

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

V. ULUSLARARASI
ŞEYH ŞA'BAN-I VELÎ SEMPOZYUMU
-EŞ'ARÎLİK-

04-06 MAYIS 2018

Cilt 1

Kastamonu Üniversitesi
V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu
(Eş'arîlik)

EDİTÖRLER:

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYKAÇ
Dr. Öğr. Üyesi Cengiz ÇUHADAR
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR
Arş. Gör. Erhan Salih FİDAN
Arş. Gör. Yusuf KOÇAK

ISBN: 978-605-4697-18-2

19 Ekim 2018, Kastamonu

Baskı: Kastamonu Üniversitesi Matbaası

Eserde yayımlanan bildiri metinlerinde ileri sürülen görüşlerin ilmî ve hukukî sorumluluğu bildiri sahiplerine aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Her hakkı saklıdır.

DESTEKLEYEN KURUMLAR

Kültür ve Turizm Bakanlığı
Diyanet İşleri Başkanlığı
TİKA (Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı)
Kastamonu Belediyesi

SEMPOZYUM ŞEREF BAŞKANLARI

Prof. Dr. Numan KURTULMUŞ
T.C. Kültür ve Turizm Bakanı

Prof. Dr. Seyit AYDIN
Kastamonu Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Mehmet ATALAN
Sempozyum Koordinatörü

SEMPOZYUM TERTİP HEYETİ

Doç. Dr. Fatma Zehra PATTABANOĞLU
Dr. Öğr. Ü. Cengiz ÇUHADAR
Dr. Öğr. Ü. Ahmet ÖZDEMİR
Dr. Öğr. Ü. Mustafa AYKAÇ
Dr. Öğr. Ü. Çiğdem GÜLMEZ
Dr. Öğr. Ü. İhab Said İBRAHİM İBRAHİM
Arş. Gör. Yusuf KOÇAK

SEMPOZYUM BİLİM VE HAKEM KURULU

- Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ (Emekli Öğr. Ü - Türkiye)
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Yab. Dil. ve Mesl. Kar. Ün. Rektörü - Kazakistan)
Prof. Dr. Hasan ONAT (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA (S. Demirel Ün.- Türkiye)
Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ (S. Demirel Üniv.- Türkiye)
Prof. Dr. Ramazan UÇAR (S. Demirel Üniv.- Türkiye)
Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA (İstanbul Şehir Üniv. Türkiye)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Ün.-Türkiye)
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN (Fırat Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Adem TUTAR (Fırat Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. ŞABAN Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Hilmi DEMİR (Hitit Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Muammer Esen (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Mahmut Ay (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Çağfer Karadağ (Uludağ Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. A. İshak DEMİR (R. Tayyip ERDOĞAN Ün.-Türkiye)
Prof. Dr. Sinan Öge (Atatürk Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Şamil Dağcı (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Aşirbek MUMİNOV (The L. N. Gumilev Eurasian National Üniversitesi.- Kazakistan)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (İnönü Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Nasi ASLAN (Çukurova Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Cevdet KILIÇ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet Serhat YILMAZ (Kastamonu Ün. - Türkiye)
Prof. Dr. Nurullah Altaş (Marmara Üniversitesi Türkiye)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (Kâtip Çelebi Üniversitesi –Türkiye)
Prof. Dr. Osman KARADENİZ (Dokuz Eylül Ün.- Türkiye)
Prof. Dr. Bülent ÜNAL (Dokuz Eylül Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet AK (Sütçü İmam Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN (Necmettin Erbakan Ün. - Türkiye)
Prof. Dr. Harun YILDIZ (19 Mayıs Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ (Necmettin Erbakan Ün. - Türkiye)
Prof. Dr. Metin BOZKUŞ (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Marmara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Bekir TATLI (Çukurova Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Metin Özdemir (Yıldırım Beyazıt Ün. - Türkiye)
Prof. Dr. Metin BOZAN (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Şamşudin KERİM (Kazak-Mısır Ün.- Kazakistan)
Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (İnönü Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Hülya ALPER (Marmara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ (Marmara Ün. - Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (Kırklareli Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Abdulcelil DAMARA (Ürdün Üniversitesi)
Prof. Dr. Acku ALİ (Biskara Üniversitesi Cezayir)
Prof. Dr. Ferman İsmail İBRAHİM (Tikrit Üniversitesi-Irak)
Doç. Dr. Heysem Abdulhamid Ali HAZNE (Ürdün Üniversitesi)
Doç. Dr. Bedruddin Hac İBRAHİM (Inter. Islamic Ün.-Malezya)
Doç. Dr. Azize MUHAMMED (Malezya Üniversitesi-Malezya)
Doç. Dr. Cemal NASSAR (Sakarya Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Asya ŞİKEYRAB (Emir Abdulkadir Ün.- Türkiye)
Doç. Dr. İbrahim ED-DİBU (Mardin Artuklu Ün.- Türkiye)
Doç. Dr. Muhammad Avad EL-HAVELDA (Jiraş Ün.- Ürdün)
Doç. Dr. Muratbek MIRZABEKOV (Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Ün. Beşeri Bil. Fak. - Kazakistan)
Doç. Dr. Kimbat KARATIŞKENOVA (Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Ün. Beşeri Bilimler Fak. -Kazakistan)
Doç. Dr. Burhan BALTACI (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. M. Nadir ÖZDEMİR (Kastamonu Ün. - Türkiye)
Doç. Dr. İbrahim YENEN (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Cenksu ÜÇER (Yıldırım Beyazıt Ün. - Türkiye)
Doç. Dr. İsmail ŞIK (Çukurova Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Cavid KASIMLI (Azerbaycan Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü - Azerbaycan)
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Ali AVCU (Cumhuriyet Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Zikiria ZHANDARBEK (Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Ün. Beşeri Bil. Fak. - Kazakistan)
Doç. Dr. Zaylabidin ACIMAMATOV (Oş Devlet Ün. -Kırgızistan)
Doç. Dr. Şovosil ZİYADOV (İmam Buhari Uluslararası Merkezi-Özbekistan)
Dr. Öğr. Ü. Mehmet KESKİN (Yüzüncü Yıl Ün. - Türkiye)
Dr. Öğr. Ü. Soaad SHOLAK (Kastamonu Ün. - Türkiye)
Dr. Öğr. Ü. Moneer G. MOHAMED (Kastamonu Ün. - Türkiye)
Dr. Öğr. Ü İhab Said İBRAHİM (Kastamonu Ün. - Türkiye)

SEMPOZYUM SEKRETERYASI

- Arş. Gör. Yusuf KOÇAK, Kastamonu Üniversitesi
Arş. Gör. Erhan Salih FİDAN, Kastamonu Üniversitesi
Arş. Gör. Dilek Bal KOÇAK, Kastamonu Üniversitesi
Arş. Gör. Nuran SARICI, Kastamonu Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

PROTOKOL KONUŞMALARI	1
Prof. Dr. Seyit AYDIN.....	1
Prof. Dr. Mehmet ATALAN	5
EŞ'ARÎ EPİSTEMOLOJİSİ / EŞ'ARÎ BİLGİ KURAMI	
<i>Prof. Dr. Muammer ESEN</i>	11
ÖZBEKİSTAN'DA EŞ'ARİLİK	
<i>Dilorom Boboxonova Saidjonovna (Özbekistan)</i>	21
EŞ'ARÎ ÂLİMİNİN RİSALESİ: MAVERAÜNNEHİR'DE EŞ'ARİLİK	
<i>Doç. Dr. Masudkhon İSMOİLOV (Özbekistan)</i>	26
14. YÜZYIL ŞAM EŞ'ARİLİĞİ: TÂCÜDDİN SÜBKÎ ÖRNEĞİ	
<i>Dr. Öğr. Ü. Mehmet SEVER</i>	32
EŞ'ARİLİK BAĞLAMINDA İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFÎ KELAM GELENEĞİ: SEYFEDDİN ÂMİDÎ ÖRNEĞİ	
<i>Dr. Öğr. Ü. Hakan ÇOŞAR - Dr. Öğr. Ü. Yaşar ÜNAL</i>	47
OSMANLI TARİHİ'NDE MATURİDİ-EŞ'ARÎ İHTİLAFI	
<i>Dr. Öğr. Ü. Ahmet Rifat GÜZEY</i>	56
İNSANIN HİLAFET MİSYONU VE M. İHSAN OĞUZ'UN EŞ'ARİYYENİN İNSAN TASAVVURUNA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER	
<i>Prof. Dr. İbrahim COŞKUN</i>	69
İMÂM-I GAZZÂLÎ'NİN (Ö. 505/1111) MİŞKÂTÜ'L-ENVÂR ADLI ESERİ İŞİĞİNDA MA'RİFET ANLAYIŞI	
<i>Dr. Öğr. Ü. Eyyup AKDAĞ</i>	87
FELSEFÎ KELAM DÖNEMİNDE YETİŞEN BİR EŞ'ARÎ KELAMCI: KÂDÎ BEYDÂVÎ'NİN ZÂT VE SIFATLAR BAĞLAMINDA MUHALİFLERE ELEŞTİRİLERİ	
<i>Öğr. Gör. Necati ŞAHİN</i>	94
EŞ'ARİLİĞİN SİYASİ DOKTRİNİNİN GÜNÜMÜZE YANSIMALARI	
<i>Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA</i>	105
TAFTAZÂNÎ'DE AHLAK GÖRÜŞÜ	
<i>Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ</i>	116
ABAY VE ŞAKARİM ESERLERİNDEKİ KARAKTERİN TANINMIŞ PRAGMATİĞİ	
<i>Gulzhan Tulekova Hajmuratovna (Kazakistan)</i>	166
GAZZÂLÎ'NİN DETERMİNİZME YAKLAŞIMI	
<i>Doç. Dr. Fatma Zehra PATTABANOĞLU</i>	171
İMAM EŞ'ARÎ'NİN FIKHÎ YÖNÜ	
<i>Dr. Öğr. Ü. İsmail BİLGİLİ</i>	179
ŞÂFİİ-EŞ'ARÎ USULCÜLERE GÖRE KENDİLERİNE ŞER'Î HÜKÜM ULAŞMAMIŞ İNSANLARIN DİNİ YÜKÜMLÜLÜĞÜ	
<i>Dr. Öğr. Ü. Mesut BAYAR</i>	187
EŞ'ARÎ MÜTEKELLİMİ ŞEHRİSTÂNÎ'NİN İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN ETKİLEŞİM SÜRECİNE YAKLAŞIMI	
<i>Dr. Öğr. Ü. Cengiz ÇUHADAR - Mustafa KOÇAK</i>	198
EBÛ NASR ES-SİCZÎ (ö. 444/1052) VE HALKU'L-KUR'ÂN MESELESİ	
<i>Prof. Dr. Mehmet EREN</i>	215
EŞ'ARÎ KELAMINDA CÜVEYNÎ'DEN URMEVÎ'YE METODOLOJİK DÖNÜŞÜM	
<i>Doç. Dr. Hasan AKKANAT- Dr. Öğr. Ü. Hakan ÇOŞAR</i>	231
EHLİ SÜNNET KELAM MEZHEPLERİNİN SÜFİLERİN KEŞF VE İLHAM METODU HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN KISA BİR DEĞERLENDİRİLMESİ, EŞ'ARİYYE ÖRNEĞİ	
<i>Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN</i>	236

NÂSIRUDDÎN EL-BEYZÂVÎ'NİN (Ö. 685/1286) TANIM GÖRÜŞÜ	
<i>Dr. Öğr. Ü. Mustafa AYKAÇ</i>	250
EBU'L-HASAN el-EŞ'ARÎ'NİN İMAN-KÜFÜR GÖRÜŞÜ	
<i>Prof. Dr. Mehmet KUBAT</i>	256
EŞ'ARÎ DÜŞÜNÇESİNDE ÖZGÜR İRADENİN İMKÂNI	
<i>Doç. Dr. Rifat ATAY - Doç. Dr. Orhan GÜRSU</i>	267
EŞ'ARÎ KELÂMINDA İMÂMET NAZARİYESİ: CÜVEYNÎ ÖRNEĞİ	
<i>Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ</i>	274
EŞ'ARÎ KELAMINDA İMKÂN KRİZİ	
<i>Doç. Dr. Murat DEMİRKOL</i>	292
AŞ'ARÎ BİLGİNİNE GÖRE “TEKFİR” MESELESİ	
<i>Batırcan Abdullayev Qasimovich (Özbekistan)</i>	306
EŞ'ARÎ'DEN FARKLILAŞAN EŞ'ARİLİK	
<i>Doç. Dr. İsmail BULUT - Arş. Gör. Yunus ÖZTÜRK - Arş. Gör. Hafzullah GENÇ</i>	311
İBN ARABÎ'NİN EŞ'ARİLİĞE YÖNELTİĞİ BAZI ELEŞTİRİLER	
<i>Dr. Öğr. Ü. Mehmet TABAKOĞLU</i>	323
EŞ'ARÎ'NİN HÜSÜN-KUBUH GÖRÜŞÜNÜN USÛLİ FIKHA ETKİSİ	
<i>Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM</i>	333
SÛFÎ HÂLİD EL-BAĞDÂDÎ'NİN (1193/1779-1213/1798-99) EŞ'ARÎ KELÂMINDAKİ YERİ VE FERÂ'İDÜ'L-FEVÂ'İD ADLI CİBRİL HADİS-İ ŞERİFİ ŞERHİ	
<i>Prof. Dr. İsa ÇELİK - Dr. Öğr. Ü. Birol YILDIRIM</i>	338
XIX. YÜZYIL OSMANLI DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE EŞ'ARİLİK VE UYGULAMALARI	
<i>Doç. Dr. Naci ŞAHİN</i>	356
ÇAĞDAŞ DÖNEM EŞ'ARİLİK ELEŞTİRİSİ - Muhammed İkbâl Örneği-	
<i>Doç. Dr. İbrahim KAPLAN</i>	366
BATILI/ALMAN ARAŞTIRMACILARA GÖRE MU'TEZİLE TEMELİNDE EŞ'ARİLİĞİN MATURİDİLİK KARŞISINDAKİ KONUMU	
<i>Prof. Dr. Özcan TAŞCI</i>	376
GÜNÜMÜZ SELEFİLERİ VE EŞ'ARİLİK İLİŞKİSİ	
<i>Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ</i>	385
EŞ'ARÎ TEOLOJİNİN SOSYO-KÜLTÜREL ARKAPLANI	
<i>Dr. Öğr. Ü. Ali ALBAYRAK</i>	398
BİR AHLÂK SORUNU OLARAK NEDENSELLİK-ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ -Eşarî Kelâmında Atom, Kesb ve Sürekli Yaratma Kavramları Üzerine-	
<i>Prof. Dr. Mehmet EVKURAN</i>	407
HANEFÎ LİTERATÜRDE EBU'L-HASAN EL-EŞ'ARÎ ELEŞTİRİSİ	
<i>Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ</i>	421
EŞ'ARÎ KELAMINDA TARİH GÖRÜŞÜ	
<i>Dr. Öğr. Ü. Rıza KORKMAZGÖZ</i>	432
ASHÂBÜ'L-HADİS MAKÂLÂT GELENEĞİNDE İMAM EŞ'ARÎ VE EŞ'ARİLİK ALGISI	
<i>Dr. Öğr. Ü. Ümüt TORU</i>	449
EŞ'ARİLİK'TE İRADE HÜRRİYETİ/GAZZALÎ ÖRNEĞİ	
<i>Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ</i>	470
GAZÂLÎ EŞ'ARİLİĞİ TERK ETTİ Mİ?	
<i>Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN</i>	476
SA'DUDDİN AT-TAFTAZANÎ HANEFÎ-MATURUDÎ Mİ YA DA ŞAFEİ-AŞ'ARÎ Mİ?	
<i>Dr. Hamidulla Aminov - Öktam Palvanov (Özbekistan)</i>	482
MAĞRİB'DE EŞ'ARİLİĞİN YAYILMASINDA BÂKİLLÂNÎ VE CÜVEYNÎ'NİN ETKİLERİ	
<i>Dr. Öğr. Ü. Ahmet ÇELİK</i>	493
MÜTEKADDİMUN EŞ'ARİLERİN ŞİLİK ELEŞTİRİLERİ (BÂKİLLÂNÎ ÖRNEĞİ)	
<i>Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ - Arş. Gör. Betül YURTALAN</i>	501

TEŞEKKÜL SÜRECİNDE İLK MUHATAPLARI AÇISINDAN EŞ'ARİLİK	
<i>Prof. Dr. Hüseyin AYDIN</i>	513
HANBELİLİK-EŞ'ARİLİK İLİŞKİSİ -EHVÂZÎ ÖRNEĞİ-	
<i>Arş. Gör. İsa KOÇ</i>	548
BİR "EŞ'ARİLİK" MÜDÂFAASI ÖRNEĞİ : BEYHAKÎ'NİN KÜNDÜRİ'YE MEKTUBU	
<i>Dr. Öğr. Ü. Şemsettin KIRIŞ</i>	559
İMÂM EŞ'ARÎ'NİN HABERİ VÂHİD KULLANMASI -İBN FÛREK'İN "MÛCERRED"İ	
ÖZELİNDE-	
<i>Dr. Öğr. Ü. Sinan ERDİM</i>	565
TARİHSEL SÜREÇTE EŞ'ARİLİK TASAVVUF İLİŞKİSİ	
<i>Yernat ABDRAKHOV - Arailym MENDUALİYEVA</i>	587
BEKTÂŞÎ DÜŞÜNÇESİNDE EŞ'ARÎ-SÜNNÎ HİLÂFET TEORİSİ	
<i>Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER</i>	594
EŞ'ARÎ ÂLİMLERİN YAZDIĞI REDDİYELER: ŞİFÂU'L-GALİL VE ER-REDDÛ'L-CEMİL	
ÖRNEĞİ	
<i>Doç. Dr. Hammet ARSLAN</i>	601
FİDEİZMDEN RASYONALİZME EŞ'ARÎ'NİN İMAN ANLAYIŞI	
<i>Dr. Öğr. Ü. İsmail ŞİMŞEK</i>	610
ŞÂFİİ - EŞ'ARÎ MÜFESSİR ER-RÂZÎ'NİN MEÇHUL KAYNAĞI MÂTURİDİ	
<i>Arş. Gör. Veysel GENÇİL</i>	621
İTİKADÎ MEZHEBİN FIKHÎ ELEŞTİRİSİ:SEYYİD BEY'İN EŞ'ARİLİK'E YÖNELİK	
TENKİTLERİ	
<i>Doç. Dr. Fetullah YILMAZ</i>	635
İMAMÛ'L-HAREMEYN EL-CÛVEYNÎ'NİN MUTEZİLE'NİN ELEM KONUSUNDAKİ	
GÖRÜŞLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ	
<i>Doç. Dr. Mehmet İLHAN</i>	644
EŞ'ARÎ'NİN EL-LÛMA'INDA SÜNNÎ KELÂMIN İNŞASI	
<i>Dr. Öğr. Ü. Kılıç Aslan MAVİL</i>	648
FIKHÎ MEZHEPLERİN ETKİSİ BAĞLAMINDA EŞ'ARİLİK - EHL-İ HADİS İLİŞKİSİ	
<i>Arş. Gör. Recep KÖKLÜ</i>	658
SUFÎ ALLAHYAR'IN "SEBATÛ'L-ACİZİN" KÜLLİYATI: TÜRKÇE AKAİD ESERİ	
<i>Bo'rixonzoda Bibi Maryam</i>	668
ŞÂFİİ-EŞ'ARÎ İMAM ŞA'RANÎ İLE HANEFİ-MÂTURİDİ SÂİD B. AHMED'İN FIKHÎ	
MEZHEP FARKLILIKLARINI DEĞERLENDİRMESİ	
<i>Dr. Öğr. Ü. Recep ÖZDİREK</i>	672
EŞ'ARÎ USÛLCÜLERİN NESİH KONUSUNDA İMAM ŞÂFİİ'YE	
YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER - RÂZİ VE ÂMİDÎ ÖRNEĞİ-	
<i>Prof. Dr. Nasî ASLAN - Arş. Gör. Dr. Ömer KORKMAZ</i>	682
SOSYO-KÜLTÜREL BAĞLAMDA EŞ'ARİLİK: EŞ'ARİLİĞİ SOSYOLOJİK OKUMAK	
<i>Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ - Dr. Muhittin İMİL</i>	688
EŞ'ARÎ'NİN KESB ANLAYIŞI	
<i>Doç. Dr. İsmail ŞİK</i>	701
AHMED ED-DERDİR'İN EŞ'ARÎ AKÂİD METNİ HARİDETÛ'L-BEHİYYE ÜZERİNE BİR	
DEĞERLENDİRME	
<i>Dr. Öğr. Ü. Kamile ÜNLÜSOY</i>	706
BEYZÂVÎ'NİN SÜNNÎ PARADİGMA TARAFINDAN ELEŞTİRİLEN YORUMLARI	
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	
<i>Doç. Dr. Burhan BALTAÇI</i>	707

PROTOKOL KONUŞMALARI

V. ULUSLARARASI ŞEYH ŞA'BÂN-I VELÎ -EŞ'ARILIK-

Prof. Dr. Seyit AYDIN
Kastamonu Üniversitesi Rektörü

İslam medeniyetini ayakta tutan ve yaşatan, bu güzel medeniyetin temel direklerini teşkil eden manevi kıymetler mevcuttur. Kastamonu, manevi yönüyle Türk ve İslam medeniyeti içinde müstesna bir yeri haizdir. "Evliya Şehri" namıyla meşhur, güzel Kastamonu'muza asırlar boyunca manevi kıymetler bahşeden güzel insanların bizlere bırakmış olduğu miraslar tetkik edilmeye devam edilmeli ve bu kıymetler ortaya çıkarılmalıdır. Hz. Pir Şeyh Şaban-ı Veli hazretleri bu manevi mimarların başında gelmektedir. Hz. Pir başta olmak üzere bütün Kastamonu Evliyaları, ruhumuzun sesini, kalbimizin atışını ve hayat felsefemizi temsil eder. Bütün evliya, enbiya, şühedamızı ve ecdadımızı rahmetle anıyoruz.

İlahiyat Fakültemiz tarafından beş yıldır tertiplenen ve artık gelenek haline gelen "Milletlerarası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu" ile İslâm dininin daha iyi idrak edilmesi hususunda mühim bir vazife üstlenmiştir. Sempozyumun her yıl tespit edilen alt başlığı doğrultusunda dünyaca meşhur ve maruf Tasavvuf ehli Hz. Pîr Şeyh Şaban-ı Velî, Ebû Hanife, İmam-ı Mâtürîdî başta olmak üzere; bizlere yol gösteren, manevi yönümüzü tamamlayan kıymetli şahsiyetleri yâd etmenin yanı sıra, onların insanlığın yolunu aydınlatmak maksadıyla ortaya koydukları ilim ve irfan hazinelerini daha yakından tanıma ve tanıtmayı kendisine bir vazife bilmiştir.

İsmi Şeyh Şa'ban-ı Veli'den alan sempozyumumuzun bundan sonraki ismi de hep böyle kalacaktır. Şeyh Şa'ban-ı Veli Tasavvuf Ekolü Hz. Ebubekir (r.a) ve Hz. Ali (kv)'den bu yana ki tasavvufun Piri ikisidir. Sadece Allah'ın rızasına yönelmiş ve Rasulullah (s.a.v)'ın halini talim etmiştir. Yalnızca Allah'a giden yolu; yani seyr-i suluku şiar edinmiştir.

Tarih boyunca hakiki İslam'ı, tebliği, sevgiyi, müsamahayı yaşamış, yaşatmıştır. Hep itidal üzere olmuş; ifrat ve tefritten uzak durmuştur. Dolayısıyla bugün tesiri terör üreten ve besleyen radikalizmin panzehri tasavvuf olmuştur. Çünkü Tasavvufun esası; vecd-ü aşktır. Mutasavvıf Allah'a âşıktır. Allah aşkının olduğu yerde şenaat olmaz yalnızca şecaat olur, şefaet ve fazilet olur.

Maneviyatı yok eden, kupkuru bir İslam anlayışını getiren radikalizm; bugün her biri İslam ve insanlık için tehlike olan DAEŞ, Taliban, Haşdi Şabi, Boko Haram gibi terör teşkilatlarını doğurmuştur. Geçmişte Hasan Sabbahları da bu anlayış dünyaya getirmiştir.

Ehl-i Sünnetten uzak her akım buna müsaittir. Nitekim üç dinin Hristiyanlık, Yahudilik ve Müslümanlığın arasında yeni bir din icat etme projesi olan FETÖ'de Ehl-i Sünnet dışı olan Vehhabilik, İsmailiyye, Selefîyye gibi akımlar birer radikalizmin ve insanlığa düşman grupların kaynağıdır. Kaldı ki bizde temel fitne ve ihanet kaynağı olan FETÖ'nün sözde ve kukla lideri, dini bir cemaat olmadıklarını, dini hassasiyetlerinin olmadığını yıllar evvel bizatihi söylemiştir.

İşte tasavvufun; hak tarikin olduğu yerde bunlar zemin ve mekân bulamazlar, Nitekim Abdulkadir Geylani, Şah-ı Nakşibendi, Hacı Bayram Veli, Hacı Bektaşî Veli, Mevlana Celaleddin Rumi, İmam-ı Rabbani, Yunus Emre, Ahmed Yesevi, Muhyiddin Arabi, Seyyid Yahya, Şirvani, Şeyh Şaban-ı Veli gibi büyük Velilerin yolunda olanlardan insanlığa zararlı bir amel tarihte sadır olmamıştır. Gelecekte de olmaz. Onlar bizim gönül pınarımızın kaynaklarıdır. O kaynaklardan hiçbir zaman kir akmaz, her zaman nur akar. Aziz Milletimizde her daim pirleri dervişleri evliyası ile beraber olmuştur. Kastamonu'da da insanların içine girdikçe bunları hissedeceksiniz. Şeyh Şa'ban-ı Veli, Mehmet Feyzi Efendinin tesirlerini göreceksiniz. Aziz milletimiz her daim bunlarla beraberdir. Bu sayede gönlü her zaman Allah'ın ve yaşattıklarının sevgisi ile dolu olmuştur.

Günümüzde gerek radikallerin ve gerekse İslam'a düşman olanların hedefi aynıdır: İslam'ı yok etmektir. Çünkü radikalizmi temsil eden her akımının türeteni misyonerlerdir ve Müslümanların arasına sokmuştur. Cemiyetimiz, Milletimiz ve Devletimiz bu tür fitne hareketlerine geçmişte olduğu gibi, bugünde taviz vermemelidir, vermeyecektir. İslam Âlemi bunlara karşı uyanık olmalıdır. Dünyanın değişik yerlerinde

nasıl bir terör üretildiğini, Müslümanların ne gibi azaplar çektiğini hepimiz görüyoruz. İşte bunların temeli bu tür akımlardır.

Abdulkadir Geylani'yi Şah-ı Nakşibendi, Ahmed Yesevi'yi, Ahmet er-Rufai'yi Sühreverdi'yi, Mevlana'yı, Şeyh Şaban-ı Veli'yi ve daha nice Evliya'yı Aziz Milletimizin Ümmetin gönlünden silemezler, silmeyeceklerdir. Dolayısıyla İslam'ı dejenere edemeyeceklerdir. Yok edemeyeceklerdir. Hem ameldeki hem de bugün Sempozyumun temasını teşkil eden itikattaki mezheplerimizin zırhı, koruyucusu da tasavvuttur. Mezhepler arasında olabilecek fitne ve ihtilafın önündeki mühim manilerden biri de tasavvuttur.

Bu sebeple biz ameli ve itikadı mezheplerimizi de zırhı ile Şeyh Şaban-ı Veli sempozyumu ile isimlendirerek ilmi çalışmaların tebliğ edilmesine 6 yıldır devam ettiriyoruz bundan sonra da devam ettireceğiz.

Bu yıl Türk Dünyası Kültür Başkenti ilan edilen Kastamonu'muzda "Eş'arîlik" alt başlığı ile beşincisini tertip etmenin haklı gururunu yaşadığımız "Milletlerarası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu" için Türkiye'den ve dünyadan pek çok ilim adamı bir araya toplanmış bulunuyor. Biz Kastamonu Üniversitesi olarak, Türk Dünyası Kültür Başkenti Kastamonu'da böyle güzel bir faaliyete ev sahipliği yapmış olmanın ve sizleri misafir etmenin tarifsiz bahtiyarlığını yaşıyoruz. Üç gün boyunca sürecek olan Sempozyumda farklı disiplinlere ait araştırmacıların, ilim adamlarının ortaya koyacağı yeni bilgi ve belgeler ışığında ilim dünyasına hep birlikte yeni fikirler ve neticeler arz edeceğiz inşallah. Geçmişte olduğu gibi bu tebliğlerde kitap olarak basılacaktır ve sizlere ulaştırılacaktır.

Sempozyumun tertip edilmesinde emek ve desteklerini esirgemeyen Diyanet İşleri Başkanlığımıza, Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansımıza, Kastamonu Belediyemize, Kastamonu Müftülüğümüze, Şeyh Şaban-ı Veli Kültür Vakfı'na en kalbî saygı ve teşekkürlerimi arz ediyoruz. Kültür ve Turizm Bakanlığımızın azami desteği oldu kendilerine hassaten teşekkürlerimizi sunuyoruz. Sempozyum Koordinatörümüz, Dekanımız Prof. Dr. Mehmet Atalan başta olmak üzere, İlahiyat Fakültemizin çok kıymetli akademisyenleri, çalışanları, sevgili gençler bu sempozyumun hazırlanmasında hepiniz emek

ve mesai harcadınız. Gayretlerinizi her zaman Allah amele çevirecektir. Hepinize emeklerinizden dolayı teşekkür ediyoruz. Bu duygu ve düşünceler içinde, Sempozyumumuzun başarılı geçmesini temenni eder, hepinize saygı ve sevgilerimizi sunarız.

V. ULUSLARARASI ŞEYH ŞA‘BÂN-I VELÎ -EŞ‘ARİLİK-

Prof. Dr. Mehmet ATALAN
Sempozyum Koordinatörü

Sayın Milletvekillerim, Sayın Garnizon Komutanım, Sayın Belediye Başkanım, Sayın Cumhuriyet Başsavcım, Sayın Adalet Komisyonu Başkanım, Sayın İdare Mahkemesi Başkanım, Sayın Rektörüm, Sayın Baro Başkanım, Değerli Hocalarım, Sevgili Öğrenciler.

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen V. ULUSLARARASI ŞEYH ŞA‘BÂN-I VELÎ -EŞ‘ARİLİK- adlı Sempozyuma hepiniz hoş geldiniz. Hepinizi saygıyla selâmlıyor, teşriflerinizden dolayı Őükranlarımı sunuyorum.

Genelde din konusu özelde mezhep hâdisesi, “hakkında en çok spekülasyon yapılmaya müsait bir alan” olarak dikkat çekmektedir. Bunun en önemli sebebi, dinin bir yandan objektif diğer yandan da sübjektif bir tecrübeyi içermesi gerçeğinde aranabilir. Aslında bu, yalnızca dine özgü bir şey değildir; insanın doğası gereği mutlak anlamda sadece nesnel olması mümkün olmadığı için, bu pek tabii ki insanî disiplinlerin hepsinde de görülebilir.

Mezhep, klasik ve modern kaynaklarda fırka yerine kullanılmakla birlikte daha kapsamlı bir anlam taşır. Mezhep, bir takım siyasi, içtimai, iktisadi ve diğer hadiselerin tesirlerinin, mezhep kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikri, dini ve siyasi tezahürüdür. Fırka ile mezhebi özgün anlamları itibariyle ayrıştıracak olursak, bunlardan siyasi-itikadi alanla ilgili farklılaşmalara fırka, ameli-fikhi boyutu ağır basanlara fıkıh mezhepleri denebilir. Başka bir tanım yapacak olursak, mezhepler, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan, dini nitelikli beşeri oluşumlar olup, dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili siyasi-itikadi veya fikhi-ameli tezahürlerdir. İslam’ın “itikadi ve ameli sahadaki düşünce ekolleri” diyebileceğimiz mezhepler, dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerdir. Siyasi, içtimai, iktisadi, coğrafi, tarihi ve benzeri

sebepler, dinin anlaşılması planında, belirli fikirlerin ya da şahısların etrafında odaklaşmalara yol açmıştır. Böylece, din anlayışında yer yer farklılaşmalar husule gelmiştir. Bu farklılaşmaların, zamanla sistematik özellik kazanarak, düşünce ve davranışları etkilemeye başlaması, kurumlaşarak ve sosyal hayatta derin izler bırakarak varlığını sürdürmesi, kaşımıza “mezhep” olgusunu çıkarmaktadır. (Hasan Onat, Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihine Giriş”, İslam Mezhepleri Tarihi, Grafiker Yay., 19-24)

Dinin anlaşılma biçimi olan mezhepler, hak-batıl olarak gruplandırılmış bunun sonucunda Müslümanlar arasında önu kesilemeyen ayrılıklar, dışlamalar, içe kapanmalar, hoşgörüsüzlükler ve çatışmalar yaşanmıştır. Örneğin Hariciler kendilerinden olmayanların çocuklarını öldürmeyi helal saymışlar, ne Müslümanlıkla ne de insanlıkla bağdaşan yıkımlara sebep olmuşlardır. İslam dininde her birey kendi imanından ve amelinden sorumludur. Herhangi bir mezhebe bağlılık kişinin günahlarını azaltmayacağı gibi sevaplarını da çoğaltmaz. Her birey ahirette kendi hesabını verecektir. Mensubu olduğu mezhep ya da fırkanın ona bir yararı yoktur. Mezhepler Kuran’a uyup uymadıklarına göre değerlendirilebilirler. İnanç noktasında Kuran’a ve sahih hadise ters düşmeyen her mezhep hak mezheptir. Kuran’ın ve sünnetin öngördüğü istikameti yitiren mezhepler de batıl mezheplerdir. Aslında hak mezhep-batıl mezhep anlayışından çok, Kur’an istikametinde olan ya da olmayan Müslüman’dan söz etmenin daha doğru olacağını söyleyebiliriz. Çünkü inanç noktasında önemli olan bireysel tavırlardır. Bir mezhebe bağlı olmak, hangisi olursa olsun, bireyin Müslümanlığını garanti altına almaz. (Onat, Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihine Giriş”, 46)

İslam, son peygamber olan Hz. Muhammed’e Allah katından gelen vahyin etrafında şekillenmiş bir din olup, onun sağlığında tamamlanmıştır. O, İslam’ın hayata geçirilmesinde örneklilik yapmıştır. Hz. Muhammed’in sağlığında Allaha, ahiret ve Hz. Muhammed’in peygamber olduğuna inanan bir müminler topluluğu meydana gelmiştir. İslam’ın temel inanç esaslarına inanan bir insan Müslüman adını almıştır. Hz. Muhammed’in sağlığında, sadece Müslüman insan vardır; herhangi bir mezhep, tarikat, cemaat ya da din anlayışını merkeze alan bir zümreleşme, bir örgütlenme söz konusu değildir. Mezhepler dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürler olduğu için, her ne sebeple olursa olsun, mezhep ve din kavramlarının özdeşleştirilmesi mümkün değildir. İslam dini ilahi bir dindir. İslam’ın anlaşılması planında ortaya çıkan her türlü oluşum insan ürünüdür, beşeridir. Beşeri nitelik taşıyan bütün bu olgu ve oluşumlar, tabiatı

gereği, her türlü tahlil ve tenkide açık olacağı için, her ne sebeple olursa olsun, dinin anlaşılma biçimlerinin din gibi mütalaa edilmesi, geleneğin din haline getirilmesi, dinin etkinlik alanının daraltılması anlamına gelecektir. (Onat, Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihine Giriş”, 35-41)

Mezhepler, sosyal ve siyasi bunalımların yaşandığı dönemlerde bu bunalımları aşmak konusunda çözümler üretebilmek için ortaya çıkmış beşeri, siyasi, toplumsal ve dini hareketlerdir. Bunlar başlangıçta farklı görüşlerin ortaya atılmasına ve tartışılmasına son derece elverişli bir ortam oluşturmuştur. Bazı mezhepler, İslam’ı, diğer din, kültür ve medeniyetlere karşı savunmuş ve onun yayılmasına yardımcı olmuştur. Zamanla bazı mezhepler dini, siyasi menfaatleri temin etmekte bir araç olarak kullanmışlardır. Daha sonra bu siyasi görüşler itikadileştirilerek inanç esası haline getirilmiştir. Mezheplerin görüşleri tek ve şaşmaz genel doğrular olarak kabul edilmiş ve mezhep taassubu had safhaya ulaşmıştır. Mezhebin görüşleri dinin üstüne çıkarılmış ve bu görüşler Müslümanlar arasında ayrılık noktaları olarak kullanılmıştır. Böylece mezhebe bağlılığın ötesinde “mezhepçilik” kültürü gelişmiştir. Bu yanlışı önlemenin yolu; mezheplerin din anlayışındaki farklılıklardan dolayı ortaya çıktığını bilmek ve mezhebi din ile özdeşleştirmemektir. (Onat, Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihine Giriş”, 35-41)

Hizmet Peygamber’in hayatında ne siyasi ve itikadi mezheplerden, ne fıkhi-ameli mezheplerden söz edebiliriz. Mezhepler Hizmet Peygamber’in vefatından çok sonraları teşekkül etmeye başlamıştır. İlk ortaya çıkan mezhep hariciliktir. Daha sonra Mürcie, Şia, Mutezile gibi itikadi mezhepler oluşmuştur. Fıkhi mezheplerin oluşumu ise hicri ikinci asra ve daha sonralara rastlamaktadır. Ehl-i Sünnet ise, Haricilik, Mürcie, Mutezile ve Şia gibi mezheplerin görüşlerini sistemleştirip, Müslümanların çoğunluğundan farklı olduklarına inanıp, farklı oldukları hususları ortaya koymaya başlamalarından sonra, geride kalan, ancak çoğunluğu teşkil eden Müslümanların görüş ve düşüncelerinin sistemli bir biçimde ifade edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. (Onat, Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihine Giriş”, 19-46)

Mezhepler hem ilk ortaya çıktıklarında hem de gelişim süreçlerinde çeşitli bağlamların izlerini bünyelerinde taşımaktadırlar. Her toplumsal oluşum gibi mezhepler de temsilcilerinin psikolojik ve sosyolojik tercihlerine, siyasi yönetimlerin tasarruflarına, fikri düzeyde etkileşim içinde oldukları muhatapların farklılaşmasına, değişen toplumsal ve kültürel şartlara bağlı olarak çeşitli değişim ve dönüşümlere maruz kalmaktadırlar.

Buna paralel olarak da çoğu kez içinde buldukları sosyo-kültürel dokuya göre yeniden şekillenmektedirler. Bu durum diğer bütün mezheplerde olduğu gibi Eşarilik için de geçerlidir.

Yöntem ve temel esasları bakımından bir disiplin olarak kelim ilminin kurucusu olan Mutezile ile Ehl-i Hadis'in öncülüğünü yaptığı Selefilik arasında bir metodoloji geliştiren Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, İslam düşünce tarihinde uzun bir dönem ve geniş bir coğrafyada etkili olmuş bir şahsiyettir. Önceki mezhebi Mutezile'den taşıdığı gelenek ile Selef düşüncesini sentezleyerek geliştirdiği yöntem, kendisine nispet edilen ve Mâtürîdîlik ile birlikte iki büyük Sünnî ekolden birini teşkil eden Eş'arilik mezhebinin temelini sağlamıştır. Felsefi konulara hâkim olan Eş'arîlik yetkinliğini ispatlamış, Mezhebî taassubu olmayan Türk devletleri olan Selçuklu ve Osmanlı Devletleri zamanında da etkinliğini korumuştur. Selçuklular döneminde Nizâmiye medreseleri, Osmanlılar döneminde de Semâniye medreseleri Eş'arî kelâmının devlet destekli okutulduğu ilim yuvaları olmuştur.

Osmanlılar döneminde padişah ve üst düzey devlet adamlarının katıldığı “huzur dersleri” adı verilen ilmî toplantılarda Eş'arî geleneğin önemli temsilcisi Beyzâvî'nin tefsirinin okutulması ilgili dönemde Eş'arî geleneğin etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Bu bakımdan Eş'arî geleneğin doğru anlaşılmasının günümüzü anlayabilmek açısından önemi yadsınamaz bir gerçektir.

Eşariliğin sonraki seyrine sınırlı da olsa ışık tutabilecek çalışmalar yapılmıştır. Fakat bu çalışmalarda Eşarilik, ya şahıs merkezli ya da görüş merkezli olmak üzere oldukça dar ve parçacı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu türden çalışmalar elbette önemlidir ve faydalıdır. Ama İslam düşüncesine fazlasıyla rengini vermiş bir mezhep bağlamında bundan daha fazlasının yapılması gerekir. Bu noktada Eşariliğin sosyal çerçevesi netleştirilmeli ve bir şekilde ilişkili olduğu toplumsal zemin ortaya konulmalıdır. Örneğin Eşariliğin sufilikle ilişkisi olduğu bilinmekte ve bu ilişki çoğu kez Kuşeyri veya Gazzali gibi isimler üzerinden yüksek sesle dile getirilmektedir. Ancak tasavvufun kurumsallaştığı ve şahıs adlarına nispetle çok sayıda tarikatın olduğu bir bağlamda Eşariliğin izinin sürülmesi gerekir. Aynı şekilde Eşariliğin, Şafîlik veya Malikîlikle, Hadis Taraftarlığıyla, siyasi iktidarlarla ve felsefi düşünce ile ne türden bir ilişki kurduğu bu noktada cevabı aranması gereken hususlardır.

Saygı Değer Misafirler,

Biz bu sempozyumu Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Seyit AYDIN beyin katkısı ile tertiplemiş bulunuyoruz.

Muhteva bakımından İslam düşüncesine tesir eden, İslam'ın itikat değerlerine çok önemli bir bakış açısı kazandıran Eş'ariliğin doğru bir şekilde tanıtılması, anlaşılması ve gelecek nesillere aktarılmasına, onların düşünceleri doğrultusunda Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliği güçlendirecek yeni teklif ve düşüncelerin değerlendirilmesine, bu hedefler doğrultusunda yeni projelerin ve çalışmaların başlatılmasına katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

Bu vesile ile sempozyum tertip heyetine, Fakültemiz idari ve akademik personeline, sempozyum ilim heyetinde yer alan öğretim üyesi arkadaşlarımla her birine, yurt içinden ve yurt dışından sempozyum dâvetimize icabet eden saygı değer ilim ve fikir adamlarına, sempozyum sekreteryasına, emeği geçen herkese

Ve özellikle bizi bu konularda teşvik eden ve her vesile ile destekleyen Üniversitemizin Saygı Değer Rektörü Prof. Dr. Seyit AYDIN beye huzurlarınızda bir kere daha teşekkür eder, saygılarımı sunarım.

BİRİNCİ OTURUM

(4 Mayıs 2018 Cuma)

EŞ'ARÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA

Prof. Dr. Muammer ESEN
İmam Eş'arî Epistemolojisi

Öğr. Gör. Dilorom Boboxonova SAİDJONOVNA
Özbekistan'da Eş'arilik

EŞ'ARÎ EPİSTEMOLOJİSİ / EŞ'ARÎ BİLGİ KURAMI

*Prof. Dr. Muammer ESEN**

ÖZET

Bilgi, bilgi kuramı (epistemoloji), felsefe ve kelamın tartıştığı önemli giriş konularından biridir. Bu konunun esası Milattan önce V. yüzyıla kadar uzanmakla (Protagoras, Gorgias, Prudicus vs.) birlikte, asıl bilgi felsefesi, bilgi teorisi şeklinde felsefenin bir kolu olarak XIX. asrın ikinci yarısından sonra ayrı bir sorun olarak çok daha esaslı bir şekilde inceleme konusu yapılmıştır. Bilgi teorisi, bilginin imkânı, değeri, mahiyeti, tanımı; bilgi çeşitleri, bilgi elde etme yolları, kaynakları, nasıl meydana geldiği gibi hususları konu edinir. Şimdiki olgunluk düzeyinde olmasa da esasen bu, başlangıçtan itibaren kelamın da meselesi olmuştur. İlk Mutezilede, III. Asır sonrası kelam bilginlerinin çok daha kapsamlı ve nispeten sistematik bir şekilde ele aldıkları bu mesele etrafındaki tartışmaların izlerine rastlanılmaktadır. Daha sonraları Mâtürîdî, bunu daha da geliştirmiştir. Nitekim o, bilgiyi, kendine özgü bir şekilde ele alıp inceleme konusu yapmış, eserlerini de kendi oluşturduğu bilgi kuramını esas alarak meydana getirmeye çalışmıştır. Bilgi teorisinin gelişimi bağlamında, Bakıllanî, Bağdadî, Cüveynî, Gazalî, Râzî, Âmidî, Beydavî, Adudu'd-Din İcî, Teftezanî, Cürcanî gibi Eş'arî bilginlerin de önemli katkısı olmuştur. Eş'arî kalamcılar, önceki (mütekaddimun) ve sonraki (müteaahhirun) kalamcılar olarak farklı yöntemle sahiptir. Mütekaddimun Eş'arî bilginleri, inanç esaslarını, aklın ilkeleriyle teyid etmeye çalışmış; nasları aklın ışığında yorumlamayı uygun ve gerekli görmüşlerdir. Duyular ötesini duyular âlemine kıyas ederek aksiyomatik bilgilerden oluşan delillerle teorik bilgiler üretme yoluna gitmişlerdir ki, onların bu yönteminin daha çok Kur'an'a dayanarak belirledikleri kabul görmüştür. Müteaahhirun döneminin önemli bilginlerinden Bakıllanî, kendine özgü metodolojiyle, Aristo'nun "bazen yanlış öncüllerden doğru sonuçlar çıkması mümkündür" şeklindeki yöntemini doğru bulmamış; iman esaslarıyla ilgili olarak "delillerin yanlış olması halinde onlarla ispatlanan şeylerin de yanlış olacağı" önermesinde ısrarcı olmuştur. Ancak onun bu yöntemsel yaklaşımı, gene bir Eş'arî bilgini olan İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî ile öğrencisi Gazalî tarafından kabul görmemiştir. Gazzalî, kendinden önceki metodu eleştirmiş ve onunla birlikte, "delil çöktüğü zaman medlul da çöker" şeklindeki Aristo mantığı benimsemiştir. Eş'arî kelam sistematüğinde bilginin, bilinebilirlerin değişik tanımları vardır. Eş'arî'ye göre ilim, marifet, fehm, dirayet, fitnat, akıl, fıkıh hepsi de esasen bilmek anlamına gelir. Diğer yandan cehl (cehalet), şekk (şüphe), sehv (hata) gibi kavramların bilgiyle bir arada bulunmaları imkânsızdır. Cüveynî, bilgi tariflerindeki maksadı tam ifade edemeyen kısalığı; İcî ise, tanımında devr / totolojiden bahisle bilgi tanımlarını yetersizliği eleştirmiştir. Gazzalî ile Mâtürîdî kalamcısı Nesefî'nin de bu hususta eleştirileri bulunmaktadır. Bilgi, Es'arî kelamında olduğu gibi Mâtürîdî kelamında da vasıf / sıfat olarak görülüp öyle anlaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Bilgi, tanımı, elde edilişi, çeşitleri, marifet, fehm, dirayet, fıkıh

ABSTRACT

Epistemology is one of the significantly discussed topics in philosophy and in theology. The discussions on episteme could be found as far as 5 B.C.E (i.e. Protagoras, Gorgias, Prodicus). However, the problem of knowledge; the philosophy of knowledge, was considered as a branch of mainstream philosophy as recent as in later half of 19th century in form of theory of knowledge. Theory of knowledge deals with problems as of possibility of knowledge, its

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı. e-mail: muammer.esen@hotmail.com

value, its nature, its definitions, types of knowledge and the possible ways of acquiring it. The problem of how to know and what can be known was a part of early Kalam discussions, though not mature at that stage. The traces of such discussions can be found in early Mu'tezilites that became comparatively systematic after 3rd century of Hijra. El-Matûrîdî is placed in these later days developments. He deals with the theory of knowledge in his own unique way and uses it as the primary foundation for his theological works. Eshârî theologians also made remarkable contributions in developing theory of knowledge as could be seen in works of al-Baqillani, al-Baghdadi, al-Juwayni, al-Razî, al-Âmidî, Taftazânî and Jurjanî. Ash'ârî theologians as divided into *mutaqaddimin* and *mutaakhirin* used different Kalam methods. The Mutaqaddimins confirmed the fundamentals of faith in relation to the principles of reason. So, they found it appropriate and somehow necessary to interpret text in light of reason. They formed the methods of analogy (qiyâs) and by the way of axiomatic argumentation they developed significant theoretical knowledge. It is said that such methods were based on Quran. One of the prominent scholar of Mutaakhirûn period in al-Baqillanî who in his unique methodology refuted Aristotelian premises i.e. sometime false premises can lead to true results. He insisted that when it comes to principles of faith "false premises can only prove falsity of an argument. However, his method was later refuted by another Eshârî theologian al-Juwaynî and his prominent student al-Gazâlî. Instead of philosophy he showed positive inclination towards logic and understood it as a valid mean to reach true knowledge. Nonetheless Gazâlî criticised the methodological techniques of muteqadimun and with Gazâlî Muslim theology embraced Aristotelian logics. Eshârî in his systematic theology also gave different definitions of knowledge and knowable object. For Ash'ârî terms like ilm (knowledge), fehm (understanding), Akl (reason), dirayet (deduction) all have common meaning of knowing a thing. Likewise doubt, ignorance, unknowing are not possibly be present with absolute knowledge (belief) at the same time.¹ Later Ash'ârî theologians such as al-Juwaeyni and Îjî criticized there predecessor Abu al-Hassan el-Ash'ârî.² When it comes to mutekaddimun period al-Ghazâlî and en-Nasafî form Muaturidi school of theology are found to be questioning Eshârî epistemology in their works.

Key Words: Ash'ârî, Knowledge, definition, types of knowledge, the possible ways of acquiring it, (knowledge), fehm (understanding), Akl (reason), dirayet (deduction)

Giriş

Bilginin bir mesele olarak ele alınması Milattan önce V. yüzyıla kadar uzanmaktadır (Pirotagoras, Gorgias, Prudicus vs.). Ancak bilgi meselesi; bilgi felsefesi, bilgi teorisi şeklinde felsefenin bir kolu olarak XIX. asrın ikinci yarısından sonra ayrı bir sorun olarak çok daha esaslı bir şekilde inceleme konusu yapılmıştır.

Bilgi, bilginin tanımı, bilgi kaynakları, elde edilme yol ve yöntemleri, çeşitleri vs. ile bilgi teorisi (epistemoloji) özellikle başta felsefenin konusudur, öyle olmak durumundadır. Bu konu, aynı zamanda, esas felsefesini, inanç ve düşünce sistematüğini İslâm'ın yegâne temel kitabı ve ilâhî kaynağı olan Kur'an'dan alması itibariyle İslam felsefesinin özünü oluşturan ve bu yönüyle de asıl İslam felsefesi hüviyetini taşıyan İslam kelamının da önemli giriş konularındandır.³ İşte bu itibarladır ki, felsefede olduğu gibi, kelamda da bilgi teorisinden

¹ Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredu makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, (neşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 12, 44.

² Bkz. İcî, Adududdin, *Mevâkıf*, s. 10.

³ Meselâ bkz. Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (neşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 7-11; Bakıllanî, Kadı Ebubekr, *el-İnsâf*, (neşr. İmâduddîn Ahmed Hayder), Beyrut 1986, s. 22-25; Bağdadî, Abdulkahir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1981, s.4-32; Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tabsıratu'l-edille*, (neşr. Hüseyin

bahsedile gelmiş ve bu bağlamda bilginin imkânı, değeri, mahiyeti, dolayısıyla tanımı; bilgi çeşitleri, bilgi elde etme yöntem ve yolları, kaynakları, bilginin nasıl meydana geldiği gibi meseleler bahis konusu edilmiştir.

Haliyle bu sorun, önceleri pek sistematik olmasa da başlangıçtan itibaren kelamın da meselesi olmuştur. Her ne kadar bazı ilk Mutezilî bilginler de bu mesele üzerinde durmuşlarsa da esasen III. Asırdan sonra gelen kelam bilginleri bu konuyu çok daha kapsamlı ve nispeten sistematik bir şekilde ele alıp inceleme konusu yapmaya çalışmışlardır. Ancak ilk defa bu konuyu daha sistemli bir şekilde işlemek de Ehl-i Sünnet'in önder ismi Mâtürîdî'ye nasip olmuştur. Nitekim İmam Mâtürîdî, bilgiyi, kendine özgü bir şekilde ele alıp inceleme konusu yapmış, eserlerini de kendi oluşturduğu bilgi kuramını esas alarak o temel üzere inşâ etmeye çalışmıştır.

Bir kere Mâtürîdî, ilme ve ilminde esas aldığı bilgi teorisine geçmeden önce ilimde yeri ve değeri olmayan taklide değinmiş ve onu kıyasıya eleştirmiştir. Dini, bâtıl, temelsiz taklide göre değil; delile dayalı olarak bilmenin gereğine özellikle vurgu yapmıştır. Taklidin insanı ilme, doğru bilgiye, hakikate ulaştıramayacağını söylemiştir. Körü körüne başkalarına uymanın taklit sahibini mazur duruma düşürmeyeceğini belirtmiştir. Onu bu kanıya götürense, farklı din ve mezheplere müntesip insanların, aralarındaki tüm ihtilaflarına rağmen, tek bir hususta ittifak etmeleridir ki, o da, herkesin kendi yolunun hak, diğerlerini ise bâtıl olduğu iddiasıdır. Ona göre göre buradan doğru bir neticeye ulaşılamaz; bu yol bizi hakka - hakikate, doğru bilgiye ulaştırmaz. Kişinin, ya da her hangi bir mezhebin iddiasının doğruluğunu ispatlayacak olan, red ve inkârı mümkün olmayan aklın burhanıdır, delilidir. Nihayet dinde mercii, dayanağı bu olan hak üzeredir, doğru yoldadır.⁴ Yine bu bağlamda o, kendi bilim sistematığı içinde akıl ve sem' üzerinde de sürekli durarak, dinin, bu iki esasa göre bilinip anlaşılması gerektiğini de özellikle belirtir.⁵ Çelişkileri barındırdığı, ihtilafları artırdığı ve sübjektifliği nedeniyle ilhamı bilgi kaynağı görmediğini de burada ayrıca belirtmek gerekir.⁶

Kendine ait çalışma sistematığı içinde bilgiye birincil önemde yer verdiğinden burada onun bilgi felsefesine de özet mahiyetinde kısaca değinmekte fayda var. O, bilgi tanımı yapmadan doğrudan bilgi kaynaklarından bahisle onları 1) duyular (*a'yân, el-'yân*), 2) haber (*ahbâr*) ve 3) akıl (*nazar*) olmak üzere üçe ayırır.⁷ O, “*a'yan*”ı, duyuları (*havâss*) ifade etmek için kullanır ki⁸, daha sonraki kelam bilginleri bunu beş sağlam duyu (*el-havâssü's-selîme*) diye adlandırmaktadırlar. Haberleri ise o, 1) vahiy, 2) haber-i resul, 3) genel haberler olmak üzere üç kısma ayırır. Bu duruma göre esasen haberin, Allah ve insan olmak üzere iki kaynağı olmaktadır. Nitekim kaynağı bizzat Allah olan bir haber, O'ndan elçisine ulaşırken adına “vahiy”; elçisinden bize intikal eder iken de “haber-i resul” denir. Buna karşılık kaynağı insan olan haber ise, insanlardan kaynaklanıp onlardan çeşitli şekillerde bize gelen, ulaşan

Atay, DİB Yayınları), Ankara 1993, s. 9-36; İcî, Adududdin, *Mevâkıf*, Kahire ty., s. 9-40. Ayrıca epistemoloji ile ilgili olarak şu kelami eserlere de bakılabilir: Cüveynî, İmâmu'l- Haremen, *el- İrsâd*, (neşr. Muhammed Yusuf Mûsa), Mısır 1950; Cüveynî, İmâmu'l- Haremen, *eş-Şâmil fî Usûlu'd-Dîn*, (neşr. A. Sami Neşşâr), İskenderiyye 1969; Gazalî, *el- İktisâd fî'l- itikâd*, Kahire 1962; Râzî, Fahreddîn, *el- Muhassal*, (neşr: Ahmed Nâcî - Muhammed Emîn) Mısır ty; Âmidî, Seyfuddin, *Ğâyetu'l- Merâm*, (neşr. Hasan Mahmud Abdullatif), Kahire 1971.

⁴ Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 3.

⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'tevhîd*, ss. 4 – 6.

⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü'tevhîd*, s. 6.

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'tevhîd*, s. 7.

⁸ Onun, beş duyudan biri sayılan görme duyusunu, a'yâna dahil etmediği de bir dip notta ifade edilmektedir. Bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 7 (dipnot 1).

haberlerdir.⁹ Bir de kaynağı bizzat Peygamber olan haberler vardır ki, onlar da *mütevâtir* ve *ahad* haberler diye ikiye ayrılırlar. Bu arada Matüridî, mütevâtiri, yanılmaları ve yalan söylemeleri *muhtemel* kişilerin dilinden Peygamber'den bize ulaşan haberler diye tanımlayarak ona daha nüanslı bir tanım getirmiştir.¹⁰ *Ahadı* ise, mütevâtir derecesine ulaşamamış haberler sayar ve kesinliği sabit olan bir nassla karşılaştırılarak bu türden bir haberle, ağır basan tarafa göre, amel de edilebileceğini ya da içtihatla terkedilip onunla amel edilemeyebileceğini de söyler.¹¹ Matüridî, önemli bir bilgi kaynağı olarak gördüğü *nazara*, akıl yürütmeye, insanları ayırıştırıp birbirine düşüren taklitten kurtarıp onları herkesin üzerinde ittifak ettiği ortak paydada buluşturan sarîh selim akla çok daha önem atfeder.¹² Şunu belirtelim ki, onun akıldan anladığı, doğru kullanılan ve kendisinden faydalanılan; dış dünyanın, özellik ve güzelliklerinin, yaratılış hikmetlerinin kavranmasını sağlayan işlevsel akıldır.¹³

Bu arada o, burada adı geçen bilgi kaynaklarından her birinin kendine ait bir nesne grubunun olduğunu; bu itibarla bazı şeylerin bilgisine sadece akılla, bazılarının bilgisine yalnızca haberle, bazılarının bilgisine de duyularla ulaşılabilirliğini belirtmektedir.¹⁴ Dolayısıyla hiçbir bilgi kaynağının görevini bir diğeri yapamaz, biri diğerinin yerini dolduramaz. Fakat bununla birlikte bazen aynı nesne grubu, iki farklı ve hatta zaman zaman üç farklı bilgi kaynağının konusu da olabilir. Bu nedenle mesela bazen sadece akıl, bazen yalnızca duyular, bazen de sadece haber, herhangi bir obje hakkında bir bilgi kaynağı oluştururken; buna karşılık bazı durumlarda bazı nesnelere bilgi kaynağı ise hem akıl hem haber olmak üzere ikisi birden olabilmektedir. Bununla birlikte herhangi bir nesnenin bilgi kaynağını aklın, haberin ve duyuların birlikte oluşturduğu durumlar da vardır.¹⁵

Bilgi teorisi bağlamında bilginin tanımı, çeşitleri, edinme yolları gibi meseleleri bazı Eş'arî kelamcılar da inceleme konusu yapmıştır. Nitekim Bakıllanî, Bağdadî, Cüveynî, Gazalî, Râzî, Âmidî, Beydavî, Adudu'd-Din İcî, Teftezanî, Cürcanî gibi Eş'arî bilginler kelama dair yazdıkları eserlerinde bu meseleye de değinmişlerdir.

Eş'arîler, önceki (mütekaddimun) ve sonraki dönem (müteahhirun) kelamcılarını olarak farklı yöntem sahiptir. Mütekaddimun dönemi Eş'arî bilginleri inanç esaslarını aklın ilkeleriyle teyid edip nasları aklın ışığında yorumlamayı uygun ve gerekli görmüş; ancak nakli de ikinci plana düşürmeyen yöntemler geliştirmişlerdir. Duyular ötesini duyular âlemine kıyas etme, aksiyomatik bilgilerden oluşan delillerle teorik bilgiler üretme yoluna gitmişlerdir ki, onların bu yönteminin daha çok Kur'an'a dayanarak belirledikleri kabul görmüştür.¹⁶

Bu arada yukarıda sözü edilen müteahhirun döneminin önemli Eş'arî kelam bilginlerinden biri olan Bakıllanî ise, kendine özgü bir yöntem geliştirerek, Aristo'nun "bazen yanlış öncüllerden doğru sonuçlar çıkması mümkündür" şeklindeki yaklaşımı reddederek, iman

⁹ Konuya ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Matüridî, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, Özcan. Hanefi. Matüridî'de Bilgi problemi, (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), İstanbul 1993, s. 64 vd.

¹⁰ Onun mütevatire ilişkin bu türden tanımının gerekçelerine ilişkin bkz. Matüridî, *Kitâbü'tevhîd*, ss. 8 – 9.

¹¹ Bu hususlara ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Matüridî, *Kitâbü'tevhîd*, s. 9. Ayrıca bkz. Bkz. Esen, Muammer, *Kelam Tarihi*, Ankara, 2013, s. 105.

¹² Bu husustaki düşünceleri ile ilgili bir fikir edinmek için bkz. Matüridî, *Kitâbü'tevhîd*, s. 4.

¹³ Akıl, nazar bağlamında onun dile getirdiği önemli tespitlere ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Matüridî, *Kitâbü'tevhîd*, ss. 9 – 11, 135-136; Kutlu, Sönmez, İmam Matüridî ve Matüridilik, (Kitabiyât), Ankara 2003, ss. 34 – 36; Esen, Muammer, *Kelam Tarihi*, Ankara, 2013, s. 106.

¹⁴ Bilgi kuramına ilişkin geniş bilgi için örneğin bkz. Matüridî, *Kitâbü'tevhîd*, ss. 7 – 11.

¹⁵ Bilgi kuramına ilişkin geniş bilgi için örneğin bkz. Matüridî, *Kitâbü'tevhîd*, ss. 7 – 11.

¹⁶ Bkz. Esen, Muammer, *Kelam Tarihi*, Ankara, 2013, s. 104. Bilgi kaynakları ve durumlarıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Özcan. Hanefi. *Matüridî'de Bilgi Problemi*, (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), İstanbul 1993, s. 46 vd.; Kutlu, Sönmez, *İmam Matüridî ve Matüridilik*, (Kitabiyât), Ankara 2003, s. 30 – 36.

¹⁷ Bkz. Ali Sami Neşşar, Menâhucu'l-bahs 'inde'l-müfekkiri'i- İslâm, s. 132- 140. Ayrıca bkz. DİA, Eş'arî maddesi.

esaslarıyla ilgili “delillerin yanlış olması halinde onlarla ispatlanan şeylerin de yanlış olacağı” önermesini ileri sürmüştür. Ancak onun bu şekildeki yeni yöntemsel yaklaşımını gene bir Eş’arî bilgini olan İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî ile öğrencisi Gazalî yerinde görmemiş, onlar onun bu yöntemine itiraz etmişlerdir.

Felsefe yerine mantığın lehine takındığı tutumla bilinen ve bu bağlamda mantığı, düşünceyi sağlam temellere dayandırmanın, kesin bilgiye ulaşmanın vazgeçilmez bir ölçütü olarak gören Gazalî de bu hususta yöntemsel olarak Bâkılânî gibilerinden farklı düşünmektedir¹⁷. Nitekim kendinden önceki (mütekaddimun) kalamcılarının metodunu eleştiren Gazalî ile birlikte sonraki (müteahhirun) kalamcılar, Aristo mantığına da dayanarak, “delil çöktüğü zaman medlul da çöker” ilkesini doğru bulmamışlardır¹⁸.

Eş’arî(lîğın) Epistemolojisi

Eş’arîliğin epistemolojine geçmeden önce burada bilgi tanımları bağlamında şunu hemen belirtelim ki, genelde kalamcılar tek bir bilgi tanımında birleşmiş / uzlaşmış değildirlir. Kalamcılar bilgiye ilişkin pek çok getirmişlerdir. Dolayısıyla onların üzerinde ittifak ettikleri bir bilgi tanımı yoktur. Hatta zaruri olması itibarıyla onun tanımının yapılamayacağını, buna ihtiyaç olmadığını söyleyenler de olmuştur.¹⁹ Bunun yanında bilginin sadece kendiyile tanımlanabileceğini, aksinin kısır döngü oluşturacağını söyleyenler de olmuştur. Bu arada kalamcılar, bilginin, beşeri bilgi yanında ilâhî bilgiyi de içerecek şekilde kapsayıcı bir tanımının gereği üzerinde de durmuş, bu yönde bir bilgi tanımı geliştirmeyi de amaç edinmişlerdir.²⁰

Mu’tezilî kalamcılar, genelde bilgiyi, bir tür itikat / inanç olarak tanımlamışlardır. Nitekim ilk filozof kalamcılarında olan Ebu’l- Huzeyl Allâf’ın bu yönde bir bilgi tanımının olduğu aktarılmaktadır.²¹ Ebû Ali el- Cübbâî, Ebu’l- Kasım el- Belhî / Ka’bî ve Ebû Haşim el- Cübbâî gibi daha sonraki bazı Mu’tezilî kalam bilginleri de esasen bu tanıma uygun ve ancak tanımın tanımlananı tam olarak ifade etmediği yönündeki eleştirileri de dikkate alarak tanıma ilaveyle bilgiyi, “Bir şeye olduğu gibi inanmak” diye tanımladıkları rivayet edilmiştir. Ancak onların da bu türden bir bilgi tanımı yaparak bilgi ile inanç arasında bir fark gözetmemeleri doğru bir yaklaşım olarak görülmeyle eleştiri konusu yapılmıştır.²² Hatta Hasan Hanefî, böyle bir tanımın, ilim yöntemi ve yolu olan akla, akıl yürütmeye (nazar), zorunluluğa veya duyu ya da akla mutabık bir delile mutabakatındaki yetersizlik nedeniyle eleştirmiştir.²³ Esasen onların bu türden tanımları, bizzat Mu’tezile’nin kendi içinden de eleştiri almıştır²⁴ ki, onlar tarafından yapılan eleştiriye Nesefî de kitabında yer vermiştir.²⁵ Ayrıca başta Eş’arî olmak üzere bazı Sünnî kalam bilginlerinin de bilgiyi inançla ilişkilendiren bu tanımları eleştirdikleri söz konusudur.²⁶

Esasen yukarıda adları geçen Mu’tezilî bilginlerin bilgiyi “(kesin) inanç” olarak tanımlamaları ortak paydası içinde –bu tanımları eksik görüp tamamlamak üzere- her birinin kendine ait ilaveli tanımlarından da söz edilmektedir. Nitekim bunlardan Ka’bî’nin, bilgiyi,

¹⁷ Bkz. Gazalî, *Feysalü’t- tefrika*, Kahire 1961, s. 188.

¹⁸ Konuya ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Ş. Ali Düzgün-Muammer Esen-Mahmut Ay, *Sistematik Kelam*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara 2011, s.17 – 18.

¹⁹ Meselâ bkz. Râzî, Fahreddin, *Meâlimu Usûlü’ d- Dîn*, Mısır ty., s. 20.

²⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Özcan, Hanefî, *Epistemolojik açıdan iman*, İstanbul 1992, s. 32.

²¹ Bkz. Kadı Abdullcebbar, *el- Muğni*, (neşr. İbrahim Medkûr), Kahire 1965, XII / 25.

²² Daha geniş bilgi için bkz. Yeşilyurt, Temel, “Bilgi Kuramı” (*Kelam* kitabı içinde, ed. Ş. Ali Düzgün) Ankara 2017, s. 294.

²³ Hasan Hanefî, *Mine’l-akîde ila’s-sevra*, Beyrut 1988, s. 255.

²⁴ Kadı Abdullcebbar, *Muğni*, XII / 13.

²⁵ Bkz. Nesefî, Ebu’l-Muîn, *Tabsıratu’l-edille*, (neşr. Hüseyin Atay, DİB Yayınları), Ankara 1993, s. 9-10.

²⁶ Eleştiriler ve gerekçeleri için bkz. İbn Fûrek, Mücerredu makâlâtı’ş-Şeyh Ebi’l- Hasan el- Eş’arî, (neşr. Daniel Gimarat), Beyrut 1987, s. 11; Nesefî, *Tabsıra*, 11 – 12; Bağdadî, *Usûlü’ d-Dîn*, s. 5 – 6.

yukarıdaki gibi tanımladığı aktarılrken; diğer Mu'tezilî bilginlerden Ebû Ali el- Cübâî, onu, ilaveyle, "Bir şeye, zorunluluktan veya delilden hareketle olduğu gibi inanmak" olarak tanımlamıştır. Bir diğer bilgin Ebû Hâşim el- Cübbâî ise bilgiyi, "Nefsin sükûnu ile bir şeye olduğu gibi inanmak" şeklinde tarif etmiştir.²⁷ Her hâlükârda burada bilgiyi tanımlayan "inanç"(itikad)tan kasıt, doğru kesin inanç olduğu bilinmelidir.

Burada biz artık İmam Eş'arî bağlamında Eş'arîlerin epistemolojisine geçebiliriz. Bilindiği ve yukarıda da bazılarının tanımı bağlamında ele aldığımız üzere Mu'tezile, bilgiyi, genelde bir *inanç / itikad* olarak görüp onu öyle tanımlamaktaydılar. İşte onların bu şekildeki bilgi tanımlamasına karşı İmam Eş'arî ile onun bazı takipçileri genelde bilgiyi, bir "şey", bir *vasıf / sıfat*, bir tür bir yeti olarak tanımlamaktadır. Matüridî ile onun takipçisi bazı kelimelerin de onu bir yeti, nitelik (sıfat) olarak görmüşlerdir. Nitekim bu bağlamda Ehl-i Sünnet'in diğer bir kelimî kolu olan Matüridîliğin kurucusu İmam Matüridî de bilgiyi "kendisinde olan kimseye duyulur ve bilinir şeylerin açık hale gelmesini sağlayan bir sıfat" olarak tanımlamak suretiyle bu hususta onun da Eş'arî ve Eş'arîlerle ile örtüştüğü gözükmektedir.²⁸

Bilgi tanımları bağlamında Eş'arî'ye nispet edilen farklı tanımlamaların olduğu görülmektedir. Nitekim onun, bilgiyi, "bilenin bilineni kendisiyle bildiği şey"²⁹, "kendisinde olanı bilen yapan şey"³⁰ diye tanımladığı gibi; onu, "kendisinde olana bilen vasfını veren sıfat" ya da "kendisinde olanı bilen yapan vasıf" diye tanımladığı da rivayet edilmektedir.³¹ Görüldüğü üzere bilgi ile ilgili yukarıdaki tanımlar, her ne kadar şekli bir farklılık gösterse de esasen birbirine yakın olup birbirini tamamlar mahiyette tanımlar olarak gözükmektedir. Nitekim bu tanımlarda bilgi, bir "şey", bir "vasıf/nitelik" olarak esasen bir yeti olarak tanımlanır gözükmektedir ki, bütün bunların aynı ortak paydayı işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Burada şunu da belirtelim ki, genelde Mu'tezile, bilgiyi, inanç / itikad kavramıyla tanımlamakla birlikte, onlarından bazılarının onu tanımlamada –Eş'arî ve bazı Takipçilerinde de görüldüğü gibi- "şey" kavramını da kullandıkları aktarılarak bu durum bazı Sünîlerce eleştiri konusu yapılmıştır. Nitekim onlardan bazılarının bilgiyi tanımlarken "şey" kavramını da kullanmaları, Nesefî gibi Sünî kelim bilgincilerince; varlığın (*vücud*) da yokluğun da (*madum*) bilgiye konu teşkil ettiği, ancak yokluğun bir "şey" olmadığı gibi gerekçelerle "şey" kavramının tanımda kullanılması eleştirilmiş; kullanılmaması gerektiğine vurgu yapılmıştır.³²

İmam Eş'arî'ye nispet edildiği anlaşılan bir takım başkaca tanımlar da bulunmaktadır. Nitekim ondan hikâye edilen bir başka tanıma göre o, -yine yukarıda kendisine ait olduğu aktarılan bazı tanımlara benzer şekilde- ilmi, "Onunla (ilim) kaim olanın âlim olmasını gerektiren şey" ya da "Onunla (ilim) kaim olana 'âlim' ismini veren şey" olarak da tanımladığı aktarılmaktadır.³³ Nitekim İcî'nin Şeyh'e / Eş'arî'ye nispetle aktardığı bu tanıma yakın ve benzer bir bilgi tanımını, Eş'arî'den hikâye ve ona nispet ile Nesefî de bize aktarmaktadır.³⁴ Ne var ki, yukarıda da belirtildiği üzere kendisi de bir Eş'arî kelamcısı olan İcî, Eş'arî'nin bu

²⁷ Bkz. Bağdadî, Abdulkahir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1981, s.5; Ayrıca bkz. Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsıratu'l-edille*, (neşr. Hüseyin Atay, DİB Yayınları), Ankara 1993, s. 9.

²⁸ Bkz. Nesefî, age., s. 19.

²⁹ Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredu makâlâti's- Şeyh Ebi'l – Hasan el- Eş'arî*, (neşr. Daniel Gımarret, Beyrut 1987) s. 10.

³⁰ Bkz. Cüveynî, *el- İrşad*, (neşr. Helmut Klopfer, Kahire ty.), s. 33.

³¹ Bkz. Nesefî, Ebu'l- Muîn, *Tabsıratu'l- Edille*, (neşr. Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 15; İcî, Adududdin, *Mevâkıf*, Kahire, ty., s. 10.

³² Nesefî, *Tabsıra*, s. 11.

³³ İcî, *Mevâkıf*, s. 10.

³⁴ Bkz. Nesefî, *Tabsıra*, s. 15.

tanımını da kısır döngü oluşturduğu düşüncesiyle eleştiri konusu yapmıştır.³⁵ Neseî de bunun üzerinde genişçe durarak konuya ilişkin mütalaaları(nı) vermeye çalışmıştır.³⁶

Yine Eş'arî'den rivayet edilen bir başka tanıma göre ise o, bilgiyi, "Olduğu hal üzere bilineni (malum) idrak etmek" olarak da tanımlamaktadır. İcî, Eş'arî'nin, bilgiyi, "idrak" ile tanımını da, idrakin ilimden mecaz, bunda da mezkûr ziyade olduğu ve bu itibarla da burada da bir devir, bir kısır döngü olduğu gerekçesiyle yine eleştiri konusu yapmıştır.³⁷ Bilginin idrak ile tanımlanmasını, kendisi de bir Eş'arî kelam bilgini olan İcî'nin yukarıda sözü edilen şekilde eleştiri konusu yapması gibi, Mâtürîdî kelam bilginlerinden olan Neseî de bir takım başka gerekçelerle eleştirmiştir. Nitekim Neseî, bu husustaki eleştirilerini, daha çok, Arap dilinden hareketle yaparak; "bir kimse bir şeyi bütünüyle kavradığında (*ihâta*), bir şeye yetiştiğinde, bir şeyi anladığında (*fehîm*) onu 'idrâk etti' denir" diyerek "idrak" (*derk*) sözcüğünün müşterekliğine vurgu yapar ki, hâliyle burada idrak ile hangi anlamın kastedildiği anlaşılabilir olmamaktadır. Ayrıca idrak, bir şeyi başı sonu bütün sınırlarıyla kavramayı ifade eden bir kavram olması itibarıyla "Allah bilinir ama idrak olun(a)maz" sözünden de hareketle Neseî, "idrak"ın ilmin tanımında kullanılmasını uygun bulmamakta olduğu anlaşılmaktadır.³⁸

Ayrıca yine Eş'arî'nin, bilgiyi, "tebeyyün" ile tanımlayarak onun, "Olduğu hal üzere bilinenin (malum) tebeyyünüdür" diye tanımladığı³⁹ da kendisine nispetle aktarılmaktadır. Ancak Neseî, bu tanımın, Ebû İshak el- İsfarayînî'ye ait olabileceğini de bize aktarmakta; bu türden bir tanımın fasit olduğunu da ayrıca ifade etmektedir.⁴⁰ Kendisi de bir Eş'arî kelam bilgini olan Cüveynî de bilginin "tebeyyün" ile tanımlanması üzerinde durarak, insanın daha önceden bilmediği veya gaflet ettiği bir şeyi sonradan tebeyyün edeceği ve böyle olunca da burada kadim bir bilgiden söz edilemeyeceğini, dolayısıyla tanımın eksik kalacağını söz konusu ederek bu türden bir tanımı eleştirmektedir.⁴¹ Yukarıda bu türden bir tanımın fasit olduğuna vurgu yaptığımızı belirttiğimiz Neseî ise buradaki fasitliği; "Allah 'âlim'dir denir; 'mütebeyyün'dir denmez" ifadesi ve "tebeyyentü'l-emra", "alimtu" (bildim) demekken; buna karşılık "tebeyyene lî", "zahara lî" (zahir oldu, açık oldu) anlamına geldiğinden bahisle kastedilenin hangisi olduğu açık olmaması cihetleriyle açıklamaya çalışmıştır.⁴²

Esasen netice itibarıyla Eş'arî'ye göre ilim; *marifet* (bilgi, bilmek, tanımak), *fehîm* (anlamak, kavramak), *dirayet* (zekâ, bilgi, kavrayış), *fitnat* (zekâ, zihin açıklığı, kolay anlamak, kavramak), *akıl*, *fıkıh* (bir şeyi gereği gibi ince anlayıp bilme) da farklı şeyler olmayıp bunların hepsi de esasen bilmek anlamına gelir. Yine ona göre *cehl* (cehalet, bilmezlik), *şekk* (şüphe), *sehîv* (hata, yanlış, yanılma) gibi kavramların bilgiyle bir arada bulunmaları imkânsızdır.⁴³ Kendisi de bir Eş'arî kelamcısı olan Cüveynî, yukarıda ilmin tanımı bağlamında Eş'arî'ye nispet edilen bütün bu kavramların –aralarında anlam bakımından bir fak görmediğinden- ilmin tanımına zarar vermeyeceğini söylemekle beraber, Kitap ve Sünnet'te Allah'a nispetle sadece ilim kavramının kullanıldığını da ayrıca yine de belirtmektedir.⁴⁴

³⁵ İcî, *Mevâkıf*, s. 10.

³⁶ Bkz. Neseî, *Tabsıra*, s. 15-17.

³⁷ İcî, *Mevâkıf*, s. 10.

³⁸ Neseî, *Tabsıra*, 14-15.

³⁹ Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's- Şeyh Ebi'l – Hasan el- Eş'arî*, (neşr. Daniel Gımarî, Beyrut 1987) s. 88-89.

⁴⁰ Bkz. Neseî, *Tabsıra*, 15.

⁴¹ Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, s. 33.

⁴² Neseî, *Tabsıra*, 15.

⁴³ Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's- Şeyh Ebi'l – Hasan el- Eş'arî*, (neşr. Daniel Gımarî, Beyrut 1987) s. 12, 44.

⁴⁴ Bkz. Cüveynî, *Kâfiye*, s. 25.

İmam Eş'arî dışında bazı Eş'arî kelimelerin de bilgi tanımları bulunmaktadır ki, bunlar da esasen –her ne kadar tanımda farklı bir takım kavramlar kullansa da- yukarıdaki tanımlara benzer mahiyet arz etmektedirler. Nitekim bunlardan biri olan Bakıllanî, bilgiyi, “bilineni (ma'lûm) olduğu hal üzere bilmek / tanımak (marifet)” olarak tanımlamıştır⁴⁵ ki, buradaki “ma'lûm” (bilinen) ifadesinin “şey, nesne” yerine kullanıldığı söylenebilir. Onun bu tanımını, kendisinden sonra gelen diğer bir Eş'arî bilgin Cüveynî de yerinde görmektedir.⁴⁶ Ancak Mâtürîdî kelimelerinden biri olan Ebu'l- Muîn en- Neseî, “Eğer ilim marifet olsaydı, âlim de ârif olurdu ve (ayrıca) Allah Âlim olarak vasıflanır, ârif olarak değil” diyerek bu gibi gerekçelerle onun bu tanımının fasit olduğunu söylemiştir.⁴⁷ Aynı şekilde Bakıllanî gibi kendisi de bir Eş'arî kelimelerin biri olan el- İcî de onun (Bakıllanî) bu yöndeki bilgi tanımını, Allah'ın ilmini dışladığı –zira O'nun bilgisi “marifet” olarak adlandırılmaz- ve bunda kısır döngü (*devr*) olduğu gerekçesiyle eleştiri konusu yapmıştır.⁴⁸ Gazalî de bilginin marifetle tanımlanmasını, lafzın müradifiyle tanımlanması itibarıyla bunun bir kısır döngü oluşturduğu gerekçesiyle eleştirmekte ve bunu tanımların en zayıfı olarak görmektedir.⁴⁹

Bilginin tanımına ilişkin yukarıda bahis konu edilen tanımlar bazı kelimelerin eleştiri konusu edilmektedir. Nitekim bunlardan biri olan ve yukarıda Eş'arî'nin bilgi tanımlarına ilişkin görüşlerini de kısaca aktardığımız Cüveynî, tanımlarda maksadı tam ifade edemeyen bir icmalîyetten dolayı bu kısa tanımları eleştirmektedir⁵⁰. Bir diğer Eş'arî kelimelerin biri olan Gazalî ise, bilgi tanımları bağlamında önemli bir hususa dikkat çekmekte; bilen (*âlim*) ile bilinen (*malûm*) lafızlarının “ilim” lafzından türediğini ifade ederek, dolayısıyla kendisi bilinmeye muhtaç bir lafzın, türeyenleri ile tanımlanmasının onu bilinmez yapacağını söylemektedir⁵¹ ki, onun bu sözünde haklılık payı olduğu görülmektedir.

Gazalî, bilgiye ilişkin analizlerinde, onun, kudret ve irade gibi nefsanî sıfatlardan farklı bir şey olduğunu belirtir. Bilginin, zan ve şüpheden de –bilgide kesinlik olduğu bunlarda ise bunun söz konusu olmadığı gerekçesiyle- açık bir farklılığının olduğuna vurgu yapar. Bilgi ile cehaletin (cehl) –cehlin, bir şeyi olduğu gibi bilmemek demek olması nedeniyle- birbirine karışmaz olduğunu söyler. Zira bilgi, vakıya, olguya mutabıktır. O, bilgi tahlili bağlamında düşüncelerini daha da ileri götürerek işi taklide, mukallide, mukallidin inancına kadar getirir ve bu bağlamda bilgi ile taklid ve itikad arasındaki ilişkilere de değinmeye çalışır. Burada, itikadın, bilgi için değil, mukallid için söz konusu olduğunu belirterek; mukallidin, bir şeye, olduğunun tam aksine olacak şekilde bilmeden inanabileceği gibi, salt telkin ve taklit yoluyla zıddına ihtimal vermeyecek şekilde kesin ve olguya (vakıa) uygun olarak da inabileceğini söyler ki, ona göre inanç (itikad) ile bilginin ayrıştığı husus işte tam da burasıdır. Zira ona göre itikadın anlamı, şüpheye düşen birinin, inanılacak iki şeyden birini, diğerine ihtimal vermeyerek kesin bir kanaatle tercih etmesi durumudur. Nihayet o, bu hususu, kendince bazı örneklerle de açıklamaya çalıştıktan sonra, bilginin (*ilm*), bilinenin (malum) değişmesiyle değişeceğini de belirtir. Bu arada bilginin, bir *keşf* ve *iktisaf*; buna mukabil itikadın ise kalpte bir ukde olduğunu da söyler.⁵²

Eş'arî kelimelerin felsefesinin diğer bir önemli temsilcisi durumundaki Âmidî de bilgi konusunu ele alıp inceleme konusu yapmakta; önceki bir takım bilgi tanımlarını eksik görüp

⁴⁵ Bakıllanî, Kadı Ebubekr, *et- Temhid*, (neşr. İmâduddîn Ahmed Hayder), Beyrut 1987, s. 25.

⁴⁶ Bk. Cüveynî, İmâmu'l- Haremeyn; el- İrşâd, (neşr. Esat Temim), Beyrut 1985, s. 33.

⁴⁷ Neseî, Tabsıra, s. 13.

⁴⁸ İcî, Mevâkıf, s. 10.

⁴⁹ Gazalî, Mustasfâ, Beyrut, ty., s. 24

⁵⁰ Bkz. Cüveynî, İrşâd, s. 34

⁵¹ Bkz. Gazalî, *el- Mustasfâ*, Beyrut ty., s. 24.

⁵² Bkz. Gazalî, *el- Mustasfâ*, Beyrut ty., s. 25-26.

eleştirmektedir. Ancak ne var ki, esasen o da, bilgiyi bir vasıf / sıfat olarak tanımlamakla, bağlı bulunduğu Eş'arî mezhebinden yana bir tanım içinde kalmıştır. Nitekim o, bilgiyi, kendisiyle nitelenen nefsin tümel (küllî) anlamlar arasını, onun zıddının ihtimali olmayacak bir şekilde ayırma yeteneğini elde ettiği bir *sıfat* olarak tanımlamaktadır⁵³ ki, bu tanım, diğerlerine nazaran daha kapsamlı bir tanım olmakla birlikte, nihayetinde o da onu (bilgi) bir “sıfat” olarak görmektedir.

Sonuç

Netice itibariyle biz daha çok, başta İmam Eş'arî ve onun takip eden Eş'arî kelam bilginleri olmak üzere, diğer ekollerden de birçok kelam bilgininin bilgi tanımları üzerinde durduk ve bu bağlamda bu farklı tanımlara yönelik farklı bakış açılarını, bu husustaki eleştirileri de, kısa da olsa, vermeye çalıştık. Burada, bilginin, “inanç / itikad, doğru kesin inanç” ve bir “şey” ile (Mu'tezile); “marifet”, “idrâk”, “fehm”, “dirayet”, “tebeyyün”, “sıfat / vasıf”, “şey”, “keşf / iktışaf” (Eş'arî ve Eş'arîler) gibi kavramlarla tanımlanmasını ve bu tanımlardan her birine yönelik yapılan eleştirileri bahis konusu ederek bilgi tanımları bağlamında eksiliklerin tespitine ilişkin mukareneli tahlillerde bulunduk. Bu arada hemen burada şunu belirtmeliyim ki, elbette bilgi teorisi, sadece bilgi tanımlarını yapmaktan ibaret değildir; onun (bilgi) çeşitlerini, elde edilmiş yöntemlerini, yollarını vs. daha birçok hususu da içermekte, bahis konusu etmektedir. Ancak bunlara burada ayrıca girmenin konuyu uzatacağını, bunun ise bir tebliğin sınırlarını aşabileceğini düşünerek ayrıca bu hususlara girmeyi burada gerekli görmedim. Ancak öncelikle bilgi vasıtaları bağlamında burada şunu ifade edelim ki, genelde kelam bilginleri, ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmezler. Onlar, bilgi kaynaklarını, bilgi elde etme yöntem ve vasıtalarını, sağlam beş duyu, akıl / nazar ve doğru haberden ibaret görürler. Bilgi çeşitleri ise, farklılıklarına rağmen genelde iki ana başlık altında, daha çok, zorunlu bilgiler (bedihi, a priori, analitik kesin bilgiler) ve istidlali bilgiler (nazari, a posteriori, sentetik bilgiler) olarak ele alınır. Bu arada zorunlu bilgiler de kendi içinde evveliyât ve fitriyyât gibi bedihi olanlar, fitrî olanlar, müşahede ve tecrübelerle dayalı olarak elde edilenler ile mütevatir haber olmak üzere dört alt başlık altında ele alınıp işlenir. İstidlali bilgiler ise, delile dayalı delil getirme yöntemiyle elde edilen delilli bilgilerdir ki, bunlara, kazanılmış bilgiler anlamında kesbî / iktisabî bilgiler de denir. Bu bilgilere ulaşmak için de, yukarıda bilgi elde etme yöntemleri bağlamında değindiğimiz üzere, sağlam duyular, doğru haber ve akıl gibi vasıtalara ihtiyaç duyulur ki, bu vasıtalar da ayrıca İslam içi ve dışı ekollerce farklı şekillerde ele alınıp değerlendirilmiş ve hatta bazılarınca yetersizlikleri bağlamında eleştiri konusu bile yapılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ali Sami Neşşar, Menâhîcu'l-bahs 'inde'l-müfekkiri'i- İslâm, Âmidî, Seyfuddin, *Ğâyetu'l- Merâm*, (neşr. Hasan Mahmud Abdullatif), Kahire 1971.
Bağdadî, Abdulkahir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1981.
Bakıllanî, Kadı Ebubekr, *el-İnsâf*, (neşr. İmâduddîn Ahmed Hayder), Beyrut 1986.
Cüveynî, İmâmu'l- Haremen, *eş-Şâmil fî Usûlu'd-Dîn*, (neşr. A. Sami Neşşâr), İskenderiyye 1969.
Cüveynî, İmâmu'l- Haremen, *el- İrsâd*, (neşr. Muhammed Yusuf Mûsa), Mısır 1950.
Cüveynî, *el- İrşad*, (neşr. Helmut Klopfer), Kahire ty..
Cüveynî, İmâmu'l- Haremeyn, *el- İrşâd*, (neşr. Esat Temim), Beyrut 1985.
Cüveynî, *Kâfiye*.

Âmidî, Seyfuddin, *el- İhkâm fî usûli'l- ahkâm*, Beyrut 1980.

- Esen, Muammer, *Kelam Tarihi*, Ankara, 2013.
- Gazalî, *el- İktisâd fi'l- itikâd*, Kahire 1962.
- Gazalî, *el- Mustasfâ*, Beyrut ty.
- Gazalî, *Feysalü't- tefrika*, Kahire 1961.
- Hasan Hanefî, *Mine'l-akîde ila's-sevra*, Beyrut 1988.
- İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l- Hasan el- Eş'arî*, (neşr. Daniel Gimarat), Beyrut 1987.
- Îcî, Adududdîn, *Mevâkıf*, Kahire, ty.
- Kadı Abdullcebbar, *el- Muğnî*, (neşr. İbrahim Medkûr), Kahire 1965.
- Kadı Ebubekr, *et- Temhîd*, (neşr. İmâduddîn Ahmed Hayder), Beyrut 1987.
- Kutlu, Sönmez, İmam Matürîdî ve Matürîdilik, (Kitabiyât), Ankara 2003.
- Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (neşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsıratu'l-edille*, (neşr. Hüseyin Atay, DİB Yayınları), Ankara 1993.
- Özcan, Hanefî, *Epistemolojik açıdan iman*, İstanbul 1992.
- Özcan. Hanefî. *Matürîdî'de Bilgi Problemi*, (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), İstanbul 1993.
- Râzî, Fahreddîn, *el-Muhassal*, (neşr: Ahmed Nâcî-Muhammed Emîn) Mısır ty.
- Râzî, Fahreddin, *Meâlimu Usûlü'd- Dîn*, Mısır ty.
- Ş. Ali Düzgün-Muammer Esen-Mahmut Ay, *Sistematik Kelam*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara 2011.
- Yeşilyurt, Temel, "Bilgi Kuramı" (*Kelam* kitabı içinde, ed. Ş. Ali Düzgün) Ankara 2017.

ÖZBEKİSTAN'DA EŞ'ARİLİK

*Dilorom Boboxonova Saidjonovna**

ÖZET

Merkezi Asya, özellikle, Özbekistan cümhuriyeti nüfusu Abu Mansur al-Maturudi'nin temel taşını koyduğu talimat – maturudiliğin akidesine dayanmaktadırlar. Bununla birlikte, aş'arilik akidesinin maturudilik ile benzeyen tarafları, onun esasçısı Abu-l-Hasan al-Aş'ari'nin hayatı ve icatı de incelenmektedir. Bu konuda Özbekçede de bir kaç makaleler yayınlanmıştır. İmam al-Aş'ari'nin eserleri Özbekçeye çevirilmeyen olsa bile, onun hayatı ve icatı hakkındaki bilgiler özbek okuyucularına bilinmektedir. Bu da Özbekistan'da aş'ari bilginlerinin maturudi bilginleri gibi öğrenilmekte olduğunu anlatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Özbekistan, maturudilik, eş'arilik, Kalam, akide.

ASH'ARITE INUZBEKISTAN

ABSTRACT

The population of the Central Asian region, in particular the people of Uzbekistan, have based on Maturidi belief system that developed by Abu Mansur al-Maturidi of the teaching of Ahl al-sunnawa al-jama'a. Nevertheless, it is also studied similiar aspects between ash'arite and maturidite belief as well as the founder of the first one, Abulhasan al-Ash'ari's life and works. In this relation, a number of books and papers in Uzbekistan were published.

Keywords: Uzbekistan, maturidite, ash'arite, Kalam, Aqedah.

Orta Asya özellikle Özbekistan Cumhuriyeti nüfusu Ebu Mansur al-Maturidî'nin temelini attığı Maturidîyye'ye dayanmaktadır. Bunun yanı sıra Eş'ariliğin Maturidilik ile benzer yönleri, akidenin kurucusu olan Ebu-l-Hasan el-Eş'arî'nin hayatı ve çalışmaları üzerine incelemeler yapılmakta. Konuyla ilgili Özbekistan'da da bir çok makale yayımlanmıştır. İmam el-Eş'arî'nin eserleri Özbekçeye çevirilmemiş olmasına rağmen, âlimin hayatı ve eserleri Özbek okuyucuları tarafından bilinmektedir. Haliyle, Özbekistan'da Eş'arî âlimlerinin Maturidî âlimleri kadar öğrenimlekte olduğu anlamına geliyor. Örneğin, Özbekçe yayınlanmış olan İslam Ansiklopedisi'nde İmam el- Eş'arî ve Eş'arilikle ilgili iki makale bulunmaktadır.

Ebul Hasan el-Eş'arî hakkındaki makalede, âlimin Mu'telizî ustası Ebu Ali Cubbai eğitimini aldığı, daha sonra hocasının fikirlerinin yanlış olduğunu söylediği belirtilmekte. Mu'telize görüşünün İslam temellerine uymadığı görüşünde olduğu vurgulanıyor.

Ebul Hasan el-Eş'arî, 100'e yakın eser yazdı. Bunlardan "Makalat al İslamiyin", "İbana", "Lum'a" gibi eserler çok dile getirilir.

"Eş'arîler" makalesinde Bakıllani, İbn Fuvrak, Ebu İshak al İsfaraini, Abdul Kahhar Bağdadi, Cüveyni, Şehristani, Fahreddin Razi gibi Eş'arî ekolü temsilcileri zikredilir.

Eş'arîler'e Hanbali mezhebinden olanların düşmanı olduğu belirtilmekte. Selçuklu Sultan Tuğrul Beg (1038-1063) döneminde Eş'arîlik "hurafe" olarak ilan edildiği de bilinmekte. Fakat Selçuklu Melik Şah döneminde, 1089 yılında Eş'ariliğin desteklendiği hakkında S.Oqilov'un monografisinde bilgi verilmiştir.

S. Oqilov'un "Ebu Mansur el- Maturidî İlmî Mirası ve Maturidilik" adındaki incelemesi orta çağ Orta Asya Maturidîye tarihini öğrenmeye yönelik bir çalışmadır. Monografi'nin 4. kısmı Maturidîyye ve Eş'arîlik arasındaki farkları irdelemekte. Eş'arîlik'e

* *Taşkent Şarkşınaslık Enstitüsü Öğretmeni (Özbekistan).*

daha çok Şafî, Maliki mezhebi vekilleri uymuşlardır. Doğal olarak, Mavareünnehr bölgesinde de Hazreti İmam Kaffal Şaşı (904-976) gibi Şafî mezhepli âlimler yaşadığını göz önümüzde bulundurursak, Maturidîyye ile Eş'arîlik mukayeseli şekilde öğrenmeye ihtiyaç duyarız.

Bu incelemede İmam al Eş'arî'nin hayatı ve ilmî faaliyeti okuyucuya tanıtıldıktan sonra bölgedeki Maturidîye ve Eş'arîye ekolü temsilcileri arasındaki ilişkilerinin aydınlatılması doğru olur.

Eş'arîye mütekellimlerinden el-Cüveynî ve Fahreddin Razî Hurasan'da bulunmakta, Hanefi-Maturidî'lerle münakaşalarda iştirak etmiştir. Hatta, Eş'arîyye âlimi Fahreddin Razî, Mavareünnehr'deki ilmî seferlerini anlatan "Mübahasa ar Razi fi beled Mavareünnehr" adlı eser de yazmıştır. Günümüzde faaliyet yürütmekte olan Harezmi'deki İslam Medresesine Fahreddin Razi adı verildiğini de vurgulamak yerinde olur.

Maturidîyye ve Eş'arîye görüşleri arasındaki farkları inceleyen eserleri sıralamadan önce S.Oqilov, Taciddin es-Subki'nin şu sözlerini dile getirmekte:

"Ben Hanefilikle ilgili kitiapları inceledim. Hanefiler ile bizim aramızda toplam on üç sorunlu mevzu bulunmakta, bunlardan altı tanesi manevî, diğerleri de lafzî'dir. Bu altı farklılık da Hanefiler ve Şafililer arasında ihtilaf çıkmasına neden olamaz. Bununla birlikte bizim onlar hakkındaki görüşümüz de onları kafir olarak görme ya da hurafe kaynağı saymamız için sebep olamaz".

Bu monografide Eş'arîlik ve Maturidîlik arasındaki farklar hakkında yazılan 10 eser olduğu belirtilmekte.

Bu kısımda Maturidî'lik ve Eş'arîlik arasındaki ihtilaflar ele alınmakta. S.Oqilov, monografisinde tek tek kısaca izahlar vermektedir.

Yedi "lafzî" olan ihtilaflar şunlardır:

İmanda "istisna" sorunu;

Kaza ve Kader konusunda bendenin mutlu ya da mutsuz olma meselesi;

Kafir'in nimetlere ulaşması meselesi;

Resulullah (s.a.v) ve peygamberler risaleleri, onların vefatından sonra da baki olarak kalır mı meselesi;

İrade ve rıza anlayışı; Bunların aynı ya da farklı olup olmayışı meselesi

Mukallid'in imanı meselesi;

Kesb meselesi: Fiili yaradan Allah'tır!

Altı manevî sorun da şundan ibaret:

Allah itaatkar kuluna ceza verir mi;

Allah'ı tanımak şer' en vacip mi yoksa aklen vacip mi?

Allah'ın fiili sıfatları ezeli mi yoksa sonradan oluşmuş mu (hadis olmak)?

Allah'ın kelâmını duymak mümkün mü değil mi?

Bendeye takati ve gücü yetmeyecek olan yükümlülük yüklenir mi yüklenmez mi?

Peygamberler büyük ya da küçük günahlardan muaf mı, masum mu ya da değil mi?

Yukarıdaki iki görüş arasındaki esas fark ve ihtilaf "iman" meselesine ait olduğu için yazar haklı olarak bu konuyu ayrıntılı şekilde açıklama adına bir fasıl olarak incelemiştir.

İnternette Özbekçe sitelerde de İmam al Eş'arî ve Eş'arîlik hakkında bilimsel bilgiler ortaya çıkmaktadır. Örneğin, ahlisunna.uz sitesinde "Eş'ariler hakkında Tarihi Fetva" başlığı altında bir makale yayımlanmıştır. Makale Eş'ari ve Maturidîleri kötüye çevirmekle uğraşan onları ahli sünnet ve cemaatten dışarı çıkarmakla suçlayanlara karşı fikir bildirilerek yazılmıştır.

Bu fetva, ünlü müheddis ve müerrih İbn Esakir ad-Dimeşki'nin (499/1105-571/1175) Ebu-l Hasan el-Eş'ari'yi ve Eş'arileri savunarak yazılmış olan "Tabyin Kizb al-Muftari" eserinde söylenmiştir. İbn Esakir birkaç ciltli ünlü eser "Dimeşk Şehrini Tarihi"nin yazarıdır.

Fetvayı okuyanlar, döneminin en ünlü ve ulu bilginleri, ahli sünnet ve cemaatin önderleri olması da onun mühim taraflarından biridir. Âlimlerden biri yaşadığı dönemde “Ebu Hanefi-yi Sani” diye ün kazanan Hanefîlerin meşhur hocası, yaklaşık 30 sene Kadi al-Kuzat, yani baş kadısı olan âlim Ebu Abdullah el-Damagani (398/1007-478/1085) dir. İkincisi de dönemde “ümmetin müftüsü” olarak ünlenmiş, “Tabakat el-Fukaha”, “el-Muzehhib” gibi eserlerin yazarı Ebu İshak eş-Şirazi el-Firuzabadî (393/1003-476/1083)dir. Üçüncüsü de “Hilyat al-Ulema” ve başka eserlerin yazarı Ebu Bekir Kaffal aş-Şaşi al-Mustazhiri (429/1037-507/1114) dir.

Fetvanın metni şu şekilde:

بسم الله الرحمن الرحيم. ما قول السادة الجلة الأئمة الفقهاء أحسن الله توفيقهم و رضى عنهم فى قوم إجتمعوا على لعن فرقة الأشعرى و تكفيرهم ما الذى يجب عليهم فى هذا القول يفتونا فى ذلك منعمين مثابين إن شاء الله. الجواب و بالله التوفيق إن كل من أقدم على لعن فرقة من المسلمين و تكفيرهم فقد إبتدع و ارتكب ما لا يجوز الإقدام عليه و على الناظر فى الأمور أعز الله أنصاره الإنكار عليه و تأديبه بما يرتدع هو و أمثاله عن ارتكاب مثله. و كتب محمد بن على الدامغانى. و بعده الجواب و بالله التوفيق أن الأشعرية أعيان السنة و نصار الشريعة إنتصبوا للرد على المبتدعة من القدرية و الراضية و غيرهم فمن طعن فيهم فقد طعن على أهل السنة و إذا رفع أمر من يفعل ذلك الى الناظر فى أمر المسلمين و جب عليه تأديبه بما يرتدع به كل أحد. و كتب إبراهيم بن على الفيروزبازى. و بعده جوابى مثله و كتب محمد بن أحمد الشاشى.

“Bismillarihir rahmanır rahim.

Büyük imam, fakih, ulu zatların bu konularla ilgili hükümleri nedir? Allah onların tevfiklerini güzel eylesin, onlardan razı olsun!

Bir çok kişiler Eş’arilik güruhundakileri lanetleyerek, onları tekfir ederek yani kafir diyerek toplanmayı adet edindiler. Bu söyledikleri karşısında onlara ne vacip olur? Bununla ilgili bize fetva verseler inşaallah sevaplı nimetlere ulaşırlar!

Müslümanların günahlarını lanetlemek onlara kâfir demeye çalışan herkes bidat yapmış, ve caiz olmayan şeyi yapmış olurlar. İşlere nazir (hükümet ehli) olan kimselere onları inkar etmek ve böyle işlerden uzak durmaları hem de böyle işleri başka yapmaması konusunda onları cezalamaları lazımdır. Allah, dinine yardım edenleri aziz eylesin. Bunu Muhammed ibn Ali ad-Damagani yazdı.

Bundansonra , Allah’ın tevfiği ile yine bir cevap:

Tabii ki , Eş’ariler, sünnetin ünlü isimleri, şariatın yardımcılarıdır. Onlar Kaderîler, Rafizîler, ve başkalardan ibaret bidatçılara reddiyeler yaparak karşı durabilmiş insanlardır. Şayet biri Eş’arilere söverse muhakkak ki, ehl-i sünnete sövmüş oluyor. Bu iş hükümet ehline götürüldüğünde başka insanların bu işi yapmamaları için cezalandırmak vacip olur. Bunu İbrahim ibn Ali Firuzabazi yazdı.

Bundan sonra. Benim cevabım da yukarıdakiler gibidir. Bunu Muhammed ibn Ahmad eş-Şaşi yazdı.”

Özbekistanlı âlimler ve uzmanlar Selefî ve Vehhabi davalarına karşı reddiyeler yaptılar. Örneğin, dünyaca ünlü ulemaların Eş’ari olduğu belirtilen makaleler yayımlandı. Şam-Dımeşk’taki “Dar el Hadis el Eşrefiyye” medresesi hakkında da makale bulunmakta. 630 yılının Şaban ayı Beraat gecesinde (1233 , 27 Mayıs) açılan bu medresede müderris olanların hepsi Eş’ârî oldukları zikredilir. Bu medreseye ilk baş müderris ve şeyh el-hadis olarak ünlü hafiz Takiyuddin ibn es-Selah eş-Şehrüzârî (577-643 hicri / 1181-1245miladi) atanmıştı. Bu sıradan Şehabeddin Abdrahman Ebu Şama (599-665/ 1202-1266), Muhyiddin Yahya an-Navaviy (631-676/ 1233-1277), Kemaleddin Muhammad ibn ez-Zemlikani (667-727/ 1269-1327), Cemaleddin Yusuf el-Mizzî (654-742/1256-1341), Takiyuddin es-Subkî (683-756/ 1284-1355), İmamuddin İsmail ibn Kasir (701-774/ 1302-1373) gibi ünyaca ünlü âlimler burada müderrislik yapmışlardır. “Dar el-Hadis el-Eşrefiyye” medresesi 800 yıldan beri faaliyet yürütmektedir. Bu medresenin vakıfnamesinde Eş’arilik eğitimini almış Şafî mezhepli âlimin

baş müderris olarak atanması gerektiği katiyen belirtilmiştir. Bu şart asırlardır sağlanagelmekte. Burada müderris olmalarını, onların Eş'arî âlimi, Şafi fakihi olduğunu göstermekte.

Tekfir – müslümanlara kâfir deme ağır günah sayılırdı. Tekfire karşı İmam Gazzali'nin hocası, Eş'arî âlim, İmam el- Haremeyn'in şu sözleri kullanılmıştır:

لأن أدخل ألف كافر في الإسلام بشبهة واحدة خير من أن أخرج واحدا من الإسلام بألف شبهة

“Bir şüphe ile bir kafiri İslama almam, yani Müslüman saymam, bin şüphe ile bir Müslüman kişiyi İslamdan çıkarmamdan, kafir dememden daha iyidir”.

Bu konuşma mümin Müslümanlara kâfir diyen, onları suçu veya günahı için Kafir diyen, katî haram olmayan bir mekruh işi yapan Müslümanları hem küfür hem, şirk işi yapıyormuş gibi gösteren, Müslümanların önderlerine kâfir diyen ve hatta Müslümanların imam ve ulemalarını küfürle suçlayan bugünkü günün tekfirci kimselerine tembih ve uyarı konumundadır!

İbn Taymiye günümüz Selefilerinin manevi önderi sayılır. Bu yüzden orta asırlarda yaşamış olan İslam ulemalarının onun hakkındaki fikirlerini tanıtmak Özbek ehl-i ilmlerinin vazifelerinden biridir. Şemsiddin Ebu Abdullah Muhammed ibn Ahmad ez-Zahabî (673-748/1274-1348) tarafından yazılan en-Nasihataz-Zahabiyye” eseri Özbekçeye çevirilmiştir. Bu kitapta İmam Zahabî üstadı İbn Taymiye'ye öğüt vermektedir. Bununla birlikte Veliyuddin Ahmad ibn Abdurrahim el Irakî (762-826 /1361-1423) ve Şehabeddin Ebu-l Abbas Ahmad ibn Muhammed l-Haytamî (909-974/1504-1567) gibi âlimler İbn Taymiye'ye karşı olumsuz fikirler bildirmişlerdir.

Özbekistan ulemalarının şeyhi Şeyh Muhammed Sadik Muhammed Yusuf eserlerinde de Eş'arilik ve İmam Eş'arî hakkında bilgi yer almakta. Örneğin, “Hidayet İmamı” adlı eserinde imam Maturidî'yi ele alırken, müellif İmam Eş'arî üzerinde de durur. İmam Eş'arî'nin İmam Maturidî dönemine yaşayıp, ikisinin birbirinden bihaber halde ehl-i sünnet ve cemaat görüşünü savunduğunu belirtir. Bu da iki akide vekillerinin de haklı olduğu görüşünü doğurur.

Büyük hacimli “Sünni Akideler” eserinde Eş'arilik ve Maturidîlik akideleri mukayese edilmiştir. Bu iki akide mektebi ehl-i sünnet ve cemaat görüşünün iki kanadı olduğu belirtilmiştir.

Bugün Özbekistan'da Eş'arilik, Vehhabî ve Selefî, mezhepsiz grupları reddetmek için de öğrenilmektedir. Özellikle, Kuran ve hadislerdeki muteşebih ayetlerin ta'vil edilmesi konusunda Eş'ari âlimlerine sıkça başvurulmaktadır.

Kaynakça:

İbn Akasir ad-Dımeşkî. Tabyin kizb al-muftarî. – Kahire, Maktaba al-Azhariyye li-t-turas, 2010.

Oqilov Saidmuhtor. Ebu Mansur el-Maturidî İlmi Mirası ve Maturidîyye İtikadı.- Taşkent: Hilol-nashr, 2017.

İslam. Ansiklopedi: A-H.- T: “Özbekistan Milli Ansiklopedisi” Devlet İlmi Neşriyatı, 2017.

Şeyh Muhammed Sadik Muhammed Yusuf. İhtilaflar, Sebepler, Çözümler. – T: Sharq, 2011.

Şeyh Muhammed Sadik Muhammed Yusuf. Hidayet İmamı – T: “Hilol”, 2014.

Şeyh Muhammed Sadik Muhammed Yusuf. Sünni Akideler. – T.: “Movoraunnahr”, 2005.

Ziyoyev. Ş. Ebu Mansur el-Maturidî ve onun “Kitap at-Ta'vilat” eseri. – T.: “Movoraunnehr”, 2018.

Rudolf U. “El- Maturidî ve Semerkant Sünnilik İlahiyeti”. –T.: İmam el-Buhari Uluslararası Vakfı, 2001.

BİRİNCİ OTURUM

(4 Mayıs 2018 Cuma)

CÜVEYNÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Doç. Dr. Masudkhon İSMOİLOV

Eş'arî Âliminin Risalesi:Maveraünnehir'de Eş'arîlik

Dr. Öğr. Ü. Mehmet SEVER

14. Yüzyıl Şam Eş'arîliği: Tâcüddin es-Sübki Örneği

EŞ'ÂRÎ ÂLİMİNİN RİSALESİ: MAVERAÛNNEHİR'DE EŞ'ÂRİLİK

*Doç. Dr. Masudkhon İSMOİLOV**

ÖZET

Adudiddin El-Îcî (takriben 708-756/1308-1355 yıllar arasından yaşamış) adıyla bilinen Ebu'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffar el-Îcî' Şîrâz yakınlarındaki Îc'de doğdu. Usûl-i fikh, Meânî ve belagat ilimlerinin bilgini olarak bilinmektedir. Şafî mezhebinde olan âlim uzak yıllar kadılık yapmasıyla birlikte Olcaytu Han döneminde (1304-1316) Han'ın yanında seferlere katılarak seyyar medreselerde müderrislik yapmıştır. El-Îcî'nin telif ettiği eserler İslam ülkeleri medreselerinde ders kitabı olarak okutuluyordu. Örneğin kalam ilmine ait “el-Akâidü'l-Adudiyye” ve “el-Mevâkîf fi İlmi'l-Kelâm” eserleri eş'arilik ve maturidilik mezhepleri konularını içeren özlü bir eserlerdir.

Îcî eserlerinin Maverâunnehir medreselerinde ders kitabı olarak okutulması âlimin talebesi olan Timurlular döneminin meşhur İslam âlimlerinden Sa'deddin et-Teftazânî tarafından başlatılmıştır.

“el-Akâidü'l-Adudiyye” eserinde kısa ve muhtasar şekilde akait konularının en önemlilerine durulmuştur. Esere pek çok şârih tarafından şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Eserin Şârihlerinden Devvânî söz konusu eser hakkında: ““el-Akâidü'l-Adudiyye” eseri dini akâidin usûlünden hiçbir kaideyi bırakmamak üzere mühim ve ana meseleleri toplamıştır” demiştir.

“el-Akâidü'l-Adudiyye” eseri Maverâunnehir medreselerinde kalam ilminden ders kitabı olarak okutulmuş ve öğrenciler tarafından ezberlendiğinden sonra eserin şerhi “Şerhi Molla Celal” okutulmuştur. Söz konusu eserde kaleme alınan meseleler günümüzde de değerini kaybetmemiştir.

Anahtar kelimeler: Maverâunnehir, medrese, müderris, eş'arilik, kalam ilmi, Devvânî.

THE WORK OF ASH'ARÎ SCHOLAR: THE TEXTBOOK IN MADRASAHS OF MAWARANNAHR

ABSTRACT

'Adud al-Dinal-'Iji (around 708-756/1308-1355) is known as proficient scholar in usul al-fiqh, kalam, ilmu ma'ani and ilmu balaghah. His many works were taught as core subjects in the curriculum of Islamic schools and madrasahs of medieval times and subsequent periods. Particularly, his two works on ilm al-kalam “al-Aqa'id al-Adudiyah” and “Al-Mawaqif” are viewed as essential manuals in studying ash'ari-maturidi beliefs.

The works of 'Adud al-Din al-'Iji were introduced in the academic program of madrasahs of Mawarannahr by his student Allamah Sa'ad al-Din al-Taftazani, the most eminent scholar of the temurid period in Mawarannahr.

“Al-Aqa'id al-Adudiyah” attempts to shed light on the most important subjects of aqeedah with its brief and easy-to-understand statements. More than ten commentaries have been compiled on this book, and a number of diligent margin notes have been written on these commentaries. The issues raised in this work are still relevant today.

* Doç. Dr., Özbekistan Milli Üniversitesi, Tashkent (Özbekistan).

The article provides thorough information on the significance of the work and its commentaries.

Keywords: Mawarannahr, madrasah, mudarris, Ash'ari scholar, kalam, Dawwani.

En doğru islam akidesinin anlatılması ve yayılması uğurunda çaba gösteren alimler arasında en büyüklerinden olan Ehl-i Sünnet vel cemaat mezhebi imamlarından Basrelik Abülhasen Ali b. İsmail el-Eş'ârîve Semerkantlik İmam Abü Mensur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Matrüdi hezretlerinin mezhepleri Eş'ârîlik ve Matrüdilik olarak meşhür olmuştur. Bu iki imamımız da Ehl-i Sünnet vel cemaatın iki büyük imamlarıdır.

İmam Eş'ari'nin mezhebi biraz orta ve mutedil mezheptir. Alim akidelere delil olarak nakli delillerle birlikte akli delillerden de istifada etmiştir. İmam Eş'ari Kuranı Kerim, Hedisi Şerifde gelen Allah ve onun Resülünün, ahiret gününün vesflerini akli ve nakli delillerle kanıtlamıştır. Ayrıca alim delil getirmede felsefi konulardan da istifada etmiştir. Çünkü İmam Mu'tezililer, Filozoflar, Karmatiler, Batiniler, Rafidilere ve diğerlerine karşı reddiyeler yazmıştır. Eş'arilik ve Matrüdilik arasındaki farklılıklar azlığı bilimsel araştırmalarla analiz edilmiştir.

Bunun gibi nedenlerle İmam Matrüdi yurdu medreslerinde Eş'ari alimlerin eserleri derş kitabı olarak okutulmuştur.

680'de (1281) Şiraz yakınlarındaki İc'de doğdu. Hz. Ebû Bekir'in neslinden geldiği söylenen varlıklı bir aileye mensup olup babası doğduğu şehrin kadısı idi. İc'de yetiştikten sonra önce Şiraz'a, ardından İlhanlılar'ın yeni kurduğu başşehir Sultâniye'ye giden Adudüddin, İlhanlı Veziri Reşîdüddin Fazlullah'ın himayesine girdi.

Olcaytu Han döneminde (1304-1316) Sultâniye'de kadılık görevini yürüten İcî, hanın yanında seferlere katılan seyyar medresede müderrislik yaptı. Onun ölümü üzerine yerine geçen oğlu Ebû Said Bahadır Han devrinde Sultâniye'de kâdılmemâlik oldu. Reşîdüddin'in ölümünden sonra vezir olan oğlu Gıyâseddin Muhammed'in arzusu ile 727 (1327) yılında Şiraz'a dönerek burada kadılığa başladı. el-Fevâ'idü'l-Ġyâsiyye ve Şerhu'l-Muhtaşar adlı eserlerini Gıyâseddin'e ithaf eden İcî'nin Şiraz'daki bu görevini ne zamana kadar sürdürdüğü bilinmemektedir.

İcî akaid, kalam, tefsir, fıkıh ve belagata ait bir çok eserleri günümüze kadar ulaştırmıştır. Onlardan en meşhurları şunlardır:

1. el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm (المواقف في علم الكلام)
 2. Cevâhirü'l-keâm(جواهر الكلام)
 3. el-'Aqâ'idü'l-'Ağudiyye (العقائد العنصرية)
 4. Şerhu Muhtaşariİbnü'l-Hâcib (شرح مختصر ابن حاجب في أصول الفقه)
 5. el-Âdâbü'l-'Ağudiyye (آداب عضد الدين)
 6. el-Medħal fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî' (المدخل في علم المعاني)
- (والبيان والبدیع)
7. Aşrafu't-tevârîħ (أشرف التواريخ)
 8. el-Fevâ'idü'l-Ġyâsiyye (الفوائد الغيائية)
 9. Er-Risalet el-'Ağudiyye (الرسالة العنصرية في علم الوضع)
 10. El-Muntahi es-suul va-l'amal fi ilmay el-usul ve-'cedel. (منتهى السؤل والأمل)
- (في علمي الأصول والجدل)

Alimin eserleri Medreselerde asırlarca okutulup ezberletilmiştir. Özellikle “el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-keîâm” ve “el-‘Aķā’idü’l-‘Ağudiyye” eserleri Eş’arilik ve Matrüdiliği öğrenmek için önemli eserlerdir.

İci eserlerinin önemini söz konusu eserlere yazılan şerhlerden da bilmek mümkündür.

Orta çağ islam medreselerinde İci’nin eserleri ders kitabı olarak kullanılmış ve bu gelenek bugüne kadar devam etmekte. Örneğin, günümüzde Kahire’deki El-Azher Üniversitesi ve Tunus’daki Ez-Zaytuna Üniversitesinde ders kitabı olarak kullanılmakta.

Alimin eserleri Sadeddîn et-Teftâzânî aracılığıyla Maverâünnehir medreselerine ders kitabı olarak girdi. Teftâzânî Timurîlular döneminde Maverâünnehir’de en tanınmış bilim adamı olarak bilinir.

“el-‘Aķā’idü’l-‘Ağudiyye” eseri son altı yüz yıl boyunca Maverâünnehir medreselerinde Celaleddin-Davvânî’ya ait olan “El-Azadiyye” (“Mulla Celal”) şerhi ile birlikte eğitilmiştir. Söz konusu ders kitabı medreselerin en üst sınıflarında okutulmuş ve bu aşamadaki öğrenciler "Akaidhanlar" deniliyordu. “Akaidhanlar” olan öğrenciler diğer öğrencilere göre biraz fazla burs alıyorlardı.

İci’nin “Mevâkıf” eserini Eş’ari kelam ilmindeki ansiklopedik eser diye biliriz. Eser dört kitap ve beş yüz sayfadan müteşekkil olup, esere Seyyid Şerif el-Cürĉânî (vef. 1413) tarafından şerh yazılmış ve Ehli sünnetin en önemli eserleridir. İci’nin öğrencisi Sadeddîn et-Teftâzânî de hocasının yolunu devam ettirerek “Makasid” adlı kitabını yazdı ve bu kitap da Maverâünnehir medreselerinde ana kaynaklardan biriydi. Söz konusu eserin de ne kadar meşhür olduğunu ona yazılan şerhler ve haşiyelerden bilinmektedir. Örneğin Seyyid Şerif el-Cürĉânî, es-Siyâlkûtî, eş-Şirvani ve Çelebi gibi bir kaç alimler tarafından yazılan şerh ve haşiyeleri sayabiliriz.

Timurîlular sarayında görev yapan ünlü tarihçi Abdürrezzak Semerkandi de “Risale’i-‘Ağudiyye”ye şerh yazarak Shakhrukh’a ithaf etmişti.

“Er-Risalet el-‘Ağudiyye” eseri alimler tarafından iyi karşılanmıştı ve esere ondan fazla şerhler, haşiyeler ve izahlar yazılmıştır.

Mulla Celal Davvani “el-‘Aķā’idü’l-‘Ağudiyye” eseri hakkında şöyle buyurmuştur:

ان العقائد العضية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا و اتت عليها و لم تترك من امهاتها و مهماتها مسئلة الا و قد صرحت بها او اومات اليها

Elbette “Er-Risalet el-‘Ağudiyye” eseri akaid esaslarından hiç bir ilkeyi geride bırakmamış sadece onu getirmiş; Akaidin ana ilkeleri ve önemli meselelerden hiç birini terk etmemiştir, kesinlikle onu açık bir şekilde yazmış yada ona işaret etmiştir.

16. ve 20. yüzyılın başlarında Maverâünnehir eğitim tarihine bir göz atalım. Eğitim iki aşamadan oluşuyordu. Birincisi — ilköğretim. Bu ağırlıklı olarak 15 yaşın altındaki öğrencilerin fen eğitimi aldığı okullardır. Öğretmene okul vakfı tarafından yılda 500-1000 altın maaş ödeniyordu. Eğer okul camide ise, cami vakfından öğretime maaş veriliyordu.

İkinci aşama medrese dönemidir. Ortaçağda Maverâünnehir’de medreses 15 ila 45 yaş arası öğrenciler eğitim alıyorlardı. Öğretmenlere medresesinin vakfına göre 1000-15000 altın maaş ödenmekteydi.

Bilimler üç kategoriye yani Şer’iyye, Arabiyye ve Hikemiyye ayrılıyordu. Öğretmenler dersleri metin şerh ve haşiyeye diye adlandırılan üç farklı kitaplarla anlatıyorlardı. Metin kesinlikle tüm medreselerde öğretilmekteydi. Şerhler, hocaların isteklerine bağlı olarak müfredatta ders kitapları olarak yer almaktaydı. Ders

kitaplarının üçüncü kısmı, yani haşiyeler öğrencilerin kendileri tarafından dikkate alınmak zorundaydı.

XVI-XX yüz yıllarda Maverâünehir medreselerinde, akaid derslerine bir göz atalım. Bazı kitaplar ezberletilmiş ve bazıları okutulmuştur: Ebü Henife'nin "El Fıkıh el-akbar", Ebu Hafs Ömer en-Nesefî, "El-Akaidu-n'Nasafi", İci'nin "el-'Aqā'idü'l-'Ağudiyye", Ebü'l-Müntehâ el-Mağnisavî'nin "Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber", Sadeddîn et-Teftâzânî'nin "Şerhi El-Akaidu-n'Nasafîyye". Haşiyeler: "Molla Ahmed", "Ramazan Efendi", "Molla Ilyas", "Mevlana Hayali", "Hanagahi". Bu kitapları öğretmen tarafından eğitilmiştir.

Ayrıca, öğrencilerin aşağıdaki kitapları ba olarak kendileri okumaları gerekmektedir:

"Molla Kasim", "Kara Kemal", "Kul Ahmed", "Çelebi", "Ahundu Sheyh", "Abdürrahman", "Ismatullah", "Tatimmat et-Tavhazi", "Mevlana Şerif", "Abdulhakim", "Takmilat al-havaşi".

Akaidle ilgili kitaplar arasında "el-'Aqā'idü'l-'Ağudiyye" eserini yeri yüksekti. Çünkü, İci eserinde kısa ve basit terimlerle, akidevi meselelerin en önemli yönlerini açıklamaya çalışmıştır. Eser medreselerin son aşamasında eğitilmiştir.

el-'Aqā'idü'l-'Ağudiyye" eseri aşağıdaki Hadis-i Şerifler ile başlar:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ستفترق أمتي ثلثا وسبعين فرقة، كلها في النار، إلا واحدة". قيل: "و منهم؟". قال: "الذين هم على ما أنا عليه و اصحابي".

Rasulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: "Ümmetim yetmişüç fırkaya ayrılacaktır. Bir tanesi hariç bunların tamamı ateştedir ve o da Cema'attir. Denildi ki: Ya Rasulullah kimdir onlar? (Rasulullah) dedi ki: Benim ve ashabımın bugün üzerinde olduğu yoldur."

Adudüddîn İci bu hadise dayanarak, şu sonuca varmıştır:

و هذه عقائد الفرقة الناجية، و هم الأشاعرة!

Bu necat bulacak fırkanın akidesi olup, onlar Eş'arî'lerdir.

Eş'arîlik akidesi sahabe, tabiin ve tebei tabiinlerden oluşan Selef-i salihinlerin akidesi ile aynıdır. Eş'arîlik bu ehli sünnet itikadıdır doğru yoldan sapmayan ümmet topluluğunun inancıdır. Bu konuyla ilgili "el-'Aqā'idü'l-'Ağudiyye"de şöyle yazılıyor:

أجمع السلف من المحدثين و انمة المسلمين و اهل السنة

Muhaddisler, müslümanlar imamaları ve Ehli Sünnetten olan salefler icma etmişlerdir.

Başka bir örnek – Ehli Sünnet ve diğer gruplar arasında tartışmalara yol açan ana konulardan biri de Kur'an ile ilgili akidedir. Alim "el-'Aqā'idü'l-'Ağudiyye"de bu konu da güzel bir şekilde çözülmüştür:

و القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، و هو المكتوب في المصاحف، و المقروء بالالسن، و المحفوظ في القلوب، و المكتو غير الكتابة، و المقرؤ غير القراءة، و المحفوظ غير الحفظ

Kur'an, Allah'ın yaratılmayan kelimasıdır. O (Kur'an), mushaflara yazılmış ve kalplerde saklanır. Kitapta yazılı olandan başka, okunan kir'atdan başka, korunan hifzdan başkadır. Yani İci Kuran'ın asıl anlamı ve kökeni Allah'ındır, diyor. Onun sıfatı sonsuz ve ebedidir. Ebedi ve sonsuz olan şey – olaydır, yeni yaratılmış sonra ortaya çıkmamıştır. Okuma, yazma ve kitap gibiler sadece bir olaydır. Bu eserde ortaya tartışılan konular bugün bile önemini yitirmemiş. Örneğin, Müslümanları kafir demek - tekfir konusu:

و لا يكفر احد من اهل القبلة، الا بما فيه نفى الصانع القادر المختار العليم، و بما شرك، او انكار نبوة، او انكار ما علم محمد صلى الله عليه و سلم ضرورة، او انكار امر مجمع عليه قطعا، كأركان الخمسة للاسلام، و استحلال المحرمات. و اما غير ذلك، فالقائل ه مبتدع، و منه التجسس.

Kible ehlinden hiçbirine kâfir denirmes. Ama, Onu – Kadir, ihtiyar sahibi ve herşeyi bileni reddettiğinde, şirk ya da paygamberliği inkar ettiğinde ve Hz. Muhammed (sav)’in öğrettiği Zarurî İlimleri inkar ettiğinde, İslam’ın beş şartı gibi karar verilen üzerinde icmâ edilenler inkar olduğunda ve haramı helal demesi müstesnadır. Onlardan başkasını söyleyen bidatçıdır. Ayrıca (Allah’ı) cisim sayan da onlardandır.

Kesin bilinen, şariatda var olduğuna ittifak edilen, müctehidlere göre ihtilafı olmayanları inkar etmek de küfür sayılır. Diğer konularda, bidatçı olur. Alime göre “Allahın cisim olduğunu ve başka cisimlere benzemes” diye iddia edenlerin de akidesi bid’attir.

و العفو عن الصغائر و الكبائر بلا توبة جائز.

Küçük ve büyük, günahların tevbesiz affedilmesi caizdir.

Çünkü bugün bazı fırkalar bu konuya itiraz ediyorlar. Ayrıca, evliyaların keramati konusu da “el-‘Aķā’idü’l-‘Ağudiyye”de kısaca beyan edilmiştir:

و كرامات الاولياء حق، يكرم الله تعالى بها من يشاء و يختص برحمته من يريد.

Ayrıca, evliyaların keramati hakıtır. Allah teala kendisi isteyen kulunu lütfuyla memnun eder ve merhametiyle onurlandırır.

Pek çok akaid kitaplarına dahil edilmemiş olan bir konu da dikkat çekicidir ve özellikle bugünün Müslümanları için çok önemlidir:

و لا يجوز التجسس.

Casusluk caiz değildir.

Sonuç olarak, *Adudiddin El-İcî* “el-‘Aķā’idü’l-‘Ağudiyye” günümüzde de eğitim kurumlarında ders kitabı olarak eğitilmesi ve bu kitabı şerhleyerek Müslümanlara iletilmesi dünyanın barışın istikrarı için önemlidir.

Kaynakça

Devvânî, Celâleddin. Molla Celal me’a Havaşı Ahund Şeyh. - Lakhnau: Navalkişvar, 1910

İbn-i Kemal Paşa. “Er-Risâle tabakat-ı mücahidin”. – Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi, Şarkşinaslık Enstitüsü-1, № 11229/I. – B. 1a-6.

Abdullah Muhammed Arif. Muallafat fukaha-i kiram va usuliyin. Orenburg. Din ve meişet matbaası. 1914.

Abdulhay El-Leknevi. el-Feviaidü’l-behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye me’a et-Talîkât. - Kazan, 1902.

Celâleddîn Süyûtî. Buğyetü’l-Vu’ât fi Tabakâti’l-Luğaviyyîn ve’n-Nuhât. Mısır. 1908.

İbn-i Sübkî, Tabakât-üş-Şâfiyye. Cilt VI. Mısır, 1906.

Seyyid Serîf Cürcânî, Kitab at-Ta’rîfât. - İstanbul: Hüseyiniye, 1300.

Taşköprü-zâde Ahmed Efendi. Şakâyik-ı Nu’mâniyye. Cilt II. - Mısır: Vatan, 1881.

Abdurrahman Asnavî. Tabakât-üş-Şâfiyye. - Bağdat: el-Irshod, 1390.

Abdullah Abdülhamid Saad. Orta Asya Bilginler Ansiklopedisi. Taşkent: İmam Buhari Cumhuriyet Bilim ve Uygulama Merkezi Yayınevi, 2007.

Zabihullah Safa. Tarihi edebiyat-ı dar İran. Bölüm VIII. İran: İntişarat-i Firdavs, 1371.

Ziyodov Sh. Ebu Mansur el-Moturidi ve "At-Ta'vilat" adlı kitabı. - T. Fan, 2009.

Ahmet Özel. Hanefi fıkıh alimleri. – Ankara: Türkiye diyanet vakfi yayınlari, 2006.

Ahmet Özel. Hanefi mezhebi // Türkiye Diyanet vakfi. İslâm Ansiklopedisi. Cilt 16. – İstanbul, 1997.

Christopher Melchert. State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective by Haim Gerber // The American Historical Review, Vol. 101, No. 4. (Oct., 1996), pp. 1256-1257.

Hayriddin Karaman. Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk tarihi. – İstanbul, 2004.

Mehmed Tahir Bursalı. Türklerin ulûm ve fûnûna hizmetleri / Yayına Hazırlayan: Said Öztürk. – İstanbul: Kitabevi, 1996.

Musa Şamil Yüksel. Timurlularda din-devlet ilişkisi. – Ankara: Türk Tarih kurumu basımevi, 2009.

Reshid Rıza M. İslamda Birlik ve fıkıh mezhepleri. – Ankara: Türk tarih kurumu basımevi, 1974.

Temel Yesilyurt. Ebu'l-Berekat en-Nesefi ve İslam Düşüncesindeki yeri. – Malatya, 2000.

14. YÜZYIL ŞAM EŞ'ARİLİĞİ: TÂCÜDDİN SÜBKÎ ÖRNEĞİ

*Dr. Öğr. Ü. Mehmet SEVER**

ÖZET

Ehl-i Sünnet'in iki önemli kolundan biri olan Eş'arîlik, tarihsel süreç içerisinde birçok âlimin şahsında temsil edilmiştir. Tâcüddin es- Sübkî (771/1370) Moğol istilasından sonra 14. Yüzyıl Şam coğrafyasında yaşayan önemli bir Eş'arî olarak dikkat çekmektedir. Bu yüzyılda itikadi tartışmaların Hadis ağırlıklı bir inanç merkeze alınmak suretiyle "öze dönüş" söylemi altında şekillenmesi, bir çok itikadî mezhebin paradigma içi tartışmalarına sahne olduğu bir dönem olma özelliği taşımaktadır. Bu süreçte itikadi mezhepler içerisinde en çok tenkîde maruz kalan Eş'arîlik, hadis ağırlıklı bir eğilim kazanmaya başlamıştır. Yeniden yapılanma sürecinin bir sonucu olarak, muhalifleri tarafından eleştiriye maruz kalan Eş'arî düşünce, Sübkî tarafından, toplumsal zemini göz önünde tutulmak suretiyle Şafîî fihri üzerinden savunulmuştur.

Bu tebliğde Tâcüddin es-Sübkî'nin eserlerinden hareketle Eş'arî düşüncüyü hangi teolojik tartışmalar ve tarihsel veriler üzerinden değerlendirdiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler; Eş'arîlik, Tâcüddin Sübkî, İman, Tabakât, Şafîîlik

ASH'ARISM IN DAMASCUS IN XIV. CENTURY: THE CASE OF TAJ AL-DIN AL-SUBKI

ABSTRACT

Ash'arism, one of the two main branches of Sunnism, has been represented by numerous leading figures through the history. Taj al-din al-Subki (d. 771/1370) is an Ash'arite scholar who lived in Damascus in XIV. Century following the Mongol invasion. This period witnessed theological disputes based on prophetic sayings under the banner of "back to basics" on the one hand, paradigmatic disputes or self-criticism by proponents of various sects on the other. Ash'arism, which were under criticism by various opponents in this period, began to accept Traditionalist outlook. Following the process of renewal, Ash'arism, which were under attack by opponents, began to be defended by al-Subki from a Shafiite point of view, taking into account the social context. In this paper, relying on al-Subki's works, his theological and historical analysis of Ash'arism will be examined.

Key Words: Ash'arism, Taj al-din al-Subki, Religion, Biographical Dictionaries (tabaqat), Shafism

Giriş

13.yüzyıl Şam bölgesi, Moğol sonrası İslam dünyasının yaşamış olduğu siyasi ve iktisadi krizin toplumun bütün kesimleri tarafından hissedilmiş olduğu bir bölge olarak dikkat çekmektedir. Bu krizin sebeplerinin araştırılması ve bu bağlamda çözüm önerileri toplumun önderleri olan ulema sınıfı tarafından dile getirilmiş; bu esnada siyasi, iktisadi ve idari tekliflerin yanı sıra din tasavvurlarının sorgulanmasını da tetikleyen bir atmosferin oluşmasına etken olacak gelişmeler yaşanmıştır. Yaşanan gerçeğin tarihsel arka planını ortaya koymayı hedefleyen yaklaşımlar mevcut dini yapıların ve mezheplerin paradigma içi yeni arayışlar içine girmesine sebep olmakla kalmamış, mezheplerin tarihini yeniden gün yüzüne çıkarılmasını

* Bayburt Ü. İlahiyat Fak. Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi ABD., msever@bayburt.edu.tr

hedefleyen arkeolojik çalışmaların hızlanmasına da vesile olmuştur. Tenkit konusu edilen tarihsel bilgilerin/mezhep tasavvurlarının yeniden inşâ edilmeye başladığı bu dönem, mezheplerin tarihsel süreklilik sağlayarak ve toplumsal tabanlarını temin ederek var olma kaygısıyla, retlerin ve kabullerin yeniden değerlendirildiği bir asır olarak görülebilir. İslam düşünce geleneğinin önemli temsilcilerinin mensubu olduğu Eş'arilik bu dönemde tartışmaların odak noktasında olması, daha önceki asırlarda yaşamış olan temsilcilerinin fikirleri ve eserleri üzerinden tenkid edilmesi, Eş'ari bir gelenekten beslenen Tacüddin Sübkî'yi harekete geçirmiş ve böylece Eş'ari düşünce onun gayretleriyle yeni bir form/surette temsil edilmiştir.

Tâcüddin Sübkî:

Tam adı Tâcüddin Ebû Nasr Abdülvehhâb Ali. Abdülkâfi b. Ali b. Temmâm b. Sevvâr b. Süleym Sübkî el-Hazrecî el-Ensârî olan Tâcüddin Sübkî 728/1327 yılında Kahire' de doğmuştur.¹ Ailesi bölgenin köklü ailelerinden olup, ailenin içinden kâdı, hatîb ve müderrisler olmak üzere birçok âlimin yetişmiş olduğu bilinmektedir.² Babası Takıyyüddin Sübkî'nin yanında ilk tahsiline başlayan Tâcüddin Sübkî, babasının Şam kâdılkudâtlığına atanmasıyla (739/1338) Dımaşk'a giderek, dönemin tanınmış âlimlerinden olan Zehebî (ö.748/1348), el-Mizzî(ö.741/1341), Şemsüddin İbnü'n-Nakîb(ö.769/1368) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî(ö.744/1345)'den ders almıştır.³ Parlak zekâsı sayesinde kısa zaman içerisinde fıkıh, hadis, kelim, Arap dili ve edebiyatı alanında icazet alan Sübkî'nin özellikle hadis alanındaki birikimi dikkat çekicidir. Tahsilinin ardından bölgenin önemli hadis medreseleri başta olmak üzere pek çok eğitim kurumunda müderris olarak görev yapmış⁴ ve bu tecrübesinden hareketle eğitim faaliyetlerinin içeriklerini değerlendirdiği, kurumsal teklifler ileri sürdüğü *Muîdü'n-Niam*⁵ adlı eserini de bu dönemde kaleme almıştır.

Sübkî, Şam Nâibi Emir Alâüddin Ali b. Ali el-Mardîni'nin özel kâtibi olarak 754/1353 senesinde göreve başlamış, daha sonra babasının vekili olarak getirildiği kadılık görevine asaleten(756/1355) atanmıştır. Bu görevlerini yanı sıra eğitim faaliyetlerine devam eden Sübkî, yazmış olduğu biyografik tarihi(tabakât), usulü fıkıh, belagat ve hadise dair eserleriyle devrin saygın âlimleri arasına girmiştir. Dönemin çalkantılı siyasi atmosferinde kadılık görevinden birkaç kez alınmış ve tekrar görevine iade olunmuş olan Sübkî, 771/1370 senesinde vebâ hastalığından Dımaşk'ta vefat etmiştir. Birçok eser kaleme alan Sübkî, yazmış olduğu eserlerinde vurguladığı Eş'arilik ile döneminden sonraki süreçte özellikle usûl ve tarihçiliği ile aile fertleri arasında seçkin bir yere sahip olmakla beraber, Şafîiler üzerinde etkili olmuş bir Eş'ari'dir. Bürokratik faaliyetlerinin yanı sıra birçok eser kaleme alan Sübkî'nin eserlerinin bazıları şunlardır:

¹ İbn Kâdı Şuhbe, Tabakâtü's-Şâfiyye, Haydarabad: Dârü'l-Meârif, 1979, c.III, s. 140.; Yusuf İbn Tağrıberdî, el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi, M.Muhammed Emin(Thk), Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, c. VII, ss. 385-386; en-Nücûmu'z-Zâhira fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhira, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992, c. XI, ss.86-87; İbn Hacer Askalanî, ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yani'l-Mieti's-Sâmine, Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1993, c. II s, 425; Celâleddin es- Suyûtî, Hüsnü'l-Muhâdara Fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhira I-II, Kahire; Dârü İhyâi'l- Kütübi'l-Arabiyye, 1968, c. I, ss. 327-328; İbn İmâd el-Hanbelî, Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb, Şuayb el-Arnâud-Mahmud el-Arnâud (Thk.), Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1992, c.VIII, ss.378-380; Bilal Aybakan, "Tâceddin Sübkî", DİA, İstanbul: 2010, c. XXXVIII, s. 11.

² Muhammed es-Sadık Hüseyin, Beytü's-Sübkî Beytü İlmin fi Devleteyi'l-Memâlik, Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Mısri, 1948.

³ İbn Kâdı Şuhbe, Tabakâtü's-Şâfiyye, c. III, s. 140; İbn İmâd el-Hanbelî, Şezerâtü'z-Zeheb, c.VIII, s. 379.

⁴ İbn Kâdı Şuhbe, Tabakâtü's-Şâfiyye, c. III, s. 141.

⁵Tâcüddin Abdülkâfi Sübkî, *Muîdü'n-Niam ve Mübîdü'n-Nikam*, Muhammed Ali Neccâr, Ebû Zeyd Şibli (thk), Kahire: Dârü Kütübi'l-Arabî, 1948.

1- *Cem'u'l-Cevâmi'*: kendinden önce yazılmış fıkıh usulü eserlerinin başarılı bir şekilde özetlendiği kitap, yüzyıllarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.⁶ Kendi eseri hakkında “ bu eser Usûlüddin ve Usulü'l-Fıkıh alanında “ yüzlerce eserden ve özellikle İbn Hacıb'in ve Beyzâvî'nin Minhâc'ından hareketle yazıldığını vurgular.⁷

2- *Men'u'l-Mevâni' an Cem'il-Cevâmi'*: Müellifin daha önce yazmış olduğu Cem'u'l-Cevâmi'nin anlaşılmayan noktalarını izah için yazmış olduğu bir eserdir.⁸

3- *Raf'u'l-Hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*: İbn Hâcib'in usule dair yazmış olduğu Müntehe's-Sûl adlı esere yazmış olduğu şerhtir.⁹

4- *El-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*: Babası tarafından yazılmaya başlanan ve tamamlanamayan eseri ikmâl ederek telif etmiştir.

5- *El-Eşbâh ve'n-Nezâir*: Fıkıhın küllî kaidelerine dair yazdığı bir eserdir.

6- *Mu'îdü'n-Nikam ve Mübidü'n-Nikam*: kendi dönemin sosyal tarihini eğitim ve kurumlar üzerinden ortaya koyduğu, meslek sahiplerinin dikkat etmeleri gereken hususlara temas ettiği bir eserdir.

7- *Es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*: Arapça aslı ile birlikte Türkçe tercümesi de yayınlanmış olan eser, Sübkî'nin Eş'arî-Mâturîdî farklılaşması başta olmak üzere, İmam Mâturîdî'ye atfedilen bu eser üzerinden kelâmî görüşlerini ortaya koyduğu bir eserdir. Sübkî'nin, Mâturîdîliği Hanefilik üzerinden değerlendirmekte olduğu, ihtilaf konularını zikretmekle birlikte daha çok Eş'arîliği Sünniliğin merkeze koymaya çalıştığı görülmektedir.

8- *Tabakâtü'l-Şafiyeti'l-Kübrâ*: Sübkî'nin kelimâ düşüncesi başta olmak üzere, tarih, fıkıh, mezhepler tarihi ve tasavvuf düşüncesi hakkındaki görüşlerini görebileceğimiz en önemli eserdir. Onun Eş'arî düşünce geleneği hakkındaki kanaatleri, Eş'arîlik tasavvurunu ortaya koyduğu bu eser, kendisinin ilk olarak suğra ve vustâ olarak tasarladığı çalışmanın gelişmiş şeklidir.¹⁰

Moğollar Sonrası Eş'arilik:

Eş'arî düşüncenin Memlûk topraklarında hâkim mezhep olma durumu Bağdat'ta ortaya çıkan fitne olaylarından sonra Şam'ın merkezi duruma gelmesi ile meydana çıkmıştır. Ancak Makrîzî'nin ifade ettiği gibi hâkim bir duruma gelmesi hiç de kolay olmamıştır. Özellikle Kuzey Afrika ve Kahire bölgesinde Eş'arîlik, İbn Tumert(ö.524/1130)'in gayretlerinden sonra özellikle Mâlikî mezhebinin bölgede sultanların desteği ile yaygınlaşması bu katkıyı desteklemiştir.¹¹ Kuzey Afrika ve Mısır'ın Fâtımîlerin elinden alınmasının akabinde özellikle Selahaddin Eyyubî, Eş'arî düşüncüyü yaymak için büyük bir çaba göstermiş; yaptırmış olduğu medreselerde ve vakıflarda Ebu'l-Hasen Eş'arî'nin itikadının öğretilmesini şart olarak vakıf

⁶ Sübkî, *Cem'ul-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkıh*, Abdülmün'im Halil İbrahim (Thk.), Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

⁷ Sübkî, *Cem'ul-Cevâmi'*, s. 11.

⁸ Sübkî, *Men'ul-Mevâni' 'an Cem'i'l-Cevâmi'* I-II, Saîd b. Ali Muhammed el-Hımyerî (Thk.), Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1990.

⁹ Sübkî, *Raf'u'l-Hâcib 'an Muhtasari İbn Hâcib* I-IV, Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmecid(Thk.), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.

¹⁰ Eserleri hakkında dah geniş bilgi için bkz. Bilal Aybakan, “Tâceddin Sübkî”, DİA, İstanbul: 2010, c. XXXVIII, ss.12-13

¹¹ Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali; *El-Mevâiz ve'l-İ'tibar bi Zikri'l-Hıttati ve'l-Âsâr*, I-III, Muhammed Zeynuhum- Mediha Eş-Şerkâvi(hzl.), Kahire; Mektebetü'l-Medbûlî, 1998, c. III, s. 390.

senetlerine kaydetmiştir. Bunun sebebi olarak Selahaddin Eyyubî'nin, ders aldığı¹² Kutbuddin Ebu'l-Meâlî en-Nisâbü'rî'nin telif etmiş olduğu Eş'arî akidesini anlatan kasidesini ezberlemiş ve kendi çocuklarına da ezberleten bir Eş'arî olması düşünülebilir.¹³ Kadı olarak atamış olduğu İbn Dirbâs'ın da Eş'arî akideyi benimsemiş olması, halkı bu akideyi benimsemeye yönlendirme hususunda birlikte hareket etmelerini ve başarılı olmalarını sağlamıştır.¹⁴ Bu durum kendi varislerinden sonra hükümdar olan Memlükler döneminde de devam etmiştir. Böylece Eş'arîlik Mısır, Şam, Hicaz ve Yemen olmak üzere Kuzey Afrika'nın batı kısımlarına kadar yayılmıştır.¹⁵

13. yüzyıl içinde Moğolların İslam dünyasını işgal etmesi ve neticesinde İslam tarihinde Müslüman toplumların yaşamış oldukları bu büyük kriz ve etkileri Moğolların İslam dünyasının demografik yapışı başta olmak üzere kültürel, siyasal, iktisadi ve kültürel nizamını altüst eden ilerleyişi, tesirlerini sadece kendi yüzyılında değil, müteselsil bir şekilde sonraki asırlarda da hissettirmiştir. Bu etki mevcut yapıları yıkıp tahrip ederken aynı şekilde hâlihazırdaki kazanımların zihni arka planını oluşturan düşünceleri de etkilemiştir. Yaşanan bu acı tecrübe, toplumun özellikle entelektüelleri/havass içerisinde dini, mezhebi ve felsefi aidiyetlerin sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir. Yaşanılan gerçeklik üzerinden, aidiyetlerin yeniden gözden geçirilmesi çalışmaları her bir aidiyet alanında hissedilmiştir. Gerek fikhî mezhepler gerekse itikadi mezhepler sorgulanmaya, tenkit edilmeye başlanmış ve böylece mevcut krizin sebepleri teşhis edilerek, yeniden yapılanma sürecini şekillendirecek temel dinamikler bulunmaya çalışılmıştır.

Bu bağlamda özellikle hadis ekolünü tarafından dile getirilen kelimeler eleştirileri, muhataplarının ekseriyetini Eş'arî geleneğin temsilcilerinden olması hasebiyle, Eş'arîliğin toplumsal tabanını zayıflatmaya ve İslam düşünce geleneğindeki etkisini görmezden gelerek yani bir paradigmanın kurulması arafesinde görmezden gelinmek gibi bir riskin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu atmosferde Tâcüddin Sübkî, yazmış olduğu eserlerde ve özellikle Tabakâtü'l-Şafiyeti'l-Kübra¹⁶ adlı eserinde Eş'arî düşüncenin temel inanç konuları hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışmış, tarih yazımı esnasında Eş'arî gelenek hakkında oluşturulmaya çalışılan “düzensizlik ve süreksizlik”¹⁷ sorununu aşmaya çalışan bir Eş'arî olarak dikkat çekmiştir.

Yaşanan krizin neticelerinin şekillendirdiği olumsuz havada Eş'arî geleneğin bu süreçte farklı arayışlarında görüleceği yapısal özellikleri barındırmış olduğu görülmektedir. Bu dönem içerisinde dikkat çeken bir gelişme olarak Eş'arî düşünce geleneğinin, Moğollar sonrası Şam ve civarında artmakta olan Doğu Hanefî geleneğinin temsilcileri ile olan ilişkileridir. Semerkant bölgesinde var olan ve göçler sonucu bölgeye gelen Hanefîler'in varlığı ve özellikle iktidarın bu mezhebe olan yakınlığı, bir Eş'arî olarak Sübkî'nin de kayıtsız kalmadığı, Ehl-i Sünnet çatısının geniş bir tabana yayılması hususunda ve hatta muhalif düşünceye karşı ittifak edilecek bir yapı olarak görülmüştür. Memluk Sultanı Baybars'ın dört mezhebin kadılarını eşit kabul etmesi ve atamaların buna göre yapılması, bilgi – iktidar ilişkileri bağlamında yönlendirmelerde bulunmuş ve ileride temas edeceğimiz Eş'arî-Maturidî farklılaşmasını konu edinen eserlerin

¹² Murtezâ Ez-Zebîdî, *Tervîcü'l-Kulûb fî Zikri'l-Mülûki Benî Eyyûb*, Salahaddin el-Müneccid (thk), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Cedîd, 1983, s. 38.

¹³ Makrîzî, *el-Hıtat*, c. III, s. 425; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik ve Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 173.

¹⁴ Makrîzî, *el-Hıtat*, c. III, s. 425.

¹⁵ Makrîzî, *el-Hıtat*, c. III, s. 390, 425.

¹⁶ Sübkî, *Tabakâtü'l-Şafiyeti'l-Kübra I-X*, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Mahmud Muhammed et-Tanâhî (thk), Yy. T.y.

¹⁷ Edward W. Said, *Başlangıçlar Niyet ve Yöntem*, Ferit Burak Aydar (Çev), İstanbul: MetisYay., 2009, s. 26.

yazılmasına, bu iki mezhep mensuplarınca ve özellikle Eş'arilerin Doğu-Hanefî geleneğin eserlerini şerh etme üzerinden yakınlaşma ve ittifak etme gibi bir zemine kaymasına varan gelişmeler sahne olmuştur. Bu gelişmelerin yaşandığı bir atmosferde Tâcüddin Sübkî ve onun görüşleri bir bakıma 14. Yüzyıl Şam bölgesinde Eş'arî düşüncenin serüvenini görmek adına iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Toplumsal Hafıza: Eş'ariliği Şafîlik Üzerinden Konuşmak

İslam düşünce geleneğinde itikadi fırkaların anlaşılması noktasında dikkatleri çeken hususlardan birisi de, bu yapıların varlık alanlarını oluştururken toplumsal hafızanın en canlı olduğu fikhî mezheplere olan ihtiyaçlarıdır. Aslında bunu itikadi mezheplerin fikhî mezhepleri üzerinden anlaşılması gerektiği gibi bir zorunluluğun var olduğunu kabul ederek ortaya koymak zarureti de denebilir. Zira yaşanan tecrübe bunu doğrulamaktadır. Makdisî'nin de ifade ettiği gibi itikadi mezheplerin meşruiyetinin temelini, kendine ekledikleri fikhî mezhepler oluşturmaktadır.¹⁸ Memlükler döneminde dört fikhî mezhebinin otorite olarak kabul edilmesi ve bunun üzerinden sosyal ve dinin yapının şekillenmesi, itikadî düşüncenin de bu yapılar üzerinden yorumlanmasını zorunlu olarak ortaya çıkarmıştır. Aslında bu anlayış özellikle Türk devletlerinde dikkat çeken bir iktidar refleksine de işaret etmektedir. Tarihsel olarak Selçuklu devleti döneminde vezir Nizâmülmülk (ö.485/1092)'ün mezhep politikası da fikhî mezhepleri üzerinden itikadi mezheplerin yorumlandığını göstermektedir. Nizâmülmülk, toplumun düzenini tehdit eden yapıları ve bunlarla mücadeleyi bu yöntem üzerinden tanzim etmiştir. O, Siyâsetnâme'sinde;

“Memuriyeti hep Horosan hâcelerine ve mutasarrıflarına verdim. Zira, onlar Hanefî veya Şafî mezhebindedirler. Bu iki taife Râfîzî, Hâricî ve Bâtınî düşmanlıklar ve Türklere uygundur.”¹⁹

Bu ifadelerinde gösterdiği gibi Selçuklularla başlayan dönemde fikhî mezhepleri ve özellikle Türk devletleri sınırları içinde en çok müntesibi olan Hanefî ve Şafî mezhepleri, fikhî özelliklerinden ziyade, Râfîzî ve Bâtınî grupların karşısında duran fikhî mezhebi olmakla birlikte, itikadî ve siyasi yapının bünyesini de oluşturmuşlardır. Siyasi merkezli bu yaklaşımın da gösterdiği gibi itikadi yapıların sosyolojik olarak fikhî mezhepleri üzerinden toplumsal tabanda meşruiyetini tesis etmesi ve genişletmesi daha kolay bir yol olarak görülmüştür. Bu tarihsel ve toplumsal zorunlukların farkında olan Tâcüddin Sübkî, Eş'arî düşüncesi ve mirasını bu sosyal gerçeklik üzerinden yeniden yorumlamak/olumlamak düşüncesi ile Tabâkat adlı eserini yazmıştır.

Tâcüddin Sübkî, kendisinden evvel²⁰ İbn Asâkir(ö.620/1223)'in İmam Eş'arî'yi merkeze alan ve Eş'arî düşüncenin ilk savunusunu kaleme almış olduğu *Tebyinü Kezibi'l-Müfteri* ve değerini vurgular. Hatta İbn Asâkir'in eserini tahsil etmeyen kimsenin “hakiki anlamda bir Şafî olamayacağını” söylendiğini dile getirir.²¹ Dolayısıyla Eş'arî'nin hayatını konu edinen ve diğer takipçilerinden bahseden bir eser, Şafîlikle eşitlenmiştir. Ancak bu yaklaşımı tarihsel zemine oturtmak içinde halledilmesi gereken diğer bir mesele, İmam Eş'arî'nin hangi fikhî mezhebine mensup olduğu sorusudur. Sübkî, kimi insanların (*ba'zû'n-nâs*) Eş'arî'nin, Mâlikî mezhebine mensup olduğunu dile getirdiklerini hâlbuki gerek İbn Furek ve gerekse Ebu İshak el-İsferâyini'nin de dile getirmiş oldukları gibi bu iddianın doğru olmadığını ve İmam

¹⁸ Makdisi, George; Ortaçağ'da Yüksek Öğretim, Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hasan Tuncay Başoğlu (çev.), İstanbul: Gelenek Yay., 2004, s. 46.

¹⁹ Nizâmü'l-Mülk, Siyâset-Nâme, M. Altan Öymen (Haz.), Ankara: TTK,1999, s. 47,113; F. Mehmet Şeker, Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru, İstanbul: Dergah Yay., 2001, s. 284 vd.

²⁰ Daha önce yazılmış Şafî tabakâtları hakkında vermiş olduğu bilgiler için bkz: Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c. I, s. 216 vd.

²¹ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c. III, s. 352.

Eş'arî'nin Şafî müçtehidî olan Ebu İshak el-Mervezî(ö.340/951)'den Şafîî fikhını öğrendiğini söyler.²² Dolayısıyla Sübkî, Eş'arî düşünceyi Şafîîlik üzerinden temellendirme ve yeniden güncelleme çalışması tarihsel tutarlılığı olan ve geçerliliği sorgulanmayacak bir yaklaşıma dönüştürmeye çalışır. Sübkî, kendisinin bir Şafîî fakihî ve kadısı olmasının yanı sıra, Eş'arî düşüncenin bu şekilde ortaya konmasının nüfus bakımından da bir gerçeklik alanı olduğunu da dile getirmeyi ihmal etmez. Bir mezhebin veya ideolojinin meşruluk kazanmak için başvuracağı argümanlardan biri de kendini “evrenselleştirmesi” ve ölümsüzleştirmesidir.²³ Sübkî bu durumun gayet farkındadır. O, dört mezhebin eşit sayılması noktasında itirazını²⁴ dile getirdiği yerde, İslam coğrafyasının ve özellikle Mısır, Hicaz, Bağdat Horasan, Nişabur Şam, Yemen ve Fars bölgelerinde hâkim olan mezhebin Şafîîlik olduğunu dile getirir.²⁵ Bu ifadeleri ile Eş'arîliği daha geniş coğrafyalarda ve büyük bir toplumsal zemine oturtmak suretiyle güçlendirmeye çalışır. Hatta bu bakış açısı bir mezheple sınırlı kalmaz, Eş'arîliği bütün mezhepleri de içine alacak şekilde genişletir. Bu yaklaşımı kendisinin Maturidî'nin görüşlerini şerh ettiği eserinde:

*“Şurası bir gerçektir ki, imâmımız Ebu'l-Hasen, yolundan hiçbir dindarın ayrılmayacağı bir önder, metodu herkesinkinden üstün ve sünnete bağlı bir imamdır. Onun akidesi üzerinde Şafîîler'in âlimi İbnu Abdisselam'ın, Hanefîler'in âlimi el-Husayrî'nin ve Malikîler'in alimi İbn Hâcib'in dediği gibi-Bütün Şafîî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlerin ileri gelen(alim)leri birleşmişlerdir.”*²⁶

şeklinde dile getirmektedir. Sübkî, günümüzde pek de alışılmamış bir şekilde kadim geleneklerde mevcut olan “kişinin kendisini bir geleneğe dâhil görmesi”²⁷ düşünceinden hareketle Şafîî gelenek içinden itikadî yapıyı temellendirmektedir. Dolayısıyla onun yazdığı Şafîî tabakâtı olduğu kadar Tabakâtü'l-Eş'ariyye olmaya da adaydır.

Tabakâtü's-Şafîyyeti'l-Kübrâ: Zihniyetten Temsile Anlatıyı Savunma

Tabakât geleneği İslam tarihinde önemli bir telif tarzıdır. Genellikle bir sahada tanınmış âlimlerin biyografik künyelerinin anlatıldığı bu telif türünde²⁸ muhaddisler, müfessirler, fakihler, edipler ve şairler olmak üzere belli alanlarda tasnifler dikkate alındığı gibi, vefat tarihlerinin esas kabul edildiği eserler de bulunmaktadır. Tabâkat ya da biyografik sözlükler tarih boyunca araştırmacıların temel kaynaklarından olma özelliğini taşıyan kaynaklar olarak dikkat çekmektedir. Bu kaynak değeri tabakâtların içerdikleri bilgiler kadar, oluşturdukları ilmi ağlar sayesinde lügat anlamın da işaret ettiği gibi bir üst ağ tabakasıyla(selef) mevcut durumda var olanlar(halef) arasındaki bilgi, metod birlikteliğini ya da ayrışmasının görüneceği zengin bir literatür olarak da görülebilir.²⁹ Bu zenginlikle birlikte İslam tarihinde farklı disiplinlere dair oluşturulan bu telif türü, araştırmacılar için bir nimet olduğu kadar bir külfette olabilmekte; kimi kaynakların bildirdiği farklılıklar kafa karışıklığına sebep olabilmektedir.³⁰ Özellikle herkesin kullandığı kimi umumî kaynaklarda verilen bilgilerin, “zümre edebiyatı”³¹ olan diğer eserlerin verdiği bilgiler ile çelişmesi, tartışmaların ortaya çıkmasına da sebep olabilmektedir.

²² Sübkî, Tabakâtü's-Şafîyyeti'l-Kübrâ, c. III, s. 352.

²³ Terry Eagleton, İdeoloji, Muttalip Özcan (Çev), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 85.

²⁴ Sübkî, Tabakâtü's-Şafîyyeti'l-Kübrâ, c. VIII, s. 320

²⁵ Sübkî, Tabakâtü's-Şafîyyeti'l-Kübrâ, c. I, ss. 324-329.

²⁶ Sübkî, Maturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi, Mustafa Saim Yeprem (Çev), TDV.Yay., Ankara:2011, s.51; Tabakâtü's-Şafîyyeti'l-Kübrâ, c. III, s.373.

²⁷ Said, Başlangıçlar, s.26.

²⁸ İsmail Durmuş, “Tabakât”, DİA, İst: 2000, c. XXXIX, s. 288.

²⁹ Es'ad Sâli Teym, İlmü Tabakâtî'l-Muhaddisîn, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994, s. 8.

³⁰ Wadad al-Qadî, “Biographical Dictionaries The Scholars' Alternative History of The Muslim Community” Organizing Knowledge, Gerhard Endresse(edr), Leiden: Brill, 2006, s. 23.

³¹ M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, Orhan Köprülü(hzl.), İstanbul: Akçağ Yay., 2009, s. 29.

Bu farklılaşmanın temelinde, tabakât yazarlarının dini ve fikrî aidiyetlerinin yazmış oldukları eserlerde görülmesinin etkisi olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda Tâcüddin Sübkî, özellikle birçok mezhebin ve fırkanın temsilcilerinin de bahsedildiği umumi tarih biyografisi kategorisine giren Zehebî'nin *Tarihu'l-Kebir*'i³² ve *Siyeri A'alami'n-Nübelâ*³³ adlı eserinde, başta İmam Eş'arî olmak üzere diğer Eş'ariler hakkında vermiş olduğu bilgileri değerlendirmiştir. Sübkî, Zehebi tarafından oluşturulan tarihi bilgiyi, metodik yönden ayrıca bilginin gerçekliği ve tarafsızlık gibi yönlerden de eleştirmiştir. Zira tabakâtlar hiçbir ilim talibinin müstağni kalamayacağı, ebedî saadeti temin eden bilgiyi bize ulaştıran bilgiler mecmuasıdır.³⁴ Bu eserlerden elde edilen bilgiler üzerinden, imamlar hakkında güvensizliği ortaya çıkaran, ya da daha özel olarak Şâfiîler içerisinde Eş'arî düşüncesinden uzaklaşmayı ortaya çıkaran bir eksen kaymasına sebep olmasının önlenmesi gerekmekte olduğunun farkında olan Sübkî *Tabakât*'ını Eş'ariliğin savunulduğu bir yapıya çevirmiştir.

Sübkî, *Tabakât*'ında ilk olarak eleştireceği Eş'ari muhalifleri ve özellikle de Zehebî'yi metodik bir yaklaşımla sınırlamaya çalışır. Tarih ilminin bir alt başlığı olan tabakât yazımına dair kuralları Cerh ve Tadil ilmi sınırları içinde değerlendirir. Eserinin bir bölümünü buna ayırarak, Eş'arileri eleştirenlerin bayraktarı olan Zehebî'nin görüşlerindeki tutarsızlığı her fırsatta dile getirmek suretiyle, Zehebî'nin eserleri üzerinden oluşan/oluşturulan Eşariler hakkındaki anlatı ve algıyı değiştirmeye çalışır. Cerh ve Tadil ilminin zaruri olduğu kadar faydalı bir ilim olduğunu³⁵ ancak genellikle cerhin tadil üzerine mukaddem olduğu şeklinde tercihin aslında doğru olmadığını çünkü bir kişinin imameti ve adaleti sabit olup, müzekkîlerin ve medhedenlerin çok olması bununla beraber cerh edenlerinde az olduğu bir şahısta tadilin cerh zerine mukaddem olması gerektiğini savunur.³⁶ Çünkü medh ve tezkiyenin çok olmasıyla birlikte cerhin bulunmasının sebebi mezhep taassubu veya başka bir hususta olabilir. Sübkî bu gibi durumlarda kişinin adalet yönüyle amel edilmesi gerektiğini söyler.³⁷ Ona göre bazı kusurlarında dolayı iyilikleri ve hakkındaki tezkiyenin sabit olanları cerhi öne alarak değerlendirmek ve böyle bir yaklaşıma kapı açmak, imam kabul ettiğimiz hiçbir imamın kendisine ta'n edilmekten kurtulamaması ve insanların bundan dolayı helak olmasını ortaya çıkaracaktır.³⁸ Sübkî'nin eleştirilmek ve ta'n edilmekten korktuğu imamlar kimlerdir sorusu konunun anlaşılması bakımından önemlidir. Zira tenkide/cerhe konu edilen şahıs ve ya imamların bir birey olarak değil de, bir mezhebin temsilcileri olması, zihniyetlerin bu kişilerin kendileri üzerinden anlaşılmaya çalışılmış olması, yapılmış olan tenkitlerin bağlı oldukları mezhep ve yapıların tenkid edilmesi anlamına geldiği kabul edilmektedir. Sübkî'nin ismini zikretmediği bu imamlar, bizzat mezhep imamları ve özellikle Eş'arî düşüncede imam olarak kabul edilen önder şahsiyetler olduğu anlaşılmaktadır. Aleyhte olan ithamların özellikle kendi döneminden önce kimi imamların/selefin, kendi çağdaşları tarafından bazı eleştirilere maruz kalması³⁹ noktasından başlattığını görebiliriz. Zira ona göre selefin birbirleri/çağdaşları hakkında söyledikleri, hased gibi insani bir durum olup meydana gelmesi noktasından

³² Zehebî, *Târihu'l-İslam ve Zeylühü*, Ömer Abdüsselam Temüdrî (Thk.), Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, c. XXIV, ss. 154-158.

³³ Zehebî, *Siyeri A'alami'n-Nübelâ*, Kahire: Dârü'l-Hadis, c. XI, s. 392.

³⁴ Sehâvî, Muhammed b. Şemsüddin, *el-İ'lân bi't-Tevbih li Men Zemme Ehle't-Târîh*, Salih Ahmed el-'Ilâ(thk.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986, s.49-50.

³⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, c. II, s.9.

³⁶ Cerh ve tadil konusundaki tartışmalar için bkz. Muhammed Tâhir el-Cevâbî, *el-Cürh ve't-Ta'd'il Beyne'l-Müteşeddîdîn ve'l-Müteşâhilîn*, B.y.: Dârü'l-Arabî el-Kitâb, 1997.

³⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, c. II, s. 9.

³⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, c. II, s. 9.

³⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, c. II, s. 12.

mümkündür ve dikkate alınmaz.⁴⁰ Çağdaşlar arasında yaşanan olayları böyle bir yaklaşımla bertaraf etmeyi tercih eden Sübkî, yine cerh ve tadil ilminden hareketle bu eleştirilerde kimi inançların ve inanç farklılaşmasının gözden kaçırılmaması gerektiğini vurgular. Zira cerh eden(cârih) ve cerhedilenin(mecruh) akide noktasında farklılık göstermesi, yapılan tenkidin haklılık yönünü zayıflatmaktadır.⁴¹ İşte bu noktadan itibaren özellikle hocası Zehebî'ye eleştirilerini gündeme getirir. Sübkî'ye göre Zehebî ilim ve diyanette eşi bulunmayan bir âlimdir. Ancak söz konusu onun muhalifleri hakkındaki görüşleri olduğunda durum tersine dönüşür. Sübkî'ye göre onun muhalifleri Ehl-i Te'vîldir. Hatta Zehebi, Sünnilik tasavvurunda aşırılığa gitmiş, ispat mezhebini benimseyerek bu mezhebi benimseyenleri yüceltmış, özellikle Hanbeliler hakkında övgü dolu sözlerde aşırıya gitmiş olduğunu, yine onlardan yanlış anlaşılmaya konu olabilecek meseleleri anlatırken güzel yorumlar ile konuyu kapattığını söyler. Ancak söz konusu tenzih ve te'vîl metodunu benimseyen düşünürler olunca bu kimseler hakkında ve özellikle İmam Eş'ari, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, ve Gazalî hakkında onların iyi yönlerini, vasıflarını anlatmaktan kaçındığını, aleyhlerindeki ifadeleri alıp kullandığını hatta Zehebî'nin bu yaklaşımı kendi çağdaşları(?) içinde aynı şekilde sergilediğini dile getirir.⁴² Bununla birlikte Sübkî, Eş'ari düşünce hakkında önemli olanın düşüncelerden ziyade bir geleneğin en önemli noktasının anlatılar/hikayeler olduğunu, toplumsal hafıza yer eden algının temsil yoluyla veya öyküler/menkıbe ile var olabildiğinin farkındadır. Bu bakımdan Sübkî, Eş'ari düşünce aleyhindeki yaklaşımları teoljik redleri ile değil, yine onların (Zehebî vd.)metodu olan tarihsel bilginin değeri ile eleştirmeye çalışmıştır. Ama bundan daha önemlisi Eş'arî düşüncüyü evrenselleştirme noktasında anlatının farkında olmuş, kimi tarihçiler tarafından zedelenen hikâyeleri tekrar yenileyerek, unutulmuş noktaları ortaya koyarak açıklamaya, güncelleştirmeye çalışmıştır.⁴³ Zira Sübkî'nin yaptığı Eş'arî geleneği kendi içinde yeniden üretmek suretiyle geçerli kılmaktır. Büyük anlatı(meta-narrative) oluşturmanın en önemli hareket noktasını, fikhî anlamda İslam coğrafyanın 14. Yüzyılda en büyük nüfus yoğunluğu kadar, entelektüel zemini geniş olan Şafîlik üzerinden ortaya koyma çabası ve bunu biyografik sözlükler üzerinden denemesi kendi dönemi içinde yeni bir yaklaşım olarak görülebilir. Bunu yaparken sözü uzatmak, farklı münazaraları, mücadeleleri yazmak suretiyle aralardaki boşlukları doldurmak ve böylece söyleyeceklerini metinlerin arasından ifade etme yolunu tercih etmiştir.⁴⁴ Zira satır aralarını okumak Sübkî'ye göre tarihçinin bilmesi gereken en önemli hususlardan birdir.⁴⁵ Onun Zehebi hakkında dedikleri bununla sınırlı değildir. Zira onun amacı, kendi döneminde özellikle tarih ve biyografi alanında muteber ve meşhur olan Zehebî'nin eserlerindeki Eş'ari aleyhtarlığının ortaya çıkaracağı tehlikeyi önlemektir. Sübkî bu amaçla, yazdığı eserin birçok yerinde hocası Zehebî'nin aşırılığa kaçtığını "taassupta öyle ileri noktalara gitti ki, ahirette Müslümanların galip ekseriyetinin ve şeriatı Nebeviyyeyi yüklenen imamların ki çoğu Eş'aridir, Zehebi aleyhinde hasım olacaklarını" söyler.⁴⁶ Sübkî, Eş'arî düşüncenin Zehebî'nin eserlerinde müspet manada anlatılan kısımlarına bile itiraz eder. Çünkü ona göre anlatı kemal noktada ifade edilmezse amaca hizmet etmiş olmaz. Örneğin Zehebî'nin

⁴⁰ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c. II, s.9-10.

⁴¹ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c. II, s. 12

⁴² Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c. II, s. 13.

⁴³ Örneğin Gazalî hakkında 200 sayfa civarında bir biyografi yazmıştır. Bu biyografide en dikkat çeken husus İhya'nın içindeki hadislerin isnad ve metin yönünde incelenmesi noktasıdır. Bkz. Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c. VI, ss. 191-389.

⁴⁴ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c. I, s. 321. Zehebî'nin Şafîî mezhebinin güzelliğini bunun yanı sıra Eş'arî itikadını terk edilmesi gerektiğini anlattığı bir olay için bkz: Zehebî, Tezkiratü'l-Huffâz, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998, c.IV, s. 59 vd.

⁴⁵ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c. II, s. 23.

⁴⁶ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c. II, s.13-14.

Tarih'inde İmam Eş'ari hakkında fazla övücü sözler kullanmamasını ve konu hakkında daha geniş bilgi isteyenleri İbn Asâkir'in *et-Tebyîn*'ine havale etmesini bile yadırgar.⁴⁷ Zira taraftar olan bir kişinin kendi imamı hakkındaki sözlerinden daha çok, Zehebî gibi muhalif fikirleri olduğu bilenen bir hasmın övgüsü daha etkileyici olacaktır. Ancak bu ihtimalin gerçekleşmeyeceğinin farkında olan Sübkî, Eş'ariler aleyhine olan mevcut durumu dengelemek için farklı bir yaklaşım ortaya koyarak, Zehebî'nin övdüğü Hanbeliler ve haklarında ta'n ve zemm ifadelerde bulunduğu Eş'ariler hakkındaki sözlerine itimat etmemek gerektiğini söyler.⁴⁸

Sübkî'nin bu eleştirileri esnasında muhatap kabul ettiği Şafîiler'e de bazı itirazlarda bulunmaktadır. Özellikle Eş'ari muhalifleri tarafından ilmi kelamın ve kelamcılarının yerilmesi noktasında dile getirilen bazı iddiaların asılsız olduğunu ispatlamaya çalışır. Özellikle İmamü'l-Haremeyn ve Fahrüddin er-Râzî'nin ölüm döşeğinde iken kelam ilmi meşgul olduklarından duydukları pişmanlıkları ifade eden sözleri değerlendiren Sübkî, buna şiddetle karşı çıkar. Zira Ehl-i Sünnet'in önemli temsilcileri hakkında "sözlerinden dönmüşlerdir" gibi bir iddianın⁴⁹ yanlış olduğunun üzerinde ısrarla durur.⁵⁰ Onun bu yaklaşımı savunma refleksi ile açıklanabilir olsa da asıl konu meşruiyet ve itibarın kaybedilmesini engellemektir. Zira kaynakların Eş'ari gelenek içerisinde var olduğunu imâ ettikleri paradoksların ortadan kaldırılması zorunlu bir eylemdir.

Sübkî'nin Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ isimli eserinde ortaya koymaya çalıştığı şey, başta Zehebî gibi otoritelerin biyografik sözlükler üzerinden zedeleyerek Cehmiyye fırkasıyla eşdeğer bir duruma⁵¹ indirgemeye çalıştıkları Eş'ari düşüncüyü, yine aynı metotla yaşam hikâyeleri üzerinden düzelterek, kimi âlimlerin ve özellikle Eş'arîlerin bilinmeyen noktalarını öne çıkarmak suretiyle yeniden inşâ etmektir. Zira geçmişin savunulması teselsülen kendi meşruiyet alanını da oluşturmanın⁵² diğer bir yöntemidir ve Sübkî bununla selef⁵³ üzerinden oluşmuş kendi kimliğine savunmaktadır.

Eş'arî Kelamının Temsili

Sübkî, bir kadı olarak bürokratik görevlerin verdiği tecrübeye dayanarak toplumsal hayatın pratiklerine dair birçok konuda edindiği bilginin yanı sıra akâid konularına olan yetkinliği ile dikkat çekmektedir. Özellikle yazmış olduğu eserlerinde gözlerden kaçmayan bu hususun yanı sıra Eş'arî geleneğin temsil fikrinde ayrı bir hassasiyeti olan Sübkî, kelam konularını eserlerinde daimi olarak anlatmaya çalıştığı görülmektedir. Bu bağlamda Tabakât başta olmak üzere diğer kitaplarında bunu görmek mümkündür. Tabakât kitabında temas ettiği bazı kelama konuları şunlardır.

İman ve mahiyeti tartışmaları: eserin birinci cildi nerdeyse tamamen bu konuya adanmıştır. Hüsüyle iman ve amelin imandan bir cüz olup olmaması hakkında geniş tartışmalara, bu tartışmaların delillerine uzunca yer vermektedir.⁵⁴ İmanın itikad ve ikrar yönü delilleri⁵⁵ uzun uzun değerlendirir. Bununla birlikte imanın ikrar ile birlikte olduğunu

⁴⁷ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c. III, s. 353; Zehebî, Târihu'l-İslam c. XXIV, ss. 154-158.

⁴⁸ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c. II, s. 25.

⁴⁹ Makdisi, Ortaçağ'da Yüksek Öğretim, "İslam Dini Tarihinde Eş'arî ve Eş'arîler" s. 73.

⁵⁰ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c. VI, s. 144-145.

⁵¹ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c. II, s. 119.

⁵² Recep Şentürk, Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı 610-1505, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, s.102.

⁵³ Sübkî, kendi döneminde yaşayan ulemayı zihniyetleri üzerinden değerlendirdiği başak bir eserinde bir grubun selef ve onların akidelerine dair ileir geri konuştuğunu özellikle Eş'arîlerin değerleirini düşürmeye çalıştıklarını söyler. Bu yaklaşımı delilendirdiği noktada örnek yine hocası Zehebî olacaktır. Bkz. Sübkî, Muîdü'n-Niam ve Mübîdü'n-Nikam, s. 87 vd.

⁵⁴ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c.I, s.44 vd.; 126-217

⁵⁵ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, c.I, s. 40, 60,

açıklamak için tarihi rivayetleri de kullanır.⁵⁶ Bu rivayetleri zikrederken İbn Hazm'ın da Eşariler hakkındaki görüşlerini zikrederek açıklamalarda bulunur. İmanın sadece tasdik olduğunu söyleyenlerin sözlerinin anlaşılmadığını, İbn Hazm'ın da aynı hataya düşerek bu yanlış kanaatin peşinden giderek bilmediği bir konuda hataya düşen iman ve İslam arasındaki farkı bilmeyen cüretkâr bir kişi ya da her vesileyle Eş'arîler'e saldırmayı şiar edinmiş bir kimse olduğunu zikreder.⁵⁷ İman hakkında Kerrâmiyye, Küllâbiyye, Mu'tezile, Cehmiyye Ashabü'l-Hadis'in görüşlerini zikrettikten sonra, kendi mezhebini açıklar, ona göre İmam Eş'arî, Bakillânî olmak üzere mezhebin önderleri imanı kalbin tasdiki olarak kabul etmişlerdir. Bununla birlikte lisan ve amel hakkında seleften gelen rivayetleri de ayrıca değerlendirir.⁵⁸ Seleften amele dair zikredilen tartışmalarda "amel" taatleri değil belki kaçınılması gereken hususları ifade eden bir kavramdır"⁵⁹ şeklinde yorumlayarak, "amel" in farzları ve mirleri yapmak anlamında olmadığı, yasaklardan kaçınmak olduğu dolayısıyla, amelin kaçınmak manasına gelmesi, iamanın tasdik ve ikrar olduğunun delili olarak kabul eder. İman tanımında zikredilen "amel" kavramı da kâmil imanı anlatmak için zikredildiği gibi Sübkî'nin kendi kanaati selefin bu anlayışı İman ve İslam'ın bir kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁰ Sübkî, bu konu hakkında tali durumda olan, imanın mahiyeti, imanda istisnâ, iman ve meşîet-i İlâhî, imanın artması- eksilmesi ve mukallidin imanı gibi konuları da eserlerinde inceler.⁶¹

Sübkî, Eş'arî düşüncüyü anlatmakta eserinde uygulamaya çalıştığı tarihin şahitliği yöntemini özellikle Eş'arîler ve Hanbeliler arasındaki tartışmaları anlatmak suretiyle ortaya koymaya çalışır. Bununla birlikte onun eserlerinde dikkat çeken husus fıkıh mezhepleri üzerinden Eş'arî düşüncüyü ortaya koymaya çalışması, Eş'arîliği çatı bir kavram olarak bütün mezhepleri kapsayan ve belki de Ehl-i Sünnet kavramını Eşarilik ile eşitlemeye çalışmasıdır. Örneğin eserlerinde görüleceği gibi Hanefî olan Tahavî üzerinden bu konuyu temellendirmeye çalışır. Ona göre dört fıkıh mezhebinin mensuplarını tamamına yakını Tahavî akidesini kabul etmektedir. Tahavî akidesi üç mesele haricinde Eş'arî düşüncenin aynısıdır. Dolayısıyla Tahavî akidesinin kabulü aslında Eş'arî düşüncenin de geçerli olduğunun, insanlar fakında olmasa bile aslında Eş'arî düşüncüyü benimsemiş olduklarının bir göstergesidir. Sübkî'nin bu mezhebe tabi olanlar içerisinde gelecek olan muhtemel itirazları ise farklı bir yolla açıklamayı tercih ettiği görülmektedir. Ona göre Tahavî akidesini(Eş'arî) kabul etmeyenlerin, bu görüşten uzaklaşan ve bu itikattan kopan hareketleri, Hanefiler içerisinde olması durumunda bu kişilerin Mutezile mezhebine meylettiklerini, Şafiileri içerisinde böyle bir grubun olması durumunda ya Mücessime ya da Mutezile olduklarını, Hanbeliler için durumun daha farklı olduğunu genelde Eş'arî itikadını benimsediklerini ancak bu mezhebin içinden Mücessime'ye kayanların da çok olduğunu vurgular. Mâlikiler hakkında ise neredeyse onlardan hiçbir kimsenin Eş'arî düşünceden ayrılmadığını söyler.⁶² Sübkî'nin, Tahavî akidesiyle eşitlediği ve bir çatı kavrama/inanca çevirdiği Eş'arî düşüncenin dışına çıkmayı itizal, teşbih ve tecsîm gibi, İslam toplumunun hafızasında hiçte iyi kanaatlerin bulunmadığı düşüncelerle eşdeğer kabul etmesi dikkat çekici bir husustur. Ancak Sübkî bu yaklaşımları, toplumsal hafızada pekiştirme noktasında yeterli görmez. O, Eş'arî düşüncenin evrenselleşmesi için, meşruiyet problemini

⁵⁶ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ, c.I, s. 89 vd.

⁵⁷ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ, c.I, s. 90-91.

⁵⁸ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ, c.I, s. 98-99.

⁵⁹ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ, c.I, s. 98; Sübkî, es-Seyfü'l-Meşhûr fi Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr, s. 35 vd.

⁶⁰ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ, c.I, s. 102.

⁶¹ Sübkî, Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ, c.II, s. 217; c.III, s.383,385,418;c. IV, s.259; c.V, 68; c.VI, s.242-251; c.VIII, 308; Sübkî, Cem'ul-Cevâmi', s. 123.

⁶² Sübkî, Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ, c. III, s. 373 vd; Muîdü'n-Niam ve Mübîdü'n-Nikam, s.75.

değerlendirdiği ‘ölçek’i değiştirmeye ve böylece mikro alanlardan makro alanlara çıkmayı düşünmüş böylece Eş’ariliğin görünmeyen bağlantılarını açığa çıkarmaya⁶³ çalışmıştır. Bunu temin etmek içinde Eş’ariliği, toplum tabakaları arasında en geçişken kavram ve anlayışların görülebileceği tasavvuf üzerinden de değerlendirmeyi ihmal etmemiştir.

Eş’ariliğin Tasavvufi Zemin üzerinden Güçlendirilmesi

Tâcüddin Sübkî, tasavvufi eğilimlerin Eş’arî düşünce geleneğindeki etkisinin farkında olan bir düşünür olarak, bu toplumsal meşruiyet alanını daha da güçlendirmeye çalışmıştır. Sübkî, Eş’ariliği bu bağlamda başta İmam Eş’arî üzerinden değerlendirmeye çalışır. İmam Eş’arî’nin feraset sahibi olup, kalbin hallerine vakıf olduğunu, onun kelim ve diğer ilimlerde olduğu gibi tasavvuf ilminde de “seyyid” olduğunu dile getirir.⁶⁴ Eş’arî düşüncenin tasavvuf akımlarıyla olan alakasını, mezhebin bu yaklaşımını Eş’arî’nin takipçilerinden İbn Furek(ö.406/1015) ve eserlerinde görmek mümkündür.⁶⁵ Kaynaklarda onun zühd ve takva derecelerine ulaşmış bir sufi olduğunu; birçok sufi ile birlikte bulunduğunu zikreder.⁶⁶ Öğrencilerinden olan Abdülkerim el-Kuşeyrî, İbn Furek’i sufi olarak kabul eder ve onun tasavvufî görüşlerinden bahseder. Onu ayrıca tasavvufi terimlere dair el-*İbâne*⁶⁷ isimli eser yazması da bu yaklaşımın en güzel örneklerindedir. İlk hocası ve aynı zamanda babası Takıyyüddin Sübkî’nin de Şazelî tarikatına müntesip olması⁶⁸, yine “İmam” diye bahsettiği babasının vasiyetinde de kendisine tasavvuf önderlerinin yolundan gitmesini tavsiye etmesi göz önünde bulundurulduğunda bu etki daha net anlaşılabilir.⁶⁹ Eş’arî düşünceninim tasavvufi yapıya olan bu yakınlığı dönemin birçok Hanefî-Maturîdî fakihine nazaran daha kuvvetlidir.⁷⁰ İyi bir gözlemci olan Sübkî bu durumun farkında olarak, toplumun tasavvufa olan meylini de kendi inancı ekseninde değerlendirmeye çalışır. Memlûkler döneminde Hanefî-Maturîdî düşüncenin iktidarında desteği ile güçlenmesi karşısında Sübkî Eş’arî düşüncüyü tasavvufi zemin üzerinden desteklemesi hem kendi düşence geleneğinin ontik doğasına uygun olmakla kalmamış aynı zamanda itikadi yapının tutarlı olmasını ve böylece kendi içinde güncellenebilmesini temin etmiştir. Sübkî, döneminde şeriatın zahirine gayet iyi bir şekilde riayet eden özellikle Türklerden bir fukaha sınıfının olduğunu, bu sınıfın sufileri ağır şekilde eleştirdiklerini söyler. Sübkî’nin ifadelerinden onun bu durumdan rahatsız olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Bu sadece ailesi ve kendisinin sufi bir meşrebe aidiyetinden ziyade, Eş’arî düşüncenin geleneksel yapısını da zedeleyecek bir yaklaşım olarak gördüğü içindir. Bunun yanlışlığını Sübkî ilk olarak tasavvuf geleneğini nasıl değerlendirdiğini ortaya koymak suretiyle açıklar. Ona göre sufilerin sözleri açıkça bir suça dönüşmedikçe, yapmış oldukları sema ve diğer uygulamalarını tenkit etmek uygun değildir. Ona göre her bir zümrenin durumu ve düşüncesi kendi içinde değerlendirilmelidir. Şeriatın zıddına olan sözlerini mümkün olduğu kadar güzel bir yoruma tabi tutmalıdır. Geçmiş hakkında iyi kanaatler mevcut olan bir sufi hakkında ise sözlerinin yanlış anlaşılabilme ihtimalinden hareketle var olan kanaatin terk edilmemesi gerekir. Sübkî bu yaklaşımı ve zihniyeti pratik olarak algı dünyasına hitap edecek şekle çevirmeyi de ihmal etmez. Zira pratik olarak anlatılamayan anlamların, zihniyet olarak yaşama ihtimalinin zayıflığının farkındadır. O tasavvufî gerçekliği inşa ederken özellikle

⁶³ Paul Ricoeur, Hafıza, Tarih, Unutuş, M.Emin Özcan(Çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s. 238.

⁶⁴ Sübkî, Tabakâtü’ş-Şafiiyyeti’l-Kübrâ, c. III, s. 250-251.

⁶⁵ Sübkî, Tabakâtü’ş-Şafiiyyeti’l-Kübrâ, c. IV, ss.127-136.

⁶⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Furek”, DİA,İst.:1999, c.XIX, s. 496.

⁶⁷ İbn Fûrek, Ebû Bekir M. b. Hasan, el-İbâne an Turuki’l-l-Kâsîdîn, Ahmet Yıldırım-Abdülgaflar Aslan(Çev.),İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı., 2014.

⁶⁸ Sübkî, Tabakâtü’ş-Şafiiyyeti’l-Kübrâ, c.IX, s. 23 vd.

⁶⁹ Sübkî, Takıyyüddin Ali b. Abdülkâfi, Vasıyyetü Takıyyiddin Sübkî li Veleddihi Muhammed, Nazzâm Muhammed Salih Yakubî(hzl.) Cidde: Dârü’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 2000, s.16.

⁷⁰ Kalaycı, Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Maturidilik İlişkisi, s. 218.

Hanefî olduklarını söylediği muhataplarına “Birçok kez, sufileri tenkit eden fakihlerin Allah tarafından helak edildiklerini, sonlarının hiçte iyi olmadığını ve özellikle sufilerle dalga geçen Türklerden hiç kimsenin bu kötü sondan kurtulamadığını tecrübe ettik” demeyi ihmal etmez.⁷¹ Bu yaklaşım Sübkî’nin kendi hakikatini, Moğollar sonrası artan göçler ile toplumda güçlenmesinin yanı sıra özellikle iktidarın siyasal desteğini de almayı başaran Hanefî-Maturîdilere karşı, toplumsal zeminin tasavvuf boyutunda karşı koruma ile Eş’arî geleneği daha geniş bir zeminde savunmaya çalışması olarak görmek mümkündür.

Sonuç

14. yüzyılda yaşamış olan Tâcüddin Sübkî, Moğollar sonrası İslam düşünce geleneğinin Doğu’dan Batı’ya taşındığı ve kavuştuğu bir merkez olan Şam’da yaşamış bir Eş’arîdir. Sübkî’nin yaşadığı yüzyıl, İslam düşünce mirasının yeniden yorumlandığı, özellikle Sünnî paradigmanın gelişmeye başlayan Zâhirilik ve muhafazakâr tutumdan bir nazariyye olmaya doğru ivme kazanmış olan Selefîyye karşısında kendi geleneği ile hesaplaşmalarının ortaya konduğu bir dönemdir. Böyle bir atmosferde Tâcüddin Sübkî, kendi meşruiyet alanını da temin etmiş olan Eş’arî geleneği, yeniden inşa etmeye çalışmış ve böylece kendine göre flulaşmaya başlamış olan Ehl-i sünnet kavramını Eş’ari düşünce merkezli bir yoruma tabi tutarak güncellemeye çalışmıştır. Eş’arî düşüncenin kendi otantik yapısını ortaya koyarken kısmen de olsa tepkisel refleks ile hareket eden Sübkî, özellikle kendi çağındaki muhataplarına karşı, Eş’arî geleneği anlatırken takip ettiği yöntem ile farklılaşmaktadır. O, Eş’arî düşüncenin tenkit edildiği konuları reddiye yazarak cevaplamaktan ziyade metodolojik bir yaklaşım ortaya koyarak tarih düşüncesi üzerinden eleştirmeyi tercih etmiştir. Sübkî, biyografik sözlüklerin kendisinden sonraki yüzyıllarda sosyokültürel ağ üzerindeki müspet ve menfi yöndeki etkilerin farkında olarak, Eş’ari biyografilerini yeniden ortaya koymaya çalışmıştır. Onun özellikle Tabakât’ında zikrettiği ilim erbabı arasındaki tartışmalar, mücadeleler, belli konular hakkındaki farklı rivayetler ya da anekdotlar, tarihi olaylar ve özellikle menkıbevi anlatılarla kurmuş olduğu zihniyetler tarihi sahnesinde vurguladığı, İslam düşünce tarihinde ve bu mirasın kendi yüzyılına ulaşmasında etkili olduğunu göstermeye çalıştığı karakterler/biyografiler Eşarî Şâfiiler’dir. Bu bağlamda Sübkî, Eş’arî düşüncüyü merkeze aldığı Sünnilik algısından uzaklaşmalar ve kopmaların önüne geçmeye çalışmış ayrıca kendinden önce var olan üst-rivayet geleneğini revize ederek farklı bir bakış ile inşa etmiştir. Sübkî’nin hem teorik hem de ortaya koyduğu eserlerinde pratiğe döktüğü bu yaklaşımı ve üslubu, daha sonraki yüzyıllarda eleştirmenlerin/muhaliflerin kendi geleneğinin temsilcileri hakkındaki kanaatlerini olumlu yönde etkilemeyi hedeflemiş olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece Sübkî, geleneksel reddiye türü bir yazım içine girmemiş, büyük anlatının(Eş’arîlik) serüvenini bizzat insan, mekân ve zaman boyutuyla yani tarih üzerinden ortaya koymuştur. Bu açıdan bakıldığında Tâcüddin Sübkî, İslam tarihinin en büyük krizlerinden birinin hemen peşinde Eş’arî geleneği yeniden üreten, düzenleyen, böylece sistem ve mekanizma kurmaya çalışmış bir düşünür olarak dikkat çekmektedir.

Kaynaklar

Askalanî, İbn Hacer; ed-Dürerü’l-Kâmine fi A’yani’l-Miesti’s-Sâmine I-IV, Beyrut: Dârü’l-Ceyl, 1993.

Aybakan, Bilal; “Tâceddin Sübkî”, DİA, İstanbul: 2010, c. 38, ss.11-13.

Muhammed Tâhir el-Cevâbî, el-Cürh ve’t-Ta’d’il Beyne’l-Müteşeddîdîn ve’l-Mütesâhilîn, B.y.: Dârü’l-Arabî el-Kitâb, 1997.

⁷¹ Sübkî, Muîdü’n-Niam ve Mübidü’n-Nikam, s. 88.

- Durmuş, İsmail; “Tabakât”, DİA, İst: 2000, c.39, ss. 288-290.
- Eagleton, Terry; İdeoloji, Muttalip Özcan(Çev), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Hüseyn, Muhammed es-Sadık; Beytü’s-Sübki Beytü İlmin fî Devleteyi’l-Memâlik, Kahire: Dârü’l-Kâtibi’l-Mısri, 1948.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir M. b. Hasan; el-İbâne an Turuki’l-l-Kâsîdîn, Ahmet Yıldırım-Abdülgaffar Aslan(Çev.),İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı., 2014.
- İbn İmâd el-Hanbelî; Şezerâtü’z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb I-XV, Şuayb el-Arnâud-Mahmud el-Arnâud (Thk.), Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1992.
- İbn Kâdı Şuhbe; Tabakâtü’ş-Şâfiyye I-IV, Haydarabad: Dârü’l-Meârif, 1979.
- İbn Tağrıberdî Yusuf.;el-Menhelü’s-Sâfi ve’l-Müstevfi ba’de’l-Vâfi I-XV, M.Muhammed Emin(Thk), Kahire: el-Heyetü’l-Mısriyye.
- İbn Tağrıberdî, en-Nücûmu’z-Zâhira fî Mülûki Mısır ve’l-Kâhira I-XVI, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992.
- Kalaycı, Mehmet ;*Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Karadaş, Cafer; “Tâceddin Sübkî”, DİA, İstanbul: 2010, c. 38, ss.13-14.
- Köprülü, M. Fuad; Türk Edebiyatı Tarihi, Orhan Köprülü(hzl.), İstanbul: Akçağ Yay., 2009.
- Makdisi, George; Ortaçağ’da Yüksek Öğretim, Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hasan Tuncay Başoğlu (çev.), İstanbul: Gelenek Yay., 2004.
- Makrizî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali; El-Mevâiz ve’l-İ’tibar bi Zikri’l-Hıttati ve’l-Âsâr, I-III, Muhammed Zeynuhum- Mediha Eş-Şerkâvi(hzl.), Kahire; Mektebetü’l-Medbûlî, 1998.
- Nizâmü’l-Mülk; *Siyâset-Nâme*, M. Altan Öymen (Haz.), Ankara: TTK,1999.
- Ricoeur, Paul; Hafıza, Tarih, Unutuş, M.Emin Özcan(Çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Said, Edward W.; Başlangıçlar Niyet ve Yöntem, Ferit Burak Aydar(Çev), İstanbul: MetisYay., 2009.
- Sehâvî, Muhammed b. Şemsüddin; el-İ’lân bi’t-Tevbîh li Men Zemme Ehle’t-Târîh, Salih Ahmed el-’İlâ(thk.), Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986.
- Suyûtî,Celâleddin; Hüsnü’l-Muhâdara Fî Târîhi Mısır ve’l-Kâhira I-II, Kahire; Dârü İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1968.
- Sübki, Tâcüddin Abdülkâfi; Cem’ul-Cevâmi’ fî Usûli’l-Fıkh, Abdülmün’im Halil İbrahim (Thk.), Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
-; Mâturîdî’nin Akîde Risalesi ve Şerhi, Mustafa Saim Yeprem(Çev), TDV.Yayı., Ankara:2011.
-; Men’ul-Mevâni’ ‘an Cem’i’l-Cevâmi’ I-II, Saîd b. Ali Muhammed el-Hımyerî (Thk), Mekke: Câmîatü Ümmi’l-Kurâ, 1990.
-; Raf’u’l-Hâcib ‘an Muhtasarı İbn Hâcib I-IV, Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmecid(Thk.), Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1999.
-; *Tabakâtü’l-Şâfiyyeti’l-Kübra I-X*, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Mahmud Muhammed et-Tanâhî (thk), Yy. T.y.
-; *Muîdü’n-Niam ve Mübîdü’n-Nikam*, Muhammed Ali Neccâr, Ebû Zeyd Şibli (thk), Kahire: Dârü Kütübi’l-Arabî, 1948.
- Sübki, Takıyyüddin Ali b. Abdülkâfi; *Vasıyyetü Takıyyiddin Sübkî li Veledihi Muhammed*, Nazzâm Muhammed Salih Yakubî(hzl.) Cidde: Dârü’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 2000.
- Şeker, F. Mehmet ; *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, İstanbul: Dergah Yay., 2001.
- Şentürk, Recep; Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı 610-1505, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Teym, Es’ad Sâli; İlmü Tabakâti’l-Muhaddisîn,Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1994.

Wadad al-Qadî ;“Biographical Dictionaries The Scholars’ Alternative History of The Muslim Community” Organizing Knowledge, Gerhard Endresse(edr), Leiden: Brill, 2006 ss. 23-75.
Yavuz, Yusuf Şevki; “İbn Furek”, DİA,İst.:1999, c.19, ss.495-498.
Zebîdî, Murtezâ; *Tervîcû ’l-Kulûb fî Zikri ’l-Mülûki Benî Eyyûb*, Salahaddin el-Müneccid (thk), Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-Cedîd, 1983.
Zehebî, Ebû Abdilâh Şemsüddin; *Târihu’l-İslâm ve Zeylühü I-LII*, Ömer Abdüsselam Tedmürî(Thk.), Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-Arabî, 1992.(2. Baskı)
.....; *Siyeri A’lami’n-Nübelâ I-XVIII*, Kahire: Dârü’l-Hadis, 2006.
.....; *Tezkiratü’l-Huffâz I-IV*, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye,1998.

BİRİNCİ OTURUM

(4 Mayıs 2018 Cuma)

RÂZÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet KUBAT

Dr. Öğr. Ü. Hakan ÇOŞAR-Dr. Öğr. Ü. Yaşar ÜNAL
Eş'arî Kelamında Felsefe-kelam İlişkisi: Seyfeddin Amidî Örneği

Dr. Öğr. Ü. Ahmet Rifat GÜZEY
Osmanlı Tarihinde Maturîdî-Eş'arî İhtilafı

EŞ'ARİLİK BAĞLAMINDA İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE FELSEFÎ KELAM

GELENEĞİ: SEYFEDDİN ÂMİDÎ ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Ü. Hakan ÇOŞAR - Dr. Öğr. Ü. Yaşar ÜNAL***

GİRİŞ

Müslümanlar, Peygamberimizin vefatından sonra, fetihlerle coğrafyanın genişlemesi sonucu, farklı kültür, inanç, fikir ve felsefî sistemlerle karşılaştılar. Bu karşılaşmanın şüphesiz en kayda değer olanlardan biri de Antik Yunan ve Helenistik felsefe ile olan karşılaşmadır. İslam dünyasında miladi VIII. asırda başlayan felsefî tercüme hareketi neticesinde, Müslümanlar, Arapçaya aktarılan Antik Yunan ve Helenistik felsefî miras ile kendi inanç ve kültürlerini mezcederek İslam felsefesi dediğimiz akımı oluşturmuşlardır. İslam coğrafyasına ait felsefî bir sistem kuran Farabi ve İbn Sina başta olmak üzere büyük filozoflar yetişmiştir. Felsefenin İslam Dünyasında zirveye çıktığı 10. ve 11.asırlarda, Gazzâlî(ö.1111)'nin felsefecileri tenkidi ile başlayan süreçte ise İslam düşüncesinin iki önemli geleneği olan kelam ve felsefe yeni bir senteze doğru yol almaya başlamıştır. Felsefî kelam geleneği olarak ifade edebileceğimiz bu düşünce ekolünün en önemli siması Fahreddin Râzî(ö.1207)'dir.Felsefî kelam geleneğinin oluşma süreci şüphesiz Râzî'den önce başlamaktadır. Eş'arî(ö.935) ve onun takipçileri Bâkillânî, Cüveynî bu geleneğin oluşum sürecinin önemli şahsiyetleridir. Râzî ile sistemleşmeye başlayan ve bir ekol olarak belirginleşen Felsefî Kelamın Râzî'den sonra en önemli ve en büyük temsilcilerinden birisideSeyfeddin Âmidî'dir.

Asıl adı Ali b. Muhammed b. Salim el-Sağlebî veya et-Tağlebî olan Seyfeddin Âmidî (1156-1233) XII. Yüzyılın ikinci yarısı ile XIII. Yüzyılın ilk yarısında yaşamış olup, devrinin en meşhur ilim adamlarındandır. Âmidî'nin etkisi ve şöhreti sadece kendi dönemi ile sınırlı olmayıp sonraki dönemlerde de caridir. Şüphesiz, onun İslam düşüncesi içerisindeki bu önemli mevkiinin sebebi, eserlerinin sistematikliği ve muhteva bakımından zenginliğidir. Bu nedenle de kitapları özellikle de Kelam ve Fıkıh Usulu alanında temel başvuru kaynakları arasında olagelmıştır. Ayrıca onun Mantık ve Felsefe çalışmaları da aynı sistematikliğe ve içerik zenginliğine sahiptir. Esasında o, bu sahalardaki kitapları ile İbn Sina'nın en önemli yorumcularından birisi olarak gösterilebilir.

FELSEFÎ KELAM GELENEĞİ

Kelâm ilmi başlangıçta nasların yorumundan hareketle oluşturulmuş olan inanç sistemini(Amentü) savunan bir ilim iken, müteahhirin döneminde felsefenin de etkisiyle nasların belirleyici özelliği ikinci plana itilerek akıl ve tecrübe ile ortaya konan tabiat ve özellikle metafizik konuları devreye girmiştir. Böylece kelâm ilmi nasları tefsir, tevil ve tasdik eden bir ilim olma özelliğini genişleterek felsefî konular ekseninde söz söyleyen bir disiplin haline dönüşmüştür.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra İslam'ın ilk nesil temsilcileri olan sahabiler ve ilk dönem âlimleri,"fıkıh" kavramıyla Kur'an ve sünneti anlamayı, hakkında nass bulunmayan konularda dinin genel esas ve maksatlarına göre hükümler koymayı, ortaya çıkan problemlere akıl yürüterek çözümler üretmeyi, kısacası bir anlama yöntemine sahip olmayı kastediyorlardı. Emevîler'in son dönemlerine doğru fethedilen topraklarda yaşayan Hıristiyan, Yahudi, Mecusi ve Dehriyeler'den bir kısmı ya Müslüman olmamış ya da Müslüman oldukları halde henüz eski din ve kültürlerinin etkisinden kurtulamadıkları için İslam'ı anlamakta zorlanıyorlardı. Bu sebeple de kader, halku'l-Kur'an, ilahi sıfatlar, rü'yettullah gibi itikadî konuları tartışıyorlardı.

* Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

** Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Şüphesiz ki Kelamcıların, Mekke ve Medine'de oturanlara yaptıkları gibi ayet ve hadis okuyarak bu insanları ikna etmeleri zordu, İşte bu şartlar, söz konusu topraklarda hizmet veren Müslüman âlimleri, özellikle de Mutezileyi muhataplarının yöntemleriyle silahlanmaya zorladı, Çünkü onların şüphelerini ancak bu yolla giderebileceklerini düşünüyorlardı. Bu yöntemin temelinde ise her iki tarafın da ortak paydası olan akıl ve akla dayalı olarak ortaya çıkan metodoloji yer alıyordu. Böylece Akaid ilmî denebilecek ilk dönemden sarfı nazar edersek, günümüzdeki anlamda Kelâm, Mutezile'nin elinde vücut buldu. Akımın öncü isimleri, Vasıl b. Ata, (ö.131 / 748), Ebu'l-Huzeyl (ö. 226 / 840) ve İbrahim en-Nazzâm (ö.232 / 845)'dir. Paralel görüşlere sahip ilk kelamcılardan diğerleri, Câhız (ö.255 / 869), el-Cübbâî (235 / 849) ve Ebu Haşim'dir (ö. 247 / 862).

Abbasîlerin iktidara gelmesinden sonra siyasi merkez Şam'dan Bağdat'a taşındı. Şam'da Hristiyan, Yahudi ve filozofların etkisi söz konusu iken yeni merkezde İran, Hint ve doğu hermetizmi devreye girdi. Böylece Şam, Bağdat ve Mısır gibi merkezlerde büyük kütüphaneler kuruldu, dinî ve felsefî birçok mezhep ve ekol ortaya çıktı. Abbasiler bir taraftan hermetizm bir taraftan da zındıklık tehlikelerine karşı en etkili silah olarak mantık ve cedel yöntemini görüp bu yöntemi kullanan Mu'tezililer'i desteklediler. Me'mun halife olunca Süryani mütercimlerin desteğiyle Bizans'tan getirttiği felsefe, geometri, aritmetik ve tıbbı dair birçok eseri tercüme ettirdi. Selef döneminde sürdürülen inanç meseleleri, tercüme eserlerin İslâm dünyasına yayılması ile felsefî ve ilmî bir renge büründü. Böylece bir nass yorumu olarak ortaya çıkan Kelam ilmi, gayrimüslimlerle yapılan tartışılmalarda kullanılan deliller, bir bütün olarak "Varlık" hakkında konuşmayı gerekli kılmıştır ve hicrî ikinci yüzyılın sonlarından itibaren Mu'tezile kelamcıları tarafından metafizik bir disiplin haline getirilmiştir.

Felsefleşme veya metafizikleşme süreci, Eş'ariliğin özellikle tabiat felsefesine ilişkin görüşlerini sistemleştiren Bakillani(ö.403/1012) ve Cüveyni tarafından sürdürülmüştür. Eş'arilik'te Gazzâlî'ye gelinceye kadar durum böyle devam etmiştir. Gazzâlî, Felsefî ilimlerden İlahiyat'a özellikle karşı çıkarken, Mantık'ı alet ilim olarak gerekli görmüştür. Ona göre dil için gramer, musiki için not ve şiir için vezin ne ise düşünce için de mantık odur. Mantık, istidlal ve kıyas yollarının keyfiyeti üzerinde fikir yürütmekten ibaret olup, ispat veya ret bakımından dinle hiçbir ilişkisi yoktur ve kelamcıların delil konusunda söyledikleri türden bir araç değildir. Felsefî ilimler içinde yer alan mantığın ismen Yunanlı olmakla beraber aslında bütün insanlığın malı, ilmin ölçütü (mi'yarü'l-ilm), araştırmalarda dosdoğru kıstas (el-kıstasü'l-müstakim) ve düşüncenin mihengi (mihakkü'n-nazar) olduğunu kabul etmektedir. Ona göre mantık bütün teorik ilimler için, özellikle de her türlü bidat ve dalaleti reddetmeyi ve şüpheleri gidermeyi amaç edinen kelam ilmi için zaruridir. Mantık bilmeyenin ilmüne güvenilemez. Gazzâlî'nin mantık lehine ortaya koyduğu bu tavır sonrasında, başlangıçta mantığa karşı çıkan kelamcılar bu metodu benimsemeye başlamışlardır. Bunun sonucunda kelam kitaplarında tasavvur, tasdik, ayniyet, gayriyyet, vacib, mürnkin, müstahil, illet, kemiyet, keyfiyet, nazar, şek, vehim gibi mantık kavramları daha sık kullanılır hale gelmiştir. Artık Müslüman bilginler için mantık, düşünceyi sağlam temellere dayandırmanın, tabii ve manevi ilimlerdeki araştırmalarda kesin bilgilere varabilmenin vazgeçilmez vasıtası olmuştur. İslam düşüncesinde Gazzâlî ile başlayan ve müteahhirün dönem olarak bilinen felsefe ile kelamın beraber değerlendirildiği dönem kelamcıları, felsefe ve Aristo mantığı ile yoğun bir şekilde ilgilenmişlerdir.

Gazzâlî sonrası başta Fahreddin er-Râzi olmak üzere muhakkik âlimlerin İbn Sina düşüncesini yeniden inşa etme çabaları sayesinde kelam ilmi felsefeyi içine alıp temellendirici bir muhteva kazanmıştır. Mevcut Mu'tezile kaynaklarına bakıldığında kelamcıların sadece Uluhiyet, nübüvvet, ahiret gibi teolojik meselelerle sınırlı kalmadıkları, bu konularla ilgili görüşlerini bir esasa bağlamak için bilgi varlık, tabiat, insan, ahlak ve siyaset düşüncesiyle meşgul oldukları ve eserlerinde bu alanlarla ilgili problemleri tartıştıkları görülmektedir. Bilim

ve felsefe konularıyla yakın ilişki içinde bulunulması ve inanç konularının bir düşünce sistemine dayandırılması şeklindeki metodolojik yaklaşım, daha sonra Ehl-i sünnet kelimcileri tarafından da benimsenmiştir. Gazzali'nin mantık bilgisini bütün ilimlerin mukaddimesi ve güvenilirlik şartı olarak ilan edip bir düşünce dili olarak içselleştirilmesinde mahzur görmemesi ve Meşşâî felsefesiyle etkileşimin önünü açması, İslam düşüncesinde etkisi uzun yıllar devam edecek Râzi ekolünü ortaya çıkardı. Râzi ve Âmidî'yle birlikte kelam ilmi felsefeyi özümseyen yoğun bir inanç metafiziği haline geldi. Metafizik müstakil bir alan olmaktan ziyade bazı tabiat konularını da içine alarak teolojinin geniş çerçevesi içine dâhil oldu. Özellikle "el-Umurü'l-Âmme" adı verilen bölüm altında kelam kitaplarında metafiziğin başlıca meselelerinin uzun uzadıya yer alması, XIII. Yüzyıldan itibaren yazılan ve XVIII. yüzyıla kadar devam eden eserlerde, İbn Sina çizgisinde ama kendine özgü bir felsefi yazım türünün geliştiğini gösterir. Kelamcılar felsefe metinleri içinde kendilerine lazım olan her şeyi alarak konularını güçlendirdiler. Bunun sonucu olarak kelam metinleri Aristo düşüncesinin İbn Sina yorumuyla iç içe geçerek İslam felsefe geleneğini de temsil etmeye başladı. Ayrıca bu gelişme, felsefeyi klasik dönemdeki gibi dar bir çevre içinde kısıtlı bir etkiye sahip olmaktan çıkararak, medreselerde öğrenilip müzakere edilen ve ilim camiasında çok yönlü işlevleri bulunan bir alan haline getirdi.¹

İslam düşünce tarihinde Gazzâli sonrası müteahhirûn dönemi âlimlerinin ilklerinden sayılan Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed et-Tağlebi/Sa'lebi el-Âmidî(ö. 631/1234), İbn Sina felsefesinin ve Aristo mantığının kelama ve fıkıh usulüne tesir ederek yeni bir açılım kazandığı bir dönemde, Gazzâli ve Fahreddin er-Râzi'nin inşa ettiği düşünce ortamının ürünü ve eleştiri zemininde devam ettiricisidir.

ÂMİDÎ'NİN HAYATI ve İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

Ebu'l-Hasan Seyfeddin el-Âmidî b. Ebi Ali Muhammed Salim et-Tağlebi (551/11156-6311/1233), doğduğu şehir olan Amid (Diyarbakır)'e nispetle Âmidî lakabı ile meşhur olmuştur. Âmidî, tahsil hayatına Diyarbakır'da başladı. Sonra eğitimini tamamlamak için erken yaşta Bağdat'a gitti. Burada Ebu'l-Feth İbn el-Menni (583/1 187)'den fıkıh, münazara ve cedel ilimlerinde dersler aldı. Daha sonra hadisçilerin ileri gelenlerinden biri olan Ebu'l-Feth b. Şatil'den hadis dersleri aldı. Ebu'l-Kasım b. Fadlan ile tanıştı. Ebu'l-Kasım onu daha çok akli ve mantık ilimlerine yönlendirdi. Bu yönlendirme Hanbeli Mezhebinden Şafii Mezhebine geçmek gibi Âmidî'nin hayatında önemli değişikliklere sebep oldu. Arnidi bu ilimlerle de yetinmeyerek bilgisini daha da genişletmek amacıyla Bağdat'ın Kerh tarafında yaşayan Hıristiyan ve Yahudi âlimlerinden felsefe ve tıp ilmi öğrendi. Âmidî'nin fıkıh ve felsefede rakipsiz bir duruma yükseldiğini gören kimi fakihler, kıskançlıklarından dolayı ona karşı aşırı derecede kin ve haset beslediler. Bu durum karşısında Âmidî Bağdat'ı terk edip 592/1198'de Şam'a gitmek zorunda kaldı. Şam'da fıkıh ve felsefe bilgisini artırıp akli ilimlerde zamanın en büyük âlimi

¹ Felsefi Kelam geleneğinin gelişim süreci için bkz. İsa Yüceer, Kelam İlminin Felsefeleşmesi Süreci, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, 35-62; Ömer Mahir Alper, Gazzali'nin Felsefi Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karştı mıydı?, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:4, 87-107; Mustafa Bozkurt, Aristo Mantığındaki Tanım Teorisinin Müteahhirûn Kelamcıları Üzerindeki Etkisi (Fahreddin Râzi Örneği), *Hikmet Yurdu*, Yıl: 2, S.3, 235 – 242; İlyas Çelebi, Kelam Metodunun Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi I*, İst. 2005, 247-272; Ömer Türker, Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 12 sayı 23, 75-92; İlyas Çelebi, Akidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2: 1 (2004), 23-26; Mustafa Aykaç, *Nâsiruddin el-Beyzâvî -Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelâm Geleneği İçindeki Yeri-* Töre Basım, Kastamonu, 2016.

oldu. O, bir müddet sonra Mısır'a geçti. Şafii (ö.204/819)'nin kabri yanındaki medreseye müderris tayin edildi, aynı zamanda Kahire'deki Zafir Camii'nde bir süre ders okuttu. Burada verdiği kelimeler ve fıkıh usulü dersleri ile yazdığı eserler sayesinde büyük bir şöhret ve rağbet kazandı. Halk, son derece akıcı üslubu ve kuvvetli ikna yeteneği sebebiyle kendisine aşırı derece teveccüh gösterdi. Bağdat'taki durum(un aynısı)Mısır'da da Âmidî'nin başına geldi. Onun haklı şöhretini içlerine sindiremeyen dönemin fakih ve muhaddislerinden bazıları ona karşı taassup gösterdiler. Kendisini filozofluk ve inançlarının bozukluğu ile itham ederek kanının helal olduğu yolunda fetva yazıp imzaladılar. Âmidî bu vahim akıbetten kurtulmak için Kahire'den ayrılarak Hama'ya gitti, bir müddet sonra Eyyubi hükümdarı Muhammed b. el-Melikü'l-Muzaffer'in himayesine girdi. İki yıl sonra el-Melikü'l-Muazzam Şerefeddin İsa'nın daveti üzerine Şam'a giderek Aziziye Medresesi'inde on yıl kadar müderrislik yaptı. Derslerini dinleyenler bilgisine ve tartışmalardaki üslup ve üstünlüğüne hayran kaldılar. Bir rivayete göre bu kadar uzun süren bir hizmetten sonra burada da düşüncelerinden dolayı suçlanmış ve bu sebeple görevinden el çektirilmiştir. Bunun üzerine Âmidî evine çekilip münzevi bir halde hayatını sürdürdü. O 631/1233 tarihinde vefat etti ve Şam'da defnedildi.

Kaynaklar Âmidî'nin müdekkik bir âlim, kuvvetli bir hatip ve iyi bir müderris olduğunu ortaya koyuyor. O müteahhirün dönemi felsefi kelimeler ekolünün en önemli temsilcilerinden biridir. Özellikle yaşadığı dönemin şartları ve düşüncesini geliştirdiği ilmi ortamın gereği olarak işlediği konularda akla gereken önemi vermiş, ele aldığı konuları felsefi yöntemle açıklamaya çalışmıştır. Âmidî, yaşadığı asra damgasını vurmuş, İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmuş, önceki kelamcılarının çeşitli konulara ait bazı görüşlerini zayıf bularak eleştirmiş, bazı konuların da gelişip olgunlaşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Öyle ki, İbnTeymiyye (728/1328), kelamcılarının dayandıkları delilleri tenkit ederken, Âmidî'nin Kelam ilmine getirdiği farklı görüşleri ve yenilikleri, kelam ilminin eleştirisinde delil olarak kullanabilmiştir. Âmidî, bir Kelamcı olduğu kadar aynı zamanda bir İslam filozofudur. Felsefeye karşı oluşmuş bu olumsuz atmosfere rağmen Âmidî felsefeden uzak durmamıştır. O kendi döneminde İbn Sina (428/1037)'nin görüşlerini yorumlama konusunda önemli bir bilgindir.²

Felsefi-Kelam geleneğinin Râzi'den sonra en önemli temsilcisi olan Âmidî, kendini hem Râzi'nin metodolojik bakımdan takipçisi, hem de ona bir tür rakip konumuna yerleştirmiştir. Nitekim telif ettiği eserlerini, Râzi'nin meşhur kitaplarına birer nazire şeklinde kaleme almıştır. Âmidî'nin düşünce sistemini üç "usul" temeli üzerine kurduğunu ve eserlerini buna uygun olarak yazdığını görüyoruz. Ayrıca aynen Râzi'de olduğu gibi her bir usul alanıyla ilgili mufassal ve muhtasar kitaplarını tespit edebiliyoruz. Bunlar:

Usulü'd-Din ile ilgili *Ebkârü'l-Efkâr, Gâyetü'l-Merâm*

Usulü'l-Hikme ve Mantık ile ilgili *en-Nûru'l-Bahir, Rumûzü'l-Kunûz,*

Usulü'l-Fıkıh İle ilgili *el-İhkâm fi Usulu'l-Ahkâm, Münteha's-Sûl fi İlmi'l-Usûl'* dür.

Âmidî'nin felsefe ve mantığa dair eserlerinde ilahiyat ve kelam konuları da bilhassa son bölümlerde yer almaktadır. Aynı şekilde kelama dair yazdığı kitapların başında ve ilk bölümlerinde de mantık ve felsefe bilgileri bulunmaktadır. Bu da onun düşüncesinde bu iki alanın ne kadar iç içe ve ayrılmaz olduğunu gösterir. Bu eserlerde felsefe içinde kelamın, kelam

²Amidi'nin hayatı hakkında geniş bilgi için Bkz. İbrahim Coşkun, Teşbih İle Tenzih Arasında S.Amidi'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 3, Sayı 1, 23-59; Hakan Çoşar, *Keşfü't-Temvihât'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefi Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, 7-41.

içinde de felsefenin işlendiğini söylemek yanlış olmaz.³ Şimdi yukarıda ismi geçen eserlerinin, felsefi kelimeler açısından önemine binaen kısaca içerikleri hakkında bilgi verelim

Eserleri

a. el-İhkâm fi Usulu'l-Ahkâm: Fıkıh usulüne dair en önemli ve en geniş eseridir. Eserin, İstanbul başta olmak üzere, dünyanın birçok kütüphanesinde el yazması vardır. Eserbirkaç kez basılmıştır. Eser mütekellim metoduna göre yazılmış Şafii fıkıh usulünün en güzel eserlerinden birisidir.

el-İhkâm, “Kaide” olarak isimlendirilen dört ana bölüme ayrılmıştır. Buna göre muhtevası şöyledir: 1. Fıkıh usulünün tanımı, konusu ve gayesi olan birinci bölümde, kelami ilkeler ve dil felsefesi ile ilgili yapılan açıklamalar ve tartışmalar vardır. Dilin kaynağı, lafız ve mana ilişkileri hususunda çok zengin malzeme sunulmaktadır. Ayrıca, husun-kubuh olmanın şartları, farz, vâcib vb. şer’î hükümler de bu bölümde incelenmektedir. 2. Kitap, sünnet, icma ve kıyastan oluşan fıkıhın dört temel kaynağı çok detaylı olarak açıklanmaktadır. Haberin bilgi kaynağı olmasının şartları ve kıyasa yapılan itirazlar ve cevapları ile ilgili geniş ve derinlemesine açıklama mevcuttur. 3. Müçtehid ve müftü olmanın şartları, müçtehidin kısımları ve taklidin özellikleri konularını içermektedir. 4. Tercihât adlı bu bölüm, hilaf ilmiyle de ilgilidir. Deliller ve nakil ile akıl arasında çelişki bulunması halinde nasıl bir yol takip edileceği hususundaki bilgileri muhtevindedir.

b. Münteha’s-Sûl fi İlmi’l-Usûl: Eserin Âmidî’ye aidiyeti kaynakların hepsinde belirtilmektedir. Âmidî’nin bu eseri bütünüyle *el-İhkâm*’ın özetidir. Zaten eserin başında müellif talebelerinin isteği üzerine *el-İhkâm*’ın bir özeti olarak bu eserini telif ettiğini belirtmektedir. Bölüm başlıkları, hatta iç başlıkları *el-İhkâm* ile aynıdır.

c. Ebkârü'l-Efkâr fi Usûlu'd-Din: Âmidî’nin, Mısır’da bulunduğu sırada yazdığı, en kapsamlı kelami eseridir. Ona aidiyeti hususunda bütün kaynaklar mütefikdir. Bu eser, Gazali ile başlayan, Râzi ile şekillenen felsefe ile mezcedilmiş kelimeler döneminin en güzel örneklerindedir. Âmidî’den sonraki dönemlerde Adududdin el-Îcî, Seyyid Şerif Cürçânî, Taftazânî gibi önemli kelimeler bu eserden büyük ölçüde faydalanmışlardır. Eserin başta ülkemizdeki kütüphaneler olmak üzere birçok kütüphanede yazma nüshası mevcuttur. Ayrıca eser bir kaç kez tahkik edilerek basılmıştır. *el-Ebkar*, Usulu’d-Din’in bütün meselelerini içine alacak şekilde sekiz başlıkta düzenlenmiştir: 1. Bilginin tanımı ve türleri. 2. Akıl yürütmenin özelliği ve gerekliliği, doğru ve yanlış akıl yürütme. 3. Akıl yürütmede vasfı olan tanım, şartları, delil ve çeşitleri. 4. Madum, mevcut ve mevcudun kısımları, Vacibu’l-Vücut’un ispatı, birliği, sıfatları, fiilleri, mümkün varlığın özellikleri, cevher, araz, alemin meydana gelişi, illet ve malul ile ilgili hükümler. 5. Nübüvvet’in anlamı, aklen imkanı, Hz. Muhammed’in peygamberliğinin ispatı ve peygamberlerin ismet sıfatı. 6. Ahiret ve semiiyyat ile ilgili bahisler. Ahiretin aklen ispatı, ahiret ile ilgili haller. 7. İsimler ve hükümleri. İman ve küfrün mahiyeti, artıp artmayacağı ve ikinci büyük mezhep Şiilikle ilgili konular. 8. İmametın şart olup olmadığı, imamda bulunması gereken özellikler, dört halifenin hilafetlerinin ispatı, iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak ve gerekliliği.

Kitabın muhtevasından da anlaşılacağı üzere, ilk dört bölüm felsefeyle ilgilidir. Kitapta “Kaide” başlığını taşıyan ana bölümler ve kaidelerin bölündüğü “fasıl, bâb, kısım, nevi, mesele, asıl ve ferî” adı verilen bir iç sistem uygulanmıştır. Bilgi problemine tahsis edilen birinci bölümde çeşitli tarifleri verilen bilgi önce kadim ve hadis, hadis bilgi de zaruri ve kesbi kısımlarına ayrılır ve bu bilgi çeşitleriyle ilgili olarak ayrıntılı tahliller yapılır. Akli İstidlal’in

³M. Said Özervarlı, Amidi’nin İki Yazma Eseri Işığında Felsefe ve Kelam İlişkisi, *Uluslararası Seyyid Amidi Sempozyumu Bildirileri*, İst. 2009, 323-329.

(nazar) işlendiği ikinci bölümde nazarın tarifi, şartları, bilgi kaynakları oluşur. Nazarı bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen karşı görüşlerin tenkidi, Allah'ın varlığına ulaşmak için doğru tefekkürde bulunmanın her mükellefe farz oluşu gibi konulara yer verilir. Nazari hükümler ulaştırılan metotların ele alındığı üçüncü bölümde ise tarif (had) ve kısımları ile delil ve çeşitleri üzerinde durulur. Dolayısıyla bu bölüm klasik mantık tarzında yazılmıştır. Malum konusuna ayrılan dördüncü bölüm, eserin en geniş kısmını teşkil eder. Özellikle bu bölümde Vâcibu'l-Vucûd'un ispatı, sıfatları, sıfatların birbiriyle ilişkileri, Allah hakkında caiz olan ve olmayan hususlar, rü'yetullah, Allah'ın yaratıklarına benzemekten tenzih edilmesi, Hıristiyanların ulûhiyete ilişkin görüşlerinin tenkidi, kudret ve irade konuları üzerinde durulur. Mümkün varlık kısmında ise cevher araz ve bunlara ilişkin hükümlerle âlemin hadis oluşu konusu ele alınır, ahval teorisi eleştirilir.

Âmidî'nin bu eseri, felsefî kelâm döneminin ilk eserlerindedir. Usûlu'd-Dîn konularını ustalıkla bu kitapta ele almıştır. Kendi dönemine kadar ki bu alandaki görüşleri bu eserinde toplamıştır. Âmidî, konuların her birinde ihtilaf ve ittifak noktalarını özetler. Muhaliflerin iddialarını sunar, inceler. Mensup olduğu âlimlerin görüşlerini dahi tahlil eder. Delillerin zayıf olanlarını beyan eder. Kendisinde konuya dair daha güçlü deliller sunar. İlahiyât konularında genellikle aklî delillerden bahsederken, ender olarak şer'î delillerden bahseder. Nübüvvet konusunda da aklî izahlar ağırlıktadır. Şer'î delillerden, semiyât konularında bahseder. Çünkü Allah'ı ve elçisini kabul etmeyen birisine ayet ve hadisler ile delil getirmek kısır döngüye sebep olur.

d. Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l Kelâm: Bu eser, Allah'ın varlığı ile ilgili konulardan itibaren *Ebkarü'l-Efkar*'ın özeti gibidir. Hatta metinler birçok yerde birbirinin benzeridir. Yalnız bu eserde *Ebkâr*'ın ayrıntıları kaldırılmıştır. Hasan Mahmud Abdulfatih tarafından *Gâyetü'l-Merâm*'ın tahkiki yapılarak 1971 senesinde Kahire'de basılmıştır.

e. Nûru'l-Bâhir fi'l-Hikemi'z-Zevâhir: Âmidî'nin en geniş felsefî eseri olup beş cilttir. Muhtevası, İbn Sina'nın Şifa'sının benzeridir. *Nûru'l-Bâhir* yazma olarak dört cildi Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmail Saip Koleksiyonunda bulunmaktadır. Eserin bu yazma nüshası, Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım olarak 2001'de Almanya'da basılmıştır. Mantık konuları 1. ve 2. ciltlerde olup bütün mantık konularını içermektedir. Fizik (Tabîyyât) konuları 3. ve 4. ciltlerde olup İbn Sina'nın Şifa'sının Tabiat İlimleri bölümünün bütün konularını şamildir. Bir mukaddime ve iki makaleden oluşmaktadır. Mukaddimedede Aristo'nun Tabiat ilmini nasıl açıkladığı ele alınmaktadır. Metafizik (İlahiyat) konuları ise 5.ciltte işlenmektedir. Metafiziğin bütün konularını içeren 8 makale halindedir.

f. Rumûzu'l-Kunûz: Âmidî'nin bu eseri önceki eserinin muhtasarı niteliğindedir. Kitabın bilinen tek nüshası, Nuruosmaniye kütüphanesi 2688 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Yazma nüsha 120 varak olup *Nûru'l-Bâhir*'in özeti niteliğindedir. Hatta konu başlıkları bile aynıdır.

g. el-Mübîn fi Şerh-i Elfâzi'l-Hukemâi ve Mütেকellimin: Adından anlaşıldığı üzere kitap çeşitli kelâmî ve felsefî terimleri açıklamaktadır. Âmidî öncelikle bu terimleri saymakta sonra da bunları açıklamaktadır. Kitabın başında ise önemli bir mukaddime yer almaktadır. El-Mübîn'de 130 kadar terim açıklanmaktadır.

h. Keşfu't-Temvihât: Âmidî'nin fikirlerin ve görüşlerinin olgunluk döneminde yazdığı bu eseri, en önemli felsefî eserlerindedir. Çünkü O, bu eserine bütün felsefî birikimini yansıtmış ve tartışmalı konularda kendi görüşünü büyük bir ustalıkla ortaya koyabilmiştir. *Keşfu't-Temvihât*, Fahreddin Râzi'nin, *Şerhu'l-İşârâte't-Tenbîhât*'ında İbn Sina'nın

görüşlerine yapılan eleştirilerine cevap vermek amacıyla yazılmış bir şerhtir. Âmidî, bu hususu eserinin başında açıkça belirtmektedir.⁴

Âmidî'nin Usûlcülüğünün Felsefe ve Mantıkla İlişkisi

Seyfeddin Âmidî, kelâm ve fıkıh arasında kopmaz bir bağ olduğunu ve usûlcülerin bir tek alanda ilerleyemeyeceğini hatırlatmıştır. Bu ilişkiye göre Usûlü'l-Fıkıh, başta kelâm ilmi olmak üzere dil ve fıkıh ilmi gibi üç ilme dayanmakta ve bu üç ilimden beslenmektedir. Usûlü'l-fıkıh kitaplarında, fakihin faaliyet tarzı ve hüküm çıkarma metodları üzerinde en belirleyici kelâm kökenli meselelerden bir kaç şunlardır: "Husûn ve kubûh meselesi, illiyet meselesi. Usûlcü, bir delile usûlü'd-dinde nasıl bir değer yüklemişse, usûlü'l-fıkıhta da benzer bir değer yüklemiştir. Esas dediğimiz şey insanların bilgi, birikim ve yorumları ile ulaştıkları ilkelerdir. Usûl-esas ilişkisinde usûl esası belirlemesi gerekirken, zaman içinde edinilen esas, kişinin usûlünü belirleye başlamıştır. Âmidî gibi usûlcüler usûlü merkeze almaya çalışmışlardır. Âmidî, usûlü esasın önüne almaya çalıştığı için meselelerin dayandıkları delillerin katî mi, zannî mi olduğunu ortaya koymaya ve katî delilleri bulmaya çalışmıştır. Bundan dolayı mensup olduğu ekolün de zayıf yönlerini eleştirmekten çekinmemiştir.

Âmidî, vahyi yani Kur'ân'ı, anlamayı sağlayacak Yüce Allah'ın insanda yarattığı akla gereken değer verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Âmidî'ye göre Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fikh ilişkisi açısından hükümlerin istidlâli bağlamında mantığın özel bir yeri vardır. Ayrıca o, mantık ilmi ile uğraşmış ve bu alanlarda mantığı uygulamıştır.

Kelâm ve fıkıh ilişkisi konusunda üç yaklaşım göze çarpmaktadır. **Birinci yaklaşıma** göre iki usûl arasında tayin edici bir münasebet yoktur. **İkinci yaklaşım**, belirli bir kelâm ekolünü benimseyen ve fıkıh usûlünü kelâm alanında kabul edilen yaklaşımların bir uzantısı olarak kabul eden görüştür. Buna göre Usûlü'l-fikh kelâm ilminin bir alt dalı olup kelâmda benimsenen yaklaşım fıkıh usûlünde kabul edilen tutumlarda belirleyici rol oynar. **Üçüncü yaklaşım** ise felsefe-mantık dilini kullanan ve hangi kelâm ekolünü kabul ederse etsin, bütün ilimlerin arasındaki hiyerarşi konusunda belirli bir yaklaşımı kabul eden âlimlerin görüşüdür. Buna göre kelâm bütün dini ilimlere ilkelerini veren en yüksek ilimdir. Fahreddin Râzî ve Âmidî, bu üç yaklaşımdan üçüncü yolu benimsemişlerdir. Âmidî'ye göre Usûlü'd-dînin ve Usûlü'l-fikhin ortak konuları nazar, delil, ilim ve zandır. "Ebkârul-Efkâr" adlı eseri "İhkâm"dan önce kaleme almıştır. İki usûlün ortak konularını "Ebkâr"da işlediği için tekrar olmasın diye "İhkâm"da kısaca temas ederek geçmiştir.

Âmidî, hüccet açısından delilleri aklî ve sem'î olmak üzere ikiye ayırmıştır. Âmidî'ye göre tüm öncülleri aklî olan sonuçlara aklî delil denir. Aklî delilin katî olması için hem mana hem de şekil açısından doğru ve sahih olması gerekir. Bunların her ikisi veya birisi yanlış olursa sonuç da yanlış olur. Aklî delil, içerik açısından en az iki tasdikî öncülden oluşur. İçerik bakımından bu öncüllerin, sonuçlardan daha malum olmaları ve bu öncüllerin sonuca uygun olması gerekir. Aksi halde ma'lûm meçhul ile açıklanmış olur ki bu imkânsızdır. Aklî delil bilinenden başka bir bilinene ulaşma yoludur. Kıyâs, yeni bir bilgi ortaya koymaz. Sadece bilinen delillerdeki hükümleri çıkarmaya yarayan bir yoldur. Âmidî, aklî delili mana ve şekil açısından incelemiştir. Mana açısından aklî delilin katî olan öncülleri, aynı zamanda burhânî delilleri oluşturur. Medlûlü kesin olarak ispât eden aklî delile burhân denir. Âmidî'ye göre delilin katî olan öncülleri şunlardır: bedihîyyât/evveliyât, fitriyyat, müşahedât, mücerribât, hadsiyyât, mütevâtirât, mahsusâtır. Âmidî'ye göre delilin kesin olmayan zannî öncülleri ise şunlardır: müsellemtât, meşhurât, makbulâtır. Âmidî, şekil açısından delilin kısımlarını istidlâl

⁴Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hakan Çoşar, *Keşfü't-Temvîhât'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefî Görüşleri*, 41-49.

çeşitleri arasında zikretmektedir. Şekil açısından aklî delilleri iktirânî yani yüklemli kıyâs ve istisnâî yani şartlı kıyâs olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Âmidî, iktirânî delil başlığı altında özellikle tûmdengelimi işlemiştir. Âmidî'nin aklî delilin kısımları içine sadece tûmdengelimi dâhil etmesinin sebebi, tûmdengelimin, insan tabiatına uygun olması ve selim aklın kabul edeceği yakînî bilgiye ulaştırıcı bir yöntem olmasıdır. İstikra ve temsîl ise zannî olmaktan öteye geçemez. Çünkü istikrâ ve temsîl eksik araştırmanın ürünüdür. Yakînî olmaları için tûmdengelime uyarlanmaları gerekmektedir. Âmidî'ye göre tûmdengelimin en sağlamı, miyâru'l-ulum ve kıyâsu'l-mükemmel olarak bilinen birinci kısım"dır. Birinci kısmın da birinci modu en mükemmelidir. Bu delil çeşitlerinin hepsi Gazzâlî ile İslâmî ilimlere dâhil edilen ve ilimlerin mukaddimesi yapılan Aristo'nun mantık kurallarıdır. Âmidî, klasik mantıkta bulunan istidlâl şekillerini hem Usûlü'd-dîn hem de Usûlü'l-fıkh içine özetleyerek dâhil etmiştir.

Âmidî, kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhiddelilini tanım, illet, şart ve delâlet açısından değerlendirerek, bu istidlâlin yakini bilgi elde etmeye yaramadığını söylemiş ve kendisinden önceki Eş'ârî âlimlerinin kullandığı bu istidlâlin zannî olduğunu savunmuştur. Âmidî'nin bu konuda getirdiği temel eleştirisi, şahid ve gaibin aynı hakîkate sahip olmamasıdır.⁵

SONUÇ

13. yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefî Kelâmın Râzî'den sonra en önemli ve en büyük temsilcilerinden biriside Seyfeddin Âmidî'dir. Seyfeddin Âmidî kelâmî meseleleri felsefî bir tarzda, akli delillerle izah eden, felsefenin konularına hakim, gerektiğinde klasik Kelâmî görüşlerde eksik ve hatalı gördüğü hususları çekinmeden tenkit eden, felsefî kelâm ekolünün en güçlü temsilcilerindendir. Dolayısıyla onu filozof kelâmî olarak vasıflandırabiliriz. O, nakli delilleri sadece sem'iyat konularında kullanmıştır. İlahiyat bahislerinde nakle müracaat ettiği az görülmekte olup, nübüvvet konularında bile akli izahlara fazlaca rastlanır. O, bu metoduyla felsefî kelâmı örnekler sunar. Âmidî, kendisinden önceki kelâmîcilerden ziyadesiyle yararlanmış, Şehristani, Râzî, Gazzâlî, Cüveynî ve Bakıllanî'den yer yer iktibaslarla bulunmuştur. Dönemindeki Felsefeye karşı oluşmuş olumsuz atmosfere rağmen Âmidî felsefeden uzak durmamıştır. O, özellikle İslam felsefesinde İbn Sina'nın eserlerini okumuştur. Felsefî eserlerindeki atıflardan sadece İslam filozofları değil eski Yunan filozofları hakkında bilgi sahibi olduğunu görmekteyiz. Başta Ebkarü'l-Efkar ve Gâyetü'l-Meram olmak üzere Kelâmî eserlerinde felsefî konulara ve filozoflara atıflar bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir, Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşısı Mıydı?, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:4.
- Aykaç, Mustafa, Nâsiruddin el-Beyzâvî -Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelâm Geleneği İçindeki Yeri- Töre Basım, Kastamonu, 2016.
- Bozkurt, Mustafa, Aristo Mantığındaki Tanım Teorisinin Müteahhirûn Kelâmîcileri Üzerindeki Etkisi (Fahredden Râzî Örneği), Hikmet Yurdu, Yıl: 2, S.3.
- Coşkun, İbrahim, Teşbih İle Tenzih Arasında S.Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 3, Sayı 1.

⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn Ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012.

- Çelebi, İlyas, Kelam Metodunun Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları, İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi I, İst. 2005.
- Çelebi, İlyas, Akidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine, Kelam Araştırmaları Dergisi 2: 1 (2004)
- Çoşar, Hakan, Keşfü't-Temvîhât'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefi Görüşleri, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Harman , Vezir, Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn Ve Usûlü'l-Fıkıh İlişkisi, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012.
- Özervarlı, M. Said, Amidi'nin İki Yazma Eseri Işığında Felsefe ve Kelam İlişkisi, Uluslararası Seyfuddin Amidi Sempozyumu Bildirileri, İst. 2009. Türker, Ömer, Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci, Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, cilt 12 sayı 23.
- Yüceer, İsa, Kelam İlminin Felsefeleşmesi Süreci, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3.

OSMANLI TARİHİ'NDE MATURİDÎ-EŞ'ARÎ İHTİLAFI

*Dr. Öğr. Ü. Ahmet Rifat GÜZEY**

ÖZET

Yöntem ve temel esasları bakımından bir disiplin olarak kelâm ilminin ilk ismi olan ve Mutezile ile Ehl-i Hadis'in öncülüğünü yaptığı Selefiyye arasında bir yöntem geliştiren Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, İslâm düşünce tarihinde geniş bir coğrafyada uzun bir devrede etkili olmuş çok önemli bir İslâm âlimidir.

İznik Medresesi'nden itibaren Osmanlı düşüncesinde geçmiş mirastan gelen birçok ekolün izlerini ve temsilcilerini bu bağlamda görmek mümkündür. Ancak Osmanlıların özelliği, her bir çizginin temsilcilerinin, diğer çizgilerin bazı özelliklerini de kısmen ihtiva etmesidir.

İslâm düşüncesinin gelişimindeki katkı açısından bakıldığında Eş'arîlik ve Mâturîdîlik farklı bir konuma sahiptir. Bu iki mezhebin tarihi süreçte birbirleriyle olan ilişkileri, aslında birbirleri üzerinden kendilerini inşa girişimleri olarak görülebilecek bir genişliğe ve derinliğe sahiptir. İki mezhep arasındaki görüş ayrılıklarının ele alındığı metinler bunun bir uzantısıdır.

Eş'arîlik-Maturidilik ihtilafı en büyük ilgiyi Osmanlı döneminde görmüş, özellikle XI./ XVII. Asırlar arasında konuyla ilgili kapsamlı veya küçük ölçekte çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları kısa içerikli ve uzlaştırmacı bir karakter arz ederken, bazıları da kapsamlı ve ayrıştırıcı bir bakış açısıyla oluşturulmuştur.

Anahtar kelimeler: İslâm, Müslüman, Osmanlı, Ehl-i Sünnet, Eş'ari, Maturudi.

CONTROVERSY OF ASH'ARISM AND MATURIDITE IN OTTOMAN HISTORY

ABSTRACT

Abu'l-Hasan al-Ash'ari, who was the first representative of the science of Kalam in terms of method and guidelines and developed a method between Salafism (led by Ahl-i Hadith) and Mu'talaza, was an important Islamic scholar effective in a wide geography of intellectual history of Islam.

We can possibly see agents and evidences of many cults dating back in Ottoman thought after Nicaean madrasah in this regard. However, the characteristic of Ottomans was that representatives of any movement partially include some specialties of alternative movements.

Ash'arism and Maturidite have a different position from the viewpoint of contribution on development of Islamic thought. Interrelation of these sects in historic process have enough depth and extensivity to consider self-construction attempts inspired from each other. Texts come up as an extension on dissidences of these sects.

Controversy of Ash'arism and Maturidite attract intensive attention at Ottoman period, large number of comprehensive and limited literary work grinded out between XIth and XVIIth centuries. Some of them was characterized with limited context and conciliating role whereas the remaining committed to extensive and provoking perspective.

Keywords: Islam, Muslim, Ottoman, Ahl-I Sunnah, Ash'arism, Maturidite

Uygulama metodu ve temel esasları bakımından bir disiplin olarak kelâm ilminin temelinde yer alan Mutezile ile Ehl-i Hadis'in öncülüğünü yaptığı Selefiyye arasında bir yöntem geliştiren Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, İslâm düşünce tarihinde uzun bir dönem ve geniş bir coğrafyada

* Kastamonu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sosyal Bilgiler Öğretmenliği ABD. Öğretim Üyesi

etkili olmuş bir önemli isimdir. Önceki tercihi olan Mutezile'den taşıdığı gelenek ile selef düşüncesini sentezleyerek geliştirdiği yöntem kendisine nispet edilmiş ve Matürîdiyye ile birlikte iki büyük Sünni ekolden birini teşkil eden Eş'ariyye mezhebinin öncülüğünü yapmıştır. Eş'ariyye mezhebinin kuruluşu İmam Eş'arî den sonra Bakıllânî, İbn Fûrek ve Ebu İshak el-İsferâyînî ile tamamlanmış akabinde İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî ve Gazzâlî gibi âlimlerle temsil edilerek başta Nizamiye olmak üzere bütün medreselerde temel itikadî yol olarak geniş bir alana yayılmıştır. Mezhebin etkin ismi olan Gazzâlî'nin felsefeyle tanışıp buna yönelik eleştiriler geliştirmesi sürecinden sonra Eş'arî düşünce ile felsefe arasında sentezci bir yöntem geliştirilmiştir. Felsefî kelam olarak adlandırılan bu yöntemle birlikte müteahhirîn dönemi başlamıştır. Bu dönemde Şehristânî, Fahreddin Râzî, Seyfeddin Amidî, Beydâvî, Adudiddîn el-İcî gibi âlimler felsefî kelam yöntemiyle eserler kaleme almış ve bunun sonucunda Eş'arilik ilim dünyasında bütünüyle bir hâkimiyet kurmuştur. Bu, aynı zamanda İslam felsefesinin de kavramlar ve tartışmalarıyla devam ettirildiği bir dönem olmuştur. Bunun akabinde tahkik ve şerh dönemi olarak adlandırılan süreçte Taftazânî, Cürçânî ve Devvânî gibi âlimler felsefî kelâm kültürünün taşıyıcısı olmuş ve tahkik yöntemiyle eserler kaleme almışlardır. Bugün önemli bir çalışma alanı olarak araştırmacıları bekleyen Osmanlı düşünce geleneğinde, Eş'arî metinler, şerh ve haşiyelerle yorumlanarak söz konusu döneme taşınmıştır.¹

Orhan Gazi zamanında İznik'te kurulan medrese, Dâvûd-i Kayserî'nin (ö.751/1350) öncülüğünde İslâm ilim mirası ve tedris geleneğinin Osmanlı muhitine tanınmasının ilk adımlarından biri olmuştur. İznik Medresesi'nden itibaren Osmanlı düşüncesinde geçmiş mirastan gelen birçok ekolün izlerini ve temsilcilerini bu bağlamda görmek mümkündür. Ancak Osmanlıların özelliği, her bir çizginin temsilcilerinin, diğer çizgilerin bazı özelliklerini de kısmen ihtiva etmesidir. İlk kuruluştaki tasavvuf merkezli ilmî canlılık kelâm, felsefe ve bilim geleneklerinin giderek daha fazla etkisine girmiş, neticede bütün bu ilimleri birbirine yakın düzeylerde kendinde toplayan âlimler ortaya çıkmıştır. Molla Fenârî (ö. 834/1431) bunların başında gelir.² O, sonradan intisap ettiği Zeyniyye tarikatı vasıtasıyla kelâm ile tasavvufu bir araya toplamış, böylece ilk şeyhülislâm unvanına uygun olarak Osmanlı âlim tipine model teşkil etmiştir.³

İznik medreselerinde atılan temel üzerine Bursa'da inşa edildiği için "Bursa Kelâm Çevresi" olarak adlandırılan bu ilim halkası, daha sonra Hızır Bey'in İstanbul'a ilk kadı olarak tayin edilmesiyle İstanbul'a ve Fatih medreselerine taşınmıştır. Ardından yoğun bir kelâm te'lifi dönemi başlamıştır.⁴ Çocukluğundan itibaren bu ilim halkasının içinde büyüyen Hızır Bey'in oğlu Sinan Paşa'nın (ö. 891/1486) kendisinden hiç ayrılmayan Molla Lutfî'yi (ö. 900/1494), Molla

¹ Yrd. Doç Dr.Fadıl Ayğın, "Uluslararası İmam-ı Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu", Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. I, S. 2, s. 200-226

² Câbirî'nin terimleriyle beyan, burhan ve irfan metotları, Molla Fenârî'nin *Misbâhü'l-üns ve Kemalpaşazade'niner Risâletü'l-münîre* gibi eserlerinde görüldüğü gibi, bir kısım Osmanlı âlimlerinde bir araya gelmiştir. Krş. Reşat Öngören, "Osmanlı Klasik Dönem Tasavvuf-Kelâm Yılıpikisi", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 4-5 (2000), s. 36-37. Kemal-paşazade, âlimlerin karşılaştıkları zorlukları bâtin ilmi, ilham nuru ve mükâşefeye giderme imkânlarına dikkat çeker.

Kut'u'l-kulûb müellifi Ebû Tâlib el-Mekkî ve İmam-ı Şâfi'ye dayanarak zâhir ilimlerde delillerin yetersizliği veya karşıt delillerin denkliği sebebiyle bir çözümsüzlük çıkması hâlinde, "ilim" ve "marifet" ehline müracaat edilebileceğini ifade eder. Ayrıca Gazzâlî'nin kitaplarına müracaat etmeden elde edilemeyeceğini ileri sürdüğü kalp bilgisine dayalı bâtin ilminin zâhir ilminden daha üstün olduğunu, bâtin bilgisinin ise şeriata uygun ve safahattan uzak bulunması gerektiğini vurgular (*er-Risâletü'l-münîre*, İstanbul: Matbaatü Cemâl, 1308, s. 8-9, 22, 28-29, 32-33).

³ Doç. Dr., M. Sait Özervarlı, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM). S. 198

⁴ Mesela 33 yaşında vefat eden Hayâlî "*şerhu'l-'Akâid, şerhu'l-Mevâkıf, şerhu't-tecrîd, şerhu'l-Makâsîd*" haşiyeleri ile "*Cevâhirü'l-'akâid ve Kasîde-i nûniyye*" şerhini; Hocazade "*şerhu'l-Mevâkıf, şerhu't-tevâli', Hidâyetü'l-hikme*" haşiyeleri yanında meşhur "*Tehâfüt*"ü; Kestelî de *şerhu'l-'Akâid, şerhu'l-Mevâkıf ve şerhu'l-Adûdiyye*" haşiyelerini yazmıştır.

Lutfî'nin Kemal-paşazade'yi (ö. 940/1534), onun da Ebüssuûd Efendi'yi (ö. 982/1574) yetiştirdiği misal olarak verilirse, bu çevrenin Osmanlı ilim hayatının oluşumun da nasıl bir etkide bulunduğu ortaya çıkar.⁵

Şüphesiz dinî terimlerin oluşumunda, inanç meselelerinin içeriğinin ve ele alınış tarzlarının şekillenmesinde, başlangıcından günümüz değin her iki mezhebin rolü büyüktür. Bu iki mezhebin tarihi süreçte birbirleriyle olan ilişkileri, aslında birbirleri üzerinden kendilerini inşa girişimleri olarak görülebilecek bir genişliğe ve derinliğe sahiptir. İki mezhep arasındaki görüş ayrılıklarının ele alındığı metinler bunun bir uzantısıdır.

İslâm düşüncesinin gelişimindeki katkı açısından bakıldığında Osmanlı Devletinin Şeriat anlayışında sadece nakli kabullenen Eş'arîlik ile akla biraz daha fazla değer veren Mâturîdîlik farklı bir konuma sahiptir. Yapılan fiillerdeki tercihin insan iradesi ürünü olduğu; bir şey iyi olduğu için Allah'ın onu emrettiği-kötü olduğu için de o şeyi yasakladığı; insanın, Rabbini akli ile tanıyabilme kudretinin bulunduğu; Allah'ın kuluna gücünün yetmeyeceği şeyleri teklif etmesinin söz konusu olamayacağı; Allah'ın fiillerinin bir sebebe binaen tecelli ettiği; Nübüvvette erkek olmanın gerekliliği; Gayr-ı Müslimlerin ibadet mükellefiyetlerinin bulunmadığı; İslâm'dan ayrılıp dinsizliği tercih eden birinin amelleri varsa o amellerinin de geçersizliği; Tevbe-i ye's in makbul olduğu ve Kur'an ın tamamının aynı değerde bulunduğu noktalarındaki farklı görüşlerle Mâturîdî-Eş'arî münazaraları Osmanlı Tarihi sürecinde de tatlı bir seviye içerisinde sürmeye devam etmiştir.

Eş'arîlik-Mâturîdîlik ihtilafı en büyük ilgiyi Osmanlı döneminde görmüş, özellikle XI./XVII. Asırlar arasında konuyla ilgili kapsamlı veya küçük ölçekte çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları kısa içerikli ve uzlaştırmacı bir karakter arz ederken, bazıları da kapsamlı ve ayrıştırıcı bir bakış açısıyla oluşturulmuştur.

Özellikle modern dönemde, İslâm düşüncesinin duraklama ve geri kalmasında başta Tanrı tasavvuru, kader anlayışı olmak üzere Eş'arî düşüncenin önemli bir rol oynadığı temel bir tez olmuştur. Bunun yanı sıra klasik Selefî yaklaşım gibi modern Selefî anlayışlar da Eş'arî inanç sistemini bid'at kategorisinde değerlendirerek, şiddetli eleştiriler yönelmişlerdir. Buna karşın, mezhep taassubu ve çatışmaları sebebiyle ve aşırı savunmacı bir anlayışla Eş'arî düşünce, Ehl-i Sünnet' in muhafızı olarak değerlendirilmiş ve kurtuluşun yegâne kaynağı olarak benimsenmiştir.

Böylelikle yaklaşık bin yıllık bir süreçte Eş'arî düşünce hâkim bir inanç sistemi olarak varlık göstermiştir. XIX. yüzyılda hararetli bir şekilde ele alınan İslâm dünyasının geri kalma problemi ve çözümü tartışmalarında Eş'arîlik gündemin merkezinde yer almıştır. Özellikle modern dönemde, İslâm düşüncesinin duraklama ve geri kalmasında başta Tanrı tasavvuru, kader anlayışı olmak üzere Eş'arî düşüncenin önemli bir rol oynadığı temel bir tez olmuştur. Bunun yanı sıra klasik selefî yaklaşım gibi modern Selefî anlayışlar da Eş'arî inanç sistemini bidat kategorisinde değerlendirerek şiddetli eleştiriler yönelmişlerdir.

Buna karşın, mezhep taassubu ve çatışmaları sebebiyle ve aşırı savunmacı bir anlayışla Eş'arî düşünce, Ehl-i Sünnet' in muhafızı olarak değerlendirilmiş ve kurtuluşun yegâne kaynağı olarak benimsenmiştir. İslâm düşünce tarihinde asırlarca yer edinmiş bir inanç ekolünün aşırı savunmacı veya yüzeysel eleştiriye dayalı indirgemeci değerlendirmeler den uzak, objektif, bilimsel ve akademik düzlemde incelenmesi, tartışılması ve verilerinin ilmî dünyaya sunulması önemli bir ihtiyaç haline gelmişti.

İslâm düşüncesinin gelişimine yaptıkları katkı açısından bakıldığında Eş'arîlik ve Mâturîdîlik diğer mezheplere nazaran müstesna bir konuma sahiptir. Dinî terimlerin oluşumunda, itikâdî meselelerin içeriğinin ve ele alınış tarzlarının şekillenmesinde, geçmişte ve günümüzde her iki mezhebin rolü büyüktür. Bu iki mezhebin tarihsel süreçte birbirleriyle olan ilişkileri, aslında birbirleri üzerinden kendilerini inşa girişimleri olarak görülebilecek bir genişliğe ve derinliğe

⁵ Özervarlı, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM). S. 200

sahiptir. İki mezhep arasındaki görüş ayrılıklarının ele alındığı metinler, bunun bir uzantısıdır. Tâcüddîn ‘Abdülvehhâb b. ‘Ali es-Sübkî’nin (ö.771/1370) el-Kasîdetu’n-Nûniyye’si ile başlayan.⁶ Eş’arilik-Mâtürîdîlik ihtilafı edebiyatı en büyük ilgiyi Osmanlı da görmüş olup. özellikle XI./XVII. asırdan itibaren konuyla ilgili hacimli veya küçük ölçekte çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları kısa hacimli ve uzlaştırmacı bir karakter arz ederken,⁷ bazıları da kapsamlı ve ayrıştırıcı bir bakış açısıyla oluşturulmuştur.⁸

Kimi zaman ise tek bir ihtilaf konusu ekseninde sorgulayıcı bir nitelik arz eden eserler yazılmıştır.⁹

Geç dönem Osmanlı âlimlerinden ve şeyhülislâmlarından olan Ebû İshak-zâde Mehmed Esad b. İsmâil Efendi el-İstanbulî’nin (ö. 1166/1753) Risâle fî İhtilâfâtı’l-Mâtürîdî ve’l-Eş’arî isimli risalesi Eş’arilik Mâtürîdîlik ihtilafı edebiyatı kapsamında Osmanlı’nın son dönemlerinde yazılan pek çok risaleden biridir. Esad Efendi’nin yaşadığı zaman dilimi olan XVIII. yüzyıl, Eş’arilik ve Mâtürîdîlik arasındaki görüş ayrılıklarının ele alındığı ihtilaf metinlerinin hem nicelik hem de nitelik açısından zirve yaptığı bir dönemdir. Beyazîzâde ile başlayan süreçte aralarında Şeyhzâde, Mestcizâde, Kırşehrî, Dâvud-ı Karsî, Kadızâde el-Erzurûmî el-İsbîrî, Akkirmânî, Esîrizâde, Saçaklızâde ve Müstakîmzâde gibi isimlerin bulunduğu çok sayıda âlim tarafından iki mezhep arasındaki ihtilaf konularına dair eserler ve risaleler yazılmıştır. Esad Efendi ile aynı dönemde yaşamış olan bu âlimleri bu konuda bir şeyler yazmaya iten sebebin ne olduğu merak konusudur. Bunun XVI. asırdan itibaren belirgin hale gelmeye başlayan Mâtürîdîlik vurgusuyla yakından ilişkisi olduğu kesindir. Ancak bu vurgunun kendiliğinden gelişen bir hadise mi, yoksa bilinçli ve sistematik bir faaliyet mi olduğu hususu tartışmaya açıktır. Ancak yine de buna yön verdiği düşünülebilecek birkaç husus üzerinde durulabilir.

⁶İbn Hacer’in Dürer’inde verdiği bilgiye göre iki grup arasındaki ihtilafı konulara dair müsta-kil bir eser yazan ilk isim Tâcüddîn es-Sübkî’den bir kuşak önce Şam’da Hanefilerin önde gelenlerinden olan Necmuddîn İbrâhîm b. ‘Ali et-Tarsûsî’dir (ö.758/1356) (Bkz. Şihâbüddîn Ah-med b. ‘Ali İbn Hacer el-’Askalânî (ö.852/1449), ed-Düreru’l-Kâmine fî a’Yâni’l-Mieti’s-Sâmine, Dârü’l-Cil, Beyrut 1931, C. 1, s. 43-44). Ancak onun Urcûze fî Ma’rifeti mâ Beyne’l-Eş’â’ira ve’l-Hanefiyye ismini taşıyan ve usulüddin konusunda Eşarilerle Hanefiler arasındaki tartışma konularını ortaya koyduğu risalesi günümüze ulaşmamıştır. Bu yüzden elimizdeki kaynaklar itibariyle ihtilaf edebiyatını Tâcüddîn es-Sübkî ile başlatmak daha doğrudur.

⁷Bunlar arasında Sübkî’nin el-Kasîdetu’n-Nûniyye’si ve buna öğrencisi Nûru’ş-Şirâzî tarafından yazılan şerhe ilave olarak, İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde (ö.940/1534), Muhammed b. Pir ‘Ali Birgivî (ö.981/1573), Nev’izâde Yahyâ b. Pir ‘Ali Malkarâvî (ö.1007/1597), Dâvud b. Muhammed el-Karsî (ö.1169/1756), Çorlulu Kara Halil Paşa (XVIII. asrın ikinci yarısı) gibi isimlere ait kısa hacimli risaleler yer almaktadır. Ayrıca yazarı belirli olmayan birkaç tane de anonim ihtilaf metni bulunmaktadır. Ebû ‘Uzbe Hasan b. ‘Abdülmuhsin (ö.1172/1759) tarafından yazılan ve Eşarilik-Maturidilik ihtilafı konusunda en bilinen eserlerden olan er-Ravzatü’l-Behiyye yaklaşım tarzı itibariyle uzlaştırmacı metinler arasında görülebilir. Ancak Ebû ‘Uzbe’nin bu eseri, Nûru’ş-Şirâzî’nin Sübkî’nin Kasidesi’ne yazdığı şerhin intihal olarak görülebilecek basit bir kopyasıdır ve özgün olmaktan uzaktır.

⁸Kapsamlı ve ayrıştırıcı nitelik arz eden ihtilaf metinleri arasında, Beyazîzâde Ahmed Efen-di’nin (ö.1098/1687), İşârâtü’l-Merâm’ı, Şeyh-zâde ‘Abdürrahim b. ‘Ali el-Amâsî’nin (ö.1133/1721) Nazmu’l-Ferâid’i, Mestcizâde ‘Abdullah b. ‘Osman b. Mûsâ’nın (ö.1150/1737) Mesâlik’i, Muhammed b. Velî el-Kırşehrî el-İzmirî’nin Şerhu’l-Hilâfiyyât’ı (ö.1165/1752) gibi eserleri saymak mümkündür. Doğrudan bir ihtilaf metni niteliği taşımasına karşın, pek çok konuda Eşarilerin görüşleriyle Maturidîlerin görüşleri arasında karşılaştırmaya başvurması dolayısıyla Ebu Muhammed ‘Abdüsselam b. İbrahim el-Lekânî’nin (ö.1078/1668) Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd adlı eserini de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Diğer metinler kadar geniş ve ayrıntılı bilgilere yer vermemekle birlikte iki mezhep arasındaki ihtilafı bir konudur.

⁹Eşarilik-Maturidîlik ilişkisinin metinsel düzeydeki son evresi sorgulayıcı ve konulu ihtilaf metinleridir. Bu metinlerde genellikle tek bir konu merkeze alınarak iki mezhebin görüşlerinin karşılaştırmalı olarak tartışıldığı görülmektedir. XVIII. yüzyıldan itibaren iki asırlık bir zaman dilimi içerisinde çoğu cüzî irade veya kulların fiilleri konularında olmak üzere otuza yakın irili ufaklı risale kaleme alınmıştır.

Osmanlıların ilk asırlarında dini düşünceye vahdet-i vücutçu eğilimlerin ve felsefi tasavvufun egemen olduğu bağdaştırmacı (senkretik) bir yapı yön verdi.¹⁰ Bu yapı, Fatih Sultan Mehmed'le birlikte yerini Fahrüddîn Râzî çizgisinde felsefeleşmiş bir kelim faaliyetini- ne bıraktı.¹¹ Râzî çizgisi yaklaşık bir asır boyunca ağırlığını korudu ve Osmanlı dini düşüncesi ne ve medrese geleneğine egemen oldu. Yavuz Sultan Selim'le birlikte yaşanan iki gelişme bu süreci kesintiye uğrattı. İlki, sayısını 73 olarak gösteren Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî'nin (ö.1176/1762) tasnifinin de ayrıştırıcı bir nitelik arz ettiğini ifade etmek gerekir. Seyyid Murtaşâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî'nin (ö.1205/1790) İthâfu's-Sa'âde'de verdiği ihtilaflar ise Beyâzîzâde ve Sübkî'den yapılmış doğrudan alıntılardır.¹²

Memluklerin siyasî varlığına son verilmesi ve Mısır-Şam bölgesinin Osmanlı topraklarına dâhil edilmesi idi. Mısır ve Şam baştan beridir nakilci faaliyetlerin hâkim olduğu bir bölgeydi. Bölgede felsefi kelim sınırlı bir şekilde taban bul-muş ve mezhebi kimlikler genellikle akaid formu üzerinden kendisini açığa vurmuştu.¹³ Fatımiler sonrası süreçte, bölgeye hâkim olan idarelerin en önemli politikası Şîliğin izlerinin kalıcı bir şekilde silinmesi ve Sünniliğin bölgede sağ-lam bir şekilde tesis edilmesi idi. Bundan dolayı Mısır ve Şam bölgesinde mezhebi aidiyetler genellikle Sünnilik üzerinden propaganda edildi. En fazla etkilenen kuşkusuz Eş'arilik olmakla birlikte Hanefilik de bundan nasibini aldı ve bu bölgede Hadis Taraftarı çizgide şekillendi. Ne var ki Sünnilik vurgusu Eş'arilerle Hanefiler arasında Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde birkaç asır boyunca devam eden kelâmi tartışmaları geri plana itti ve uzlaşma arayışlarını beraberinde getirdi.¹⁴ Tacüddin es-Sübkî'nin Eş'arilik ve Hanefilik ihtilafına ilişkin yazdığı Nuniyye Kasidesi¹⁵ iki mezhebi uzlaştırma çabalarının somut ilk örneği idi. Ancak son da olmadı ve kendisinden sonraki süreçte hem Eş'ariler hem de Hanefiler tarafından bu minvalde çabalar kendisini gösterdi.¹⁶

Yavuz Sultan Selim'le birlikte Mısır ve Şam bölgesinin Osmanlı hâkimiyetine girmesi Eş'arilik ve Hanefilik üzerinden gerçekleştirilmek istenen uzlaşma çabalarını Osmanlı'ya taşıdı. Nitekim Yavuz'un şeyhülislâmlığını yapan Kemal-paşazâde'nin Sübkî'den sonra konuyla ilgili olarak bir risale yazan ikinci isim olması bunu teyit etmektedir. Onun risalesi de Sübkî'nin kasidesi gibi kısadır.

Şam'daki Eş'arî-Şafiî kitlenin önde gelen isimlerinden ve Eş'arilik-Hanefilik uzlaşmasının mimarlarından olan Takıyyüddin es-Sübkî'nin (ö.756/1356), akaid konusunda kelim ve Yunan hikmetinden daha zararlı iki şey olmadığını dile getirmesi ve bu ikisinin temelde tek bir şey olduğunu vurgulaması bunu teyit etmektedir.

¹⁰İbrahim Kalın, "Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu", Osmanlı, ed.: G. Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, c. 7, s. 41

¹¹M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelim Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergi-si, Ankara 1980, c. 4, s. 274.

¹²Dr. Mehmet KALAYCI Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/1, c. 11, sayı: 21

¹³Bk. Takıyyüddin 'Ali b. 'Abdilkâfi es-Sübkî, (ö.756/1356), er-Resâilü's-Sübkîyye fi'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihî İbn Kayyim el-Cevziyye, tahk. Kemal Ebû'l-Müna, Beyrut 1983, s. 83.

¹⁴Mehmet Kalaycı, Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011, ss. 145-189.

¹⁵Tacüddin Ebû Nasr 'Abdulvehhâb b. Ali es-Sübkî (ö.771/1370), Tabakâtu's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, tahk. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1963-1964, c. 3, ss. 383-389.

¹⁶Şafiî ve Eşari biri olan 'İzzüddin Muhammed b. Ebî Bekr İbn Cemâ'a'nın (ö.819/1416) Mâturîdî Hanefî Siracüddin 'Ali b. Osmân el-Üşî'nin (ö.575/1179) Emalî adlı meşhur kasidesine yazdığı Dercu'l-Me'âlî isimli şerhi ve öğrencisi Hanefî Kema lüddin Muhammed b. 'Abdil-vâhid İbnü'l-Hümâm'ın (ö.861/1457) Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî'nin (ö.505/1111) er-Risâletü'l-Kudsiyye adlı kısa hacimli akide eseri üzerine yazdığı el-Müsâyere fi'l-'Akâidi'l-Munciyye fi'l-Âhire adlı şerhi bu sürecin bir parçası olarak görmek mümkündür. Bk. Kalaycı, Eşarilik-Maturidilik İlişkisi, s. 189.

Ancak küçük ama önemli bir farklılaşma, konunun bağlamı açısından önemlidir. Sübkî, iki mezhep arasındaki görüş ayrılıklarını ele alırken karşılaştırmanın bir tarafına Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'yi diğer tarafına ise Tahâvî Akidesi vasıtasıyla görüşlerinden haberdar olduğu Ebû Hanîfe'yi koymuştu. Kemal paşazade bunu Eş'arî ve Maturîdî üzerinden yapmak suretiyle, Mâturîdî'yi ihtilaf konulu metinlerin doğrudan bir parçası haline getirdi.¹⁷ Ondan sonraki süreçte kaleme alınan metinlerin neredeyse tamamında artık Ebu Hanîfe yerine Maturîdî'nin ismi kullanılmaya başlandı.

Yavuz'la birlikte yaşanan ikinci gelişme Safevîlerle yaşanan mücadeleyleydi. Safevîlerin hâkim olduğu Horasan bölgesi önemli bir Eş'arî Şafîî kitleyi barındırmaktaydı. Eş'arîlik burada üç asır boyunca felsefî kelimeler formunda temsil edildi. Safevîlerin Şiîleştirme politikalarına karşı en büyük direnç Eş'arî-Şafîî kitleden geldi.¹⁸ Şiîliği kabul etmediği gerekçesiyle Teftazânî'nin torunu Molla Sadruddîn altmış öğrencisiyle birlikte öldürüldü.¹⁹ Devvânî'nin çok sayıda öğrencisi bu süreçte bölge dışına göç etmek durumunda kaldı.²⁰ Horasan bölgesinin Safevîlerin kontrolüne geçmesi ve Şiîlik üzerinden yeniden biçimlendirilmesi bölgede kendisini felsefî kelimeler formu üzerinden açığa vuran Eş'arîliğe ciddi bir darbe vurdu. XVI. asrın ikinci yarısından itibaren felsefî kelimeler Sünnî coğrafyadaki nüfuzunu kaybetmeye ve Safevî Şiîliğinin güdümüne girmeye başladı. Felsefî kelimeler, Molla Sadra, Sebzvârî ve Mir Dâmâd gibi İranlı düşünürlerin Şiîlik, spekulatif sufizm ve felsefe üçgeninde tesis etmeye çalıştıkları sen-tez arayışlarının zeminini oluşturdu.

Safevîlerle ve Şiîliğe karşı verilen fikri mücadele Osmanlı dini düşüncesinde bir daralmayı beraberinde getirdi; öteki üzerinden kendini tanımlama refleksi kelimeler belirgin bir şekilde Sünnîlik zeminine çekti. Dahası felsefenin Safevîlerin güdümüne girmesi, Osmanlılarda felsefe karşıtlığının yüksek sesle dile getirilmesine zemin hazırladı.²¹ Böyle bir bağlamda felsefî kelimeler Osmanlı dini düşüncesinde yavaş yavaş silikleşmeye ve buna paralel olarak da Mâturîdîlik vurgusu ön plana çıkmaya başladı.²² Mâturîdîlik tarihsel süreçte Eş'arîliğe nazaran felsefeye daha mesafeliydi. Birkaç istisna dışında kelâmî söylemin dışına çıkmamış ve geçmişten getirdiği sistematik örüntüsünü koruyabilmişti. Felsefenin kelimelerden dışlandığı bu süreç, felsefeye bulaşmayan Maturidîliğe öne çıkardı.²³

Mâturîdîlik vurgusunun artmasına yol açan bir başka husus ise Nakşibendîliğin XVI. asrın ikinci yarısından itibaren Anadolu'da güç kazanmaya başlamasıdır. Diğer tarikatlarla kıyaslandığında Anadolu coğrafyasına daha geç bir tarihte intikal eden Nakşibendîlik, Maturîdî-Hanefî kültür havzasında ortaya çıkmış ve uzunca bir sürede bu zeminde varlığını sürdürmüş bir

¹⁷İbn Kemalpaşazade, "Risaletu'l-İhtilaf Beyne'l-Eşaira ve'l-Mâturîdiyye", Sunnitishce Theologie in Osmanischer Zeit, ed.: E. Badeen, Ergon Verlag, Würzburg 2008, s. 20

¹⁸Şah İsmail'in başa geçtiği sırada Tebriz'in üç yüz bin kişilik nüfusunun üçte ikisi sünnî idi. Tebriz gibi Azerbeycan bölgesinde kalan şehirlerde Sünnîler Hanefî iken, İsfahan, Şiraz, Ka-zerun ve Herat gibi şehirlerde Şafîiler çoğunlukta idi. Bk. Roger M. Savory, Iran under the Sa-favids, Cambridge 1980, s. 29.

¹⁹İbn Kemal Pâşâ-Zâde, Tevârih-i Âl-i Osman, IX. Defter, Beyazıt Devlet Ktp, Veliyüddin Efendi; no: 2447, vr. 121b-122a.; X. Defter, haz.: Şerafettin Severcan, Ankara 1996, s.29.

²⁰Giyas Şükürov, Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve I. Şah İsmail Devri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 100

²¹Örneğin Avusturyalılarla yapılan bir savaşta 1716'da şehit düşen sadrazam Damat Ali Paşa'nın, yalnız kataloğu dört cilt tutan kitaplarının müsadere için çıkan iradesi üzerine bunlar arasında bulunan felsefe, tarih ve astronomi kitaplarının kütüphanelere vakfının caiz olamayacağına dair şeyhülislâm Ebu İshak İsmail Efendi fetva vermişti. (Bk. A. Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1982, s. 159.) Bu şahsın, müellifimiz olan Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi'nin babası olduğunu belirtmek gerekir.

²²Kutlu, bu durumu Safevî propagandayla mücadelede Eş'arîliğin yetersiz kalmasına bağlamakta ve "Osmanlı için Eş'arîliğin Sünnî-Şiî çekişmesinde Sünnîliğin zaferini sağlayacak teolojik özgünlükten uzak olduğunu" kaydetmektedir. Bk. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", İmam Mâturîdî ve Maturidîlik, haz.: S. Kutlu, Ankara 2011, s. 62.

²³Dr. Mehmet KALAYCI Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/1, c. 11, sayı: 21

tarikattı. Tarikatın Safevîlerin Şîleştirme politikasına karşı gösterdiği tepki, Osmanlılar nezdinde itibar görmesine ve Anadolu'ya taşınmasına vesile oldu.²⁴ Tarikatın Anadolu'ya intikali ve XVII. asırdan itibaren güçlü bir şekilde Osmanlı kültür muhitinde tesisi Maturîdîliğin daha yüksek sesle dile getirilmesini sağladı.²⁵ İmam Maturîdî'nin Te'vilât adlı tefsirinin Türkiye Kütüphanelerinde bulunan yazma nüshalarının istinsah tarihlerinin bu sürece denk düşmesinin Nakşibendiliğin Anadolu'ya intikaliyle doğrudan ilişkisi olmalıdır. Muhtemelen böl-geden Anadolu'ya gelen âlimler, aralarında Te'vilât ın da bulunduğu çok sayıda eseri beraberlerinde getirdiler.

Ne var ki bu durum Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde V./XI. asırdan itibaren Eş'arilerle Maturîdî-Hanefiler arasında meydana gelen kelâmî tartışmaların da taşınmasını beraberinde getirdi. İki mezhep arasında tekvin konusu, marifetullah, husûn-kubuh gibi konularda önceden beridir var olagelen ihtilaflar, bu kez Osmanlı muhitinde karşılık bulmaya ve kelama sonradan dâhil olan yeni konuları da içine alarak daha geniş bir bağlamda ele alınmaya başlandı. Osmanlıların geç döneminde ortaya çıkan ihtilaf metinlerinin çok büyük bir kısmının Maturîdî-Hanefî aidiyete sahip kişiler tarafından yazılmış olmasını bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Esad Efendi'nin risalesi, Maturudîliğe dönük vurguların arttığı bir süreçte yazılmış bir metindir.

Osmanlı şeyhülislâmları arasında ilmi, sanata düşkünlüğü ve güzel ahlakı şöhret bulmuş bir kimse olan Esad Efendi, doğru sözlü, görüşünde isabetli ve cömert bir âlim olarak tavsif edilmektedir. Esad Efendi âlimlik vasfını ahlaki bir zemine oturtmayı bilmiş, bu yüzden şeyhülislâmlığı sırasında dışarıdan gelen baskıların hiçbirine boyun eğmemiştir.²⁶ Arapça ve Farsçaya oldukça hâkim olan Esad Efendi, çeşitli ilimlerde, edebiyat ve musikide, şiir ve inşada yetkindi.²⁷ Esad Efendi şair kimliğinin yanı sıra, Türk Musiki tarihinin büyük şahsiyetlerinden ve devrinin tanınmış bestekârlarından birisiydi. Kızı Fitnat Zübeyde Hanım da kendisi gibi şair idi.²⁸ *Lehçetu'l-Lügat* adıyla hazırladığı Türkçe sözlük onun en önemli çalışmasıdır.²⁹ Bunların yanı sıra Kur'an'dan bazı surelerin veya ayetlerin tefsiri niteliğinde küçük hacimli tefsir çalışmaları bulunmaktadır. *Tefsir-i Sure-i Yasin* ve *Tefsir-i Ayete'l-Kürsi* adlı eserleri en bilinenleridir.³⁰

Esad Efendi'nin risalesinin başlığının "*Maturîdî ve Eş'arî nin İhtilafları*" şeklinde olması ilk bakışta aldatıcı gelebilir ve sanki doğrudan mezhep kurucularının arasında yaşanan görüş

²⁴Kutlu, bu durumu Safevi propagandayla mücadelede Eş'ariliğin yetersiz kalmasına bağla-makta ve "Osmanlı için Eş'ariliğin Sünni-Şii çekişmesinde Sünniliğin zaferini sağlayacak teolojik özgünlükten uzak olduğunu" kaydetmektedir. Bk. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturîdî", İmam Maturîdî ve Maturîdîlik, haz.: S. Kutlu, Ankara 2011, s. 62.

Kutlu, bu durumu Safevi propagandayla mücadelede Eş'ariliğin yetersiz kalmasına bağlamakta ve "Osmanlı için Eş'ariliğin Sünni-Şii çekişmesinde Sünniliğin zaferini sağlayacak teolojik özgünlükten uzak olduğunu" kaydetmektedir. Bk. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturîdî", İmam Maturîdî ve Maturîdîlik, haz.: S. Kutlu, Ankara 2011, s. 62.

İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, İstanbul 1984, 42.

²⁵Maturîdîliğin yayılmasında Nakşibendiliğin rolü hakkında daha geniş bilgi için bk. Philipp Bruckmayr, "Maturîdî Kelamının Yayılması, Kalıcılığı ve Temel Dinamikleri", İmam Maturîdî ve Maturîdîlik, haz.: S. Kutlu, Ankara 2011, s. 428-436.

²⁶Baysun, *age*, s. 361.

²⁷Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz.: N. Akbayır, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, c. 2, s. 491

²⁸Doğan, "Esad Efendi, Ebuishakzade", ss. 338-340.

²⁹Sözlük günümüz harflerine çevrilerek yayımlanmıştır. Bk. Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi, *Lehçetu'l-Lügat*, haz.: H. Ahmet Kırkkılıç, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1999.

³⁰Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, çev.: A. F. Yavuz-İ. Özen, Meral Yay., İs-tanbul 1975, c. 1, s. 310. Ayete'l-Kürsi tefsiri, Mustafa Özel tarafından günümüz Türkçesine aktarılarak yayımlanmıştır. Bk. Mustafa Özel, "Şeyhülislâm Esad Efendi'nin Âyetü'l-Kürsi Tefsiri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2003, sayı: 10, s. 81-105.

ayrılıklarının tartışıldığı düşünülebilir. Ancak metinde yer alan çoğu problemin, iki mezhebin sonraki temsilcilerince tartışılan ve gündeme getirilen problemler olduğu hesaba katıldığında, bunun Mâtürîdîlik ve Eş'arilik arasındaki görüş ayrılıklarını ifade etmek amacıyla kullanıldığı açıktır. Mâtürîdî'nin isminin Eş'arî ye takdim edilmesini Esad Efendi'nin Maturîdî-Hanefî kimliği ile ilişkilendirmek mümkündür.

Onun Topkapı Sarayı Müzesi Revan Köşkü'nde yer alan Maturidi'nin *Te'vilât*'ının müstensihî olduğu³¹ göz önünde bulundurulduğunda kaleme aldığı kısa ve konulu tefsirlere *Te'vilât*'ın kaynaklık ettiği ileri sürülebilir. Esad Efendi'nin risalesi Eş'arilik ve Mâtürîdîlik arasında yaşanan kırk görüş ayrılığını içermektedir. Risalenin dili oldukça sadedir ve söz konusu problemlere en yalın biçimde kısaca yer verilmiştir. Esad Efendi, risalesinin sonunda iki âlim arasındaki tartışmalara kısaca değindiğini, ancak isteyenlerin tafsilatlı bilgi için metin içerisinde zikredilen kaynaklara müracaat edebileceğini belirtmektedir.³² Bu yüzden ihtilaf konularının ele alınmasında birkaç cümlelik açıklamalarla yetinilmiş, ancak tafsilatlı bilgi için de her iki geleneğe ait eserlere göndermelerde bulunulmuştur.³³

Kadızedelilerle Sivasiler arasında yaşanan görüş ayrılıklarından bazılarının Eş'arilerle Maturîdîler arasındaki ihtilaf konuları olması üzerinde durulması gereken bir husustur. Örneğin, Hz. Peygamber'in anne-babasının iman üzere ölüp ölmediği meselesi³⁴ Eş'arilerle Maturîdîler arasında yaşanan marifetullah'ın aklen mi yoksa naklen mi vacip olduğu şeklindeki tartışmayla doğru-dan ilişkilidir.³⁵ Sivasiler Halvetî tarikatına mensupturlar ve Kadı-zadelilerle yaşadıkları mücadelede kendi görüşlerini temellendirebilmek için genellikle Eş'arî çevrelerde üretilen kelâmî eserlere müracaat etmişlerdir.³⁶ Kadızedeler başlangıçta herhangi bir tarikat ile ilişkili olmamalarına karşın, Nakşibendîliğin Osmanlı'da güçlenmesiyle birlikte zamanla bu tarikatla yakın ilişkiler tesis edilmeye başlanmıştır.³⁷ Nakşibendilik mensupları, Kadızedelilerle Halvetîler arasındaki bir tartışmada muhtemelen kendilerini Kadızedelere daha yakın gördüler. Bu yakınlaşmanın Kadızedelerin Maturîdîliğin görüşlerini sahiplenmesine kapı araladığı ileri sürülebilir. Nitekim *Nazmu'l-Ferâid* kadar sistematik olmamakla birlikte, Eş'arilik Mâtürîdîlik ihtilafına ilişkin en hacimli eser olan Muhammed b. Veli el-Kırşehrî el-İzmirî'nin (ö.1165/1752) *Şerhu'l-Hılaftıyyât*'ı da Kadızedelerle ilişkilendirilebilecek bir metindir. Eserinin ilk sayfasında büyük bir sitayişle ismine atıfta bulunmasına bakılırsa,³⁸ Kırşehrî'nin eserini takdim ettiği kişi Şeyhülislâm Fezullah Efendi'dir (ö.1115/1703). Fezullah Efendi aslen Erzurumludur ve Kadı-zadeliler hareketinin son önemli temsilcisi Vâni Mehmed Efendi'nin rahle-i tedrisinden geçmiştir.

³¹ İstinsah tarihi olarak 1748 tarihi verilen nüsha 532 varaktan oluşmaktadır. Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, müst.: Şeyhülislâm Muhammed Esad, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revan Köşkü, no: 182, 532 vr.

³² Ebû İshakzâde Mehmed Esad Efendi, *Risâle fi İhtilâfâtı'l-Mâtürîdî ve 'l-Eş'arî*, İstanbul 1287; Süleymaniye Ktp., Tahir Ağa Tekke, no: 310, s. 287.

³³Dr. Mehmet KALAYCI Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/1, c. 11, sayı: 21

³⁴ Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi: Ravzatu'l-Huseyn fi Hulâsati Ahbâri'l-Hafıkayn*, çev.: Z. Danışman, İstanbul 1969, c. 6, s. 2718

³⁵ Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk (En Doğruyu Sevmek İçin Hak Terazisi)*, çev.: O. Ş. Gökyay, İstanbul 1980, ss. 54-55.

³⁶ Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadı-Zade Movement*, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981, ss. 384-385.

³⁷ Le Gall'in tespitlerine göre Kadızedeliler hareketine destek veren ve Üstüvânî Mehmed Efen-di ile birlikte hareketin en önemli sözcülerinden biri olan Osman Bosnevî Ayasofya Camii imamıdır ve Nakşî bir şeyhtir. Benzer şekilde Birgivi'nin arkadaşı olan ve kendisi için Birgi'de bir darulhadis inşa eden Ataullah Efendi ile Birgivi'nin Birgi'de müderrislik sırasında İzmir'de kadılık yapan Trabzonî (ö.1002/1594) nakşidir. Vâni Mehmed Efendi'nin öğrencisi olan Şeyhülislâm Fezullah Efendi (ö.1115/1703) Kadızedeli ve Nakşibendi kimliği kesişen isimler-den biridir. Bk. Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqhsbandis in the Ottoman World 1450-1700*, New York 2005, ss. 152-154.

³⁸ Muhammed b. Veli el-Kırşehrî el-İzmirî (ö.1165/1752) *Şerhu'l-Hılaftıyyât Beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdî*, Süleymaniye Ktp.-Şehid Ali Paşa, no: 1650, vr. 2b-3a.

Vânî Mehmed Efendi'nin isteği üzerine önce İstanbul'a, sonra da Edirne'ye giden Feyzullah Efendi aynı zamanda hocasının kızıyla evlenmiş ve hoca öğrenci ilişkisini akrabalık ilişkisine dönüştürmüştür. Hocasının aracılığıyla Şehzade II. Mustafa'nın hocası olan Feyzullah Efendi, ilmi ve bürokratik basamakları hızla tırmanmış ve şeyhülislâmlık makamına getirilmiştir. Bu görevde kısa bir süre kalmasına karşın, II. Mustafa'nın tahta oturmasıyla birlikte Şeyhülislâmlık görevine ikinci kez getirilmiş ve sekiz yılı aşkın bir süre bu görevde kalmıştır.³⁹ Feyzullah Efendi'nin Vânî Mehmed Efendi ve Kadızadelerle olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, ona övgülerle kitabına başlayan Kırşehrî'nin (her ne kadar o bunu doğrudan dile getirmese de) Kadızadeler hareketiyle veya bu hareketin etkili olduğu kültür havzasıyla ilişkili olduğu düşünülebilir. Zira Kırşehrî eserinin girişinde verdiği künyeden anlaşıldığı kadarıyla İzmir'de ikamet etmiş birisidir.⁴⁰ Birgivi'nin yaşamış olduğu Birgi, İzmir'e yakındır ve onun görüşleri genellikle İzmir, Manisa, Çanakkale ve Balıkesir havzasında etkili olmuştur. Buradan hareketle Mehmed Emin 'İzzî'nin niçin Esad Efendi'nin metnini Arapça' ya tercüme ederek kendisine mâl etmesini anlayabilmek mümkün değilse de, Kadızadelerin hâkim olduğu kültür havzasında onun bu konuda bir metin yazmasının arka planında yatan unsurlar anlaşılabilir.⁴¹

Her ne kadar Mâtürîdilik ve Eş'arilik ekolleri arasında ki farklılıkları detaylı bir şekilde girmek istememe rağmen anlatmak istediğim konunun daha iyi anlaşılması için gerek dinimizi görüşleri ile etkilemiş bu iki büyük kişiliğin tarihi kimliklerini ve sahip olup savundukları görüşleri biraz olsun burada izah etmenin konuyu daha iyi anlamak açısından gerekli olduğunu düşünüyorum.

Türkler İslâm dinini kabul ettikten sonra birkaç yüzyıl içinde o dinin yegâne savunucuları konumuna gelmişlerdir. Bu sadece askeri alanda gerçekleşmemiş dini, astronomi, tıp, matematik, kimya ve diğer bilim dallarında da birçok araştırmalar, incelemeler yapmış büyük buluşlara imza atarak insanlık tarihinin gelişmesine katkıda bulunan eserler vermiştir. İslamiyet'in hızla yayılarak, geniş bir coğrafya üzerindeki milletlere ulaşması mevcut itikat ve amel mecburiyetinin getirdiği koşulların oluşturduğu farkları gidermek hususunda çalışmalar yapmayı zorunlu kılmıştır. Bunun başlıca sebebi İslamiyet'in artık Arap sosyokültürel etki alanından çıkarak farklı sosyokültürel ortamlarda yaşama ve Arap dünyasındakinden farklı sosyokültürel algılara da cevap verebilecek olma mecburiyetidir.

Bu süreç daha sonra çıkan Şia algısını saymaz isek İslam dünyasında Sünni olarak adlandırdığımız koldaki iki adet itikâdî mezhebi (Mâtürîdilik, Eş'arilik) ile bunlara bağlı genel kabul gören dört adet de amelî görüş (Hanefilik, Şafiiilik, Hanbelilik ve Malikilik) ortaya çıkmıştır. Bunlara ilaveten dönemin Sünni kesimi ile mücadele eden mezhebi görüşü olan en yaygın mezhebi görüşü olan Mutezililiktir. Kabul etmek gerekir ki bir toplumun sosyal hayatını düzenleyen ve organizasyon şemasını kurmada etkileyici olan, olaylara bakış açısını dini açıdan yorumlamasını kolaylaştıran, nasıl şekil vermesi gerektiği hususunda yönlendiren hatta koşullandıran itikadi görüşüdür. İslam tarihi incelendiğinde kurulan her İslam veya halkı Müslüman çoğunluğa sahip devletin kurumlarını şekillendirmede bu itikat imamlarından birinin görüşünü benimsediği görülür. Bu yönden tarihte ve günümüz İslam dünyasını yukarıda ifade edilecek şekilde birbirinden ayırabiliriz.

Eş'arilik üç amel mezhebinin (Şafiiilik, Malikilik ve Hanbelilik) görüşlerine riayet ettiği bir itikat mezhebidir. Bu mezhep mensuplarının çoğunluğunu kurucusu olan İmam Ebu'l El-Hasan Eş'ari nin mensubu bulunduğu Arap'lar oluşturmaktadır. İmam Eş'ari Abbasi döneminde bugünkü Irak coğrafyasında yaşamış ve eserlerini vermiştir.

³⁹ M. Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", *DİA*, c. 12, s. 527.

⁴⁰ Kırşehrî, *Şerhu'l-hılafiyyât*, vr. 2b.

⁴¹ Dr. Mehmet KALAYCI Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/1, c. 11, sayı: 21

Matürîdilik mezhebinin kurucusu ise İmam Ebu Mansur El-Matürîdi ise Semarkant'lı olup aslen Türk'tür. Amel imamı olan ve kendi gibi Türk kökenli İmam Ebu Hanefî'nin görüşü, Hanefîlik ise yine mensuplarının çoğunun aslen Türk kökenli olması ile bilinir.

Daha önce yaşamış İmam-ı Maturîdi'de Türkistan'dan fikir tartışmalarına katılmış ve ileride İbn-i Rüşd'e altlık teşkil edecek görüşleri ile alanında eserler vermiştir. Kuvvetli bir bilgiye sahip olan İmamı Maturudi çok kısa bir zamanda bulunduğu coğrafyada tanınmış ve ün yapmıştı. Görüşlerini yaymak ve Batnini, Mutezili, Karmati gibi bid'at fırkalar ile mücadeleye girişmiş düşüncelerini çevresine kabul ettirmişti. Bu aşamada çağdaşı İmamı Eş'ari nin bazı görüşleri ile tezat düşmüş bunlara bilgisi dâhilinde farklı izahlar getirmişti. İki görüşü de temelde birbirinden ayıran özellik birinin nassı aklın önüne koyması diğzerinin ise akıllı nassı desteklemek izah etmek için daha fazla öne çıkarmasıdır.

Eş'ari ekolünün en kuvvetli savunucularından olan İmam Gazali, Endülüs'lü İbn-i Rüşd'ün görüşlerine olduğu gibi İmam-ı Maturidi'nin de görüşlerine şiddetle karşı çıkıyor ve felsefeye dalmakla suçladığı Türk âlimleri Farabi ile İbn-i Sina'yı kâfirlikle itham ediyordu Ona göre Allah'a akılla ulaşamaz sadece bu tasavvuf yolu ile gerçekleşebilirdi. Oysa bu âlimler dünyanın insanlar tarafından okunması için yaratılmış bir kitap olduğunu, onu incelemekle ve araştırmakla birçok ibret alınabileceğini iddia ediyorlardı. Onun için de Kuran-ı Kerimde sürekli olarak ibret almaz mısınız ifadesi geçmekte değil miydi? Her şeyi yaratan Allah olduğuna göre ne kadar araştırılırsa, incelenirse incelenirse yine sonunda ortaya çıkacak olan varılacak son nokta yine yaratıcıyı ispat edecektir. Bu yüzden akli ilimlerden ve felsefeden endişeye gerek olmadığı gibi bu Allah'ın bir emri ve Peygamberimizin "İlim öğrenmek her Müslümana farzdır", "İlim Müslüman'ın kayıp malıdır onu nerede bulsa almalıdır" ve "İlim Çin'de bile olsa gidip onu alın." Hadislerine göre de durum uygundu.

Neticede şu hüküm ortaya çıktı; "*Farzdan evvel farz ilim, farz içinde farz İhlâstır.*"⁴²

Oysa İmamı Gazali bu hususta kendisine gösterilen hadislere farklı bir bakış açısı ile yaklaşmaktaydı. Söz gelimi kendisinin yazmış olduğu ve günümüz İslam dünyasının en tanınmış dini eserlerinden biri olan İhya-u Ulûmü'd-din adlı külliyatında "İlim öğrenmek her Müslümana farzdır." Hadisini şöyle yorumlar; " Bu hadisteki " El-İlmü" kelimesinde ki lâm-ı tarifinde işaret ettiği gibi, öğrenilmesi farz olan ilimden gayesinin Müslümanlar üzerine farz olan amel ilmi olduğu anlaşıldığı gibi, bizim beyanatımızla da bunların farz olma zamanı açıklanmış oldu."

Yukarıda aktardığım kısa paragraf içinde geçen " Farz olma zamanı açıklanmış oldu." İfadesi bile İmamı Gazali'nin içinde bulunduğu ruh yapısının dışı vurumunu göstermektedir.

Peki, neden İmamı Eş'ari ile onun görüşlerini hararetle savunan ve Maturidiliğe, dolayısıyla da akılcılığa karşı çıkan İmam Gazali ise nakli yaklaşımı tercih etmiştir?

Atila Fikri Ergün'ün ifadeleriyle⁴³ öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, ilimler tasnif edilirken onları tevhid eden, aynı potada eriten bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Örneğin İslam nokta-i nazarından ilmin naklî-aklî şeklinde kategorize edilmesi söz konusu değildir, bu, bütünlüğü parçalayıcı bir tasniftir. İslam ilim ve düşünce tarihinde de ilimler genel olarak bu şekilde tasnif edilmiştir, ancak bu yanlış bir yaklaşımdır. Günümüzde de "dinî ilimler-pozitif ilimler" denmektedir ki, bu tür ayrımlar zihin dünyamızı ve buna bağlı olarak kişiliğimizi ve hayatımızı parçalamıştır.

Örneğin Allah kâinatı belli bir ölçüyle yaratmıştır, kâinatın her bir zerresinde bir matematik vardır, hal böyle iken niçin matematik dinî alandan koparılıp pozitif ilimlere havale edilsin? Aynı şekilde yıldızlar ve gezegenler, güneş sisteminin, daha geniş çerçevede kâinatın düzeni Allah'ın varlığının ve birliğinin delillerindedir, hal böyle iken niçin astronomi dinî

⁴² Kastamonu'lu Mehmed Feyzi Efendi.

⁴³ Ergun, "*Terkip ve İnşâ*" dergisi, Ağustos 2015 S. 5.

alandan koparılıp pozitif ilimlere havale edilsin? Naklin varlıkta, tabiatta, insanda, tarihte, hayatta, toplumda bir karşılığı vardır, dolayısıyla naklin asıl okunacağı yer enfüs ve afaktır, “aklı” olarak nitelendirilen ilimler bu okumaya yardımcı olurlar. Buna karşın parçalayıcı yaklaşımlar büyük ölçüde zararlı olmuştur.

Örneğin Sultan III. Murad zamanında Takiyyüddin er-Râşid’in öncülüğüyle Tophane sırtlarında kurulan İstanbul Rasathanesi bir gecede yerle bir edilmiştir, çünkü neticede astronomi dinî alanın dışında görülmüştür. Eğer dinî alanın dışında telakki edilmeseydi en çok birtakım çevrelerin kendisinden rahatsızlık duyduğu Takiyyüddin’in tasfiyesi söz konusu olabilirdi. Buna ilaveten bu tür yaklaşımlarla insanlar “dinî ilimler ile pozitif ilimler” arasında bir tercih yapmak zorunda bırakılmış ve böylece belli bir konuda ihtisaslaşma ortaya çıkmıştır. Herhangi bir konuda ihtisas yapan bir kimse genellikle diğer konulara yabancıdır. “Dinî ilimler” adı verilen dallarda dahi bu böyledir, tefsir bilen fıkıh bilmemekte, fıkıh bilen kelâmdan anlamamaktadır.

Hâlbuki komple insan yetiştirebilmek için ilimlerin ve buna bağlı olarak hayatın tevhidinde ihtiyaç vardır. İlimler yeniden tasnif edilirken kendi kaynaklarımıza müracaat etmemiz gerekmele birlikte bu noktanın özellikle dikkate alınması lazımdır.

Allah’ın birliği, varlığın birliği ve insanlığın birliğinden sonra Tevhid/Birlik esasının dördüncü ana veçhesi bilgi sisteminin birliğidir ki, buna “ilimlerin birliği” de diyebiliriz. Nitekim İslâm nokta-i nazarından ilimler bir ve aynı kaynaktan neş’et etmektedirler. Vahye dayalı bilgi sisteminin birbirinden bağımsız (müstakil) başlıklar altında kategorizasyona tâbi tutulması Müslüman zihni ve İslâmî hayatı bölüp parçalayacağı -dolayısıyla onu İslâmî olmaktan çıkaracağı- gibi, ilimlerin birbirinden kopuk, hatta birbirine rakip olarak konumlanacak şekilde tasnif edilmesi de aynı şekilde tahrip edici olacaktır.

Bu noktada İmam Gazalî için ayrı bir paragraf açmak gerekir. “Gazalî felsefi düşüncenin kökünü kuruttu, akli ortadan kaldırdı” diye slogan atanlar, onun Felâsife’ye yönelttiği eleştirilerle İslâm’a Yunan Akli monte etme ameliyesini bertaraf ettiğini, Aristocu felsefeyi ve Neo-Platonculuğu İslâm’a sokma çabalarını bugün dahi imkânsız kıldığını idrak edecek akli kapasiteden yoksunlar. Gazalî, tıpkı bugün olduğu gibi dışarıdan beslenme sonucu Müslüman zihnin parçalanmaya yüz tuttuğu bir dönemde Fıkıh-Kelâm-Tasavvuf formasyonu ile ilimleri tevhid etti ve İslâmî hayatın bütünlük içerisinde yeniden ihyası için gayret gösterdi.

Ancak onun da tasnif konusunda eleştirilecek yanları bulunmaktadır. Zira o da “aklı ve şer’î ilimler” ayırımına gitmiş, Hakikat’i “dinî ve dünyevî” olarak ikiye ayırmış ve ağırlığını dinden yana koymuştur. Dolayısıyla Gazalî, sözünü ettiğimiz türden bir bütünlük sağlayamamakla birlikte en azından “İslâmî” veya “Şer’î” olarak tabir edilen ilimleri bütünlüklü ve tutarlı bir biçimde cem ederek Müslüman zihinde meydana gelen parçalanmayı kendi içinde tevhid esası üzere bertaraf etmiştir. Bu bakımdan o, bir yönüyle negatif, diğer yönüyle pozitif olarak nitelendirilebilecek iki yönlü bir yaklaşım ortaya koymuş, bir yönden ilimleri “aklı” ve “şer’î” olarak ayırırken, öte yandan “şer’î” olarak tabir edilen ilimleri -bugünkü modern yaklaşımın aksine- tevhid etmiş, sadece kâğıt üzerinde başlıkları belirlemiş ve bu bütünlüğü hayata yansıtmıştır.

Bunun yanında Gazalî’nin ilimleri “aklı” ve “şer’î” olarak ayırma tâbi tutmasının akli dışlamak anlamına gelmediğini özellikle belirtmek gerekir. Zira o, eleştirinin “Allah’ın onun ruhuna doğuştan kattığı bir duygu” olduğunu söylemekte ve “Mantık bilmeyenin ilmüne güven olmaz” demektedir ki, mantık üzerine dört eser kaleme alan birini “akıl karşıtı” olarak göstermeye çalışmak kara cehalet değilse apaçık iftiradır. Kaderin cilvesi, ortaçağ Hıristiyan düşünürleri onu bir filozof olarak tahlil etmişlerdir.

Bununla birlikte Gazalî, genel anlamda İslâm’ın İslâm olarak kalmasıyla başka bir mahiyete bürünmesi arasındaki kopma noktasında durmaktadır ve onun ne dediğini bilmeden,

anlamadan, İslam düşüncesi ve İslam düşünce tarihi üzerinde kalem oynatmak ya da söz söylemek neredeyse imkânsızdır.

İslam, varlığı, tabiatı, insanı, hayatı, tarihi, toplumu bir bütün halinde ele alır ve istisnasız her konuda muhataplarına bütüncül bir perspektif verir. İslam medeniyet hamlesi öncelikle ilmî ve fikrî planda gerçekleşeceği için öncelikle modern paradigmanın parçaladığı Müslüman zihnin onarılması ve tevhid ekseninde yeniden şekillendirilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan ilimlerin tasnifi tek bir başlık altında, bütüncül bir şekilde yapılmak zorundadır. Söz konusu tasnif sadece kâğıt üzerinde başlıkları belirlemeli, ilimleri birbirinden kopararak farklı alanlara ait kılmamalı, hayatın farklı alanlarına havale etmemelidir. Zira İslam, akıl-nakil dengesi üzerine kurulu bir bütün olduğu gibi, yeryüzü tamamıyla mescid, hayat da bu mescidde cereyan etmekte olan ve farklı alanlara bölünemeyecek bir bütündür.

Ve'sselâmu alâ meni't-teba'l-HÜDÂ
SAYGILARIMLA..

BİRİNCİ OTURUM

(4 Mayıs 2018 Cuma)

GAZZÂLÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

İnsanın Hilafet Misyonu ve M. İhsan Oğuz'un
Eşariyyenin İnsan Tasavvuruna Yönelttiği Eleştiriler

Dr. Öğr. Ü. Eyyup AKDAĞ

İmâm-ı Gazzâlî'nin (Ö. 505/1111) Mişkâtü'l-Envâr Adlı Eseri Işığında
Ma'rifet Anlayışı

Öğr. Gör. Necati Şahin

Felsefî Kelam Döneminde Yetişen Bir Eş'arî Kelamcı:Kâdî Beydâvî'nin
Zât ve Sıfatlar Bağlamında Muhaliflere Eleştirileri

İNSANIN HİLAFET MİSYONU VE M. İHSAN OĞUZ'UN EŞ'ARİYYENİN İNSAN TASAVVURUNA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

*Prof. Dr. İbrahim COŞKUN**

ÖZET

İnsanın yaratılış sebebi, Allah'a kulluk ekseninde yeryüzünü imar etmesi, hazır olmayan nimetleri hazır hale getirmesidir. Bu konum, insanın ilerlemesini, olgunlaşmasını ve kâinattan devşirdiği nimetlere ulaşmasını, aynı şekilde ahirette de sevaba nail olmasını sağlayan ve mükellef olmanın dayanak noktasını oluşturan akıl, idrak, irade ve kudret gibi özelliklerle donatılmış olmasındandır. Onun halife kılınmasının anlamı da budur. Hilafet/Niyabet, ya aslın yokluğundan ya ona yardımcı olmaktan ya onun aczinden veya bunların hiç biri olmadığı halde, sırf asilin(Allah) naibine(insan) bir şeref bahşederek onu yüceltmek istemesinden kaynaklanır. Allah'ın salih kullarını halife seçmesi, zikredilen son seçenekte saklıdır. Dinamik bir ibadet olan bu sorumluluğun yerine getirilebilmesi için insanın güç, irade, bilgi ve benzeri sıfatları haiz olması gerekir. Kur'an-ı Kerim, insanı bu özellikleriyle tanımlamakta ve bu özellikleriyle halife kılındığını ilan etmektedir.

Kur'an'ın bize haber verdiği bu bakış açısı, İslam'ın ilk asırlarında Müslümanlarda kendisini göstermiş bunun sonucunda İslam medeniyeti doğmuştur. Ne yazık ki Müslümanlar elde ettikleri bu başarıyı hicri beşinci asırdan sonra başarıyla sürdürmediler. Bu durumun çeşitli sebeplerinden bahsedilebilir. Biz sayılabilecek nedenler arasında İslam dünyasında etkili olan itikadi/kelami yorumların önemli bir etkisi olduğu kanaatindeyiz. Belli bir dönemden sonra Eş'ariliğin İslam dünyasında oldukça yaygın ve etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Türkler genel olarak Ehl-i Sünnetin Hanefi-Matüridi ekolüne mensup olmakla birlikte Nizamiye medreselerinin kurulmasından sonraki süreçlerde onlar arasında da Eş'ariliğin etkili olmaya başladığı bilinmektedir. O halde İslam ümmetinin yeryüzüne hâkim olabilmesi için Eş'ariliğin öne çıkardığı insan tipolojisini iyi irdelememiz gerekmektedir. Çünkü insan ile ilgili olarak fiil, irade ve istitâat gibi konular, salt tartışma konuları değildir. Özellikle bu konunun dinî inanç muhtevasıyla sunulması, toplumda daha güçlü bir etki yapmaktadır. Bu yönüyle değerlendirdiğimizde konunun İslâm toplumlarının çeşitli alanlarda başarı veya başarısızlıklarıyla doğrudan alakası vardır.

Mutasavvıf kişiliği ile öne çıkmış olan Kastamonu'lu âlimlerden Muhammed İhsan Oğuz (1887-1991), "*İslam'da Kazâ ve Kader*" adlı eserinde Eş'arîyyenin kaza ve kader anlayışını ve insan profilini eleştirmekte böyle bir anlayışı ile insanın hilafet misyonunu yerine getiremeyeceğine dikkat çekmektedir. Biz de insan hürriyetinin ve üretken kişiliğin ön planda olduğu bir çağda Ehl-i sünnetin önemli bir ekolü olan Eş'arîyyenin kader inancı ve insana bakışı ile ilgili görüşlerinin yenilenmesi kanaatindeyiz. Eş'arîlerdeki cebriyeye yakın, pasif insan profilinin temel sebebi metodolojilerinden kaynaklanmaktadır. Onlar insanda irade kudret vb. sıfatların kabul edilmesiyle Allah'ın söz konusu sıfatlarının sınırlanacağını düşündüler. Eş'arî geleneğe mensup bir mütekellim olmasına rağmen S. Âmidî'nin tespiti ve haklı olarak eleştirdiği gibi onlar, Allah'ın kudret sıfatını öncelerken O'nun adalet ve merhamet sıfatlarını ihmal eden, insana karşı güvensiz bir kelam sistemi oluşturdular.

Biz tebliğimizde yukarıda ifade ettiğimiz konular çerçevesinde M. İhsan Oğuz'un tespitlerinden de yararlanarak Eş'arîyyenin ileri sürdüğü insan tipolojisi ile Müslüman

* Necmettin Erbakan Üniv. A.K. İlahiyat Fakültesi/ Kelam Anabilim Dalı, ibrahimcoskun@hotmail.com

toplumların yaratılış gayesini/hilafet misyonunu gerçekleştiremeyeceğini farklı açılardan temellendirmeye çalışacağız. Çözüm önerimiz; özellikle çağımızdaki Eş'arî geleneğe bağlı Kelam âlimlerinin tıpkı İmam Cüveynî ve Seyfeddin el-Âmidî gibi insanın hürriyeti, iradesi, istitaatı, kaza ve kader gibi konuları, çağın gerçeklerini de dikkate alarak yeni yorumlara tabi tutmalarıdır.

Anahtar Kelimeler:M. İhsan Oğuz, İnsanın Hilafeti, özgürlük, Eş'ârîyye

THE HUMAN BEING'S MISSION OF VICEGERENCY OF GOD ON EARTH AND M. İHSAN OĞUZ'S CRITICISM OF THE ASH'ARI CONCEPTION OF MAN

ABSTRACT

The reason for the creation of man is to prosper the earth on the axis of worshiping God, as well as to render the unready blessings ready. This position is given to him due to the fact that he is equipped with such qualities as reason, comprehension, will, power and stature that enable man to progress, mature and reach the blessings, as well as to be happy in the Hereafter. That is the meaning of the fact that he is made a caliph. Caliphate is caused by the fact that the nobility does not want to honor it by granting an honor to the noble, either in the absence of the original, or in helping him, or in his mercy, or in the absence of any of them. The choice of the caliph of the righteous servants of Allah is hidden in the last option mentioned. In order for this responsibility, which is a dynamic worship, to be fulfilled, one has to possess the attributes of power, will, knowledge, and so on. The Qur'an describes man with these qualities and proclaims that he is a caliph with these qualities.

This view point of the Qur'an informs us that Islamic civilization was born as a result of which Muslims showed themselves in the first centuries of Islam. Unfortunately, Muslims have not succeeded successfully after the fifth century. There are various reasons for this. Among the reasons to be counted, we think that it is a significant influence of the theological interpretations which are effective in the Islamic world. It is a fact that after a certain period Ash'arism is very common and influential in the Islamic world. It is known that the Turks generally belong to the school of the Ahl-i Sunnah Hanafi-Mâturîdî and that the Ash'arism is beginning to be influential after the establishment of the Nizamiyya madrasas. So, in order for the Islamic Ummah to dominate the earth, we must not be able to examine the human typology that Ash'arism brings forward. Because human beings such as action, will, power and stature are not just debate topics. In particular, the presentation of this matter in the form of religious beliefs has a stronger impact on society. When we consider this aspect, it is directly related to the success or failure of Islamic societies in various fields.

Muhammad Ihsan Oguz (1887-1991), a scholar of the Kastamonu who had come forward with the Şūfî personality, pointed out that the Ash'arites in his book "Kazâ and Kader in Islam" cannot fulfill the caliphate mission with such an understanding. We also believe that the idea of fate belief and view of man, the Ash'arites, an important school of the Ahl as-sunnah in an age when human liberty and productive personality are the frontrunners, will be renewed.

It is due to the methodology of the root cause of the passive human profile, close to the Jabriyya Ash'ari. They thought that the adjectives of God would be limited by accepting the attributes such as power and will. However, with the determination and rightful criticism of S. Amidi, they predestined God's sovereignty and created an insecure theology of humanity that ignored the titles of justice and mercy.

In our paper, we will try to base on the different angles that, based on the above-mentioned topics, we can make use of the observations of M. İhsan Oğuz and the human typology advocated by Eş'ârîyyen and that the Muslim societies cannot fulfill the mission of victory /

caliphate. Our solution recommendation; especially those of the contemporaries who are related to the tradition of the Kelam scholars, like Imam Juwaynî and Sayfaddin al-Âmidî, should be subject to new interpretations taking into account the issues of human freedom, will, power, accident and destiny.

Key Words: M. İhsan Oğuz, the human vicegerency of God on earth, free will, Ash'ariyye.

GİRİŞ

a) Muhammed İhsan Oğuz'un Hayatı

Büyük İslam Âlimi ve Mutasavvıfı Muhammed İhsan Oğuz, 19 Haziran 1887'de (27 Ramazan 1304) Kastamonu'da dünyaya gelmiştir. Babasının adı Ataullah, annesinin adı Hacer'dir. İlk Mektep'ten sonra orta tahsilini Kastamonu Askeri Rüşdiyesinde ve yüksek tahsilini Ziyaiyye Medresesinde yapan M. İhsan Oğuz, büyük bir âlim ve müderris olan eniştesi ve hocası Ahmed Ziyaeddin Efendi'den de hususi dersler almış; onun genç yaşta vefatı üzerine tek başına ilmi çalışmalarına devam ederek kendisini yetiştirmiştir. O memuriyet hayatına Posta ve Telgraf İdaresi'nde başlamış; bir ara Sultani Mektebinde kâtiplik, Askeri Rüşdiyede Hüsni Hat ve Türkçe öğretmenliği görevlerinde bulunmuştur. Posta ve telgraf idaresinde, muhabere memurluğunda başmüdürlüğe kadar çeşitli kademelerde görev yapmış; istiklâl harbi sırasında memleketimiz için değerli hizmetler ifa etmiş; 1938 yılında emekliye ayrılarak ilmi çalışmalarına hız vermiştir.

Muhammed İhsan Oğuz'un tasavvufi hayatı ise çok küçük yaşta başlamış, yedi yaşlarında iken Şeyh Muhammed Evliya Efendi'nin terbiyesine girmiştir. İnsan-ı kamil olma yolunda senelerce süren manevi çalışma ve araştırmalardan sonra Harput'ta Seyyidi Ahmed Çapakçûri'ye intisab etmiştir. Yazdığı dokuz mektupla ve ruhaniyet yoluyla irşad ettiği bu yüksek yaradılışlı talebesine 1921 yılında "irşad icazeti" vermiştir. Bir asrı aşan hayatı hak ve hakikatin bilinmesi, yaşanması ve anlatılması uğrunda geçen Muhammed İhsan Oğuz 2 Ağustos 1991'de ebedi âleme intikal etmiştir.¹

b) Muhammed İhsan Oğuz'un Eserleri

Kaza ve Kader Kitabı	Vesiletünnecat İslam İlmihali
Cuma Gününün Faziletleri	Mülâhhas Selefiyye Mezhebi
Mufassal Selefiyye Mezhebi	Şaban Ayı ve Berat Gecesi
Ramazan Ayı ve Kadir Gecesi	Üç Aylar
Recep Ayı Regaib ve Miraç Geceleri	Saadet Anahtarı
Dünya ve Ahiret Hayatı	5 Soru 5 Cevap
Arifler Silsilesi	Mektuplar (1. ve 2. Cilt)
Şemail-i Şerife-i Muhammediyye	Evrâd-ı Kur'aniyye
Salavat-ı Şerife	Esmâü'l-Hüsna
Tasavvuf Yolunda Manevi Cihad	Yûnus Emre
Şa'bân-ı Velî ve Mustafa Çerkeşi	12 Büyük Velî
21 Soruda Tasavvufî Gerçekler	Vahdet-i Vücûd
7 Önemli Konu	

Bu eserlerin dışında müellifin daha pek çok eseri vardır. Merhumun oğlu ve torunları tarafından kurulan "Muhammed İhsan Oğuz Vakfı" söz konusu eserleri ilmi bir heyetin titiz çalışmaları ile önem sırasına göre ilim dünyasına kazandırmaya devam etmektedir.

¹ Geniş bilgi için bkz. Muhammed İhsan Oğuz, *İslam'da Kaza ve Kader*, Oğuz Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1993.

I. İSLAM'A GÖRE İNSANIN DEĞERİ, VAROLUŞ AMACI VE DONANIMI

Kur'an-ı Kerîm insanlar için gönderilmiş son ilahi kitaptır. Onda türevleriyle birlikte insan kelimesi üç yüzü aşkın yerde geçmektedir. Kur'an'da insan bütün yönleriyle ele alınmış, konuyla ilgili ayetler onun yaratılışını, mahiyetini ve gayesini bir bütünlük içinde temellendirmiştir. İnsan türünün ilk örneği kabul edilen Hz. Âdem ile ilgili olarak zikredilen ayetlere göre Allah onu "*iki eliyle*" yaratmış, yani ilk insan özel bir yaratışla farklı bir ihtimamla varlık alanına çıkarılmıştır. Aslı topraktan olan bu varlığa Allah "*ruhum*" dediği varlık ilkesinden bir soluk üflemiş, yani Allah'ın "hay"(canlı olma, canlı kılma) ismi onda belirgin bir şekilde tezahür etmiş, ona varlıkları isimlendirerek onlar üzerinde tasarrufta bulunma yeteneği vererek onu meleklerden dahi üstün kılarak nihayet meleklerin insana secde etmesini istemiştir.² İlk insanın eşiyile birlikte cennetten çıkarılış öyküsü bir yandan insanın zaaflarına, öte yandan "*Sizi yeryüzünün halifesi yapan, size verdiği imkânlar hususunda sizi denemek için kiminizi kiminizden üstün derecelerde kılan O'dur...*"³ ayetiyle ifade edildiği gibi insan yeryüzünde halife kılınacak olan bu seçkin varlığın kaderine işaret etmektedir.

İnsanın doğrudan hem bedenen ve hem de ruhen üstün olarak yaratıldığını bildiren ayetler de vardır: Allah Teala tin suresinin ilk ayetlerinde "*İncire, zeytine, Sina Dağına ve şu emin beldeye yemin ederim ki, biz insanı en güzel biçimde yarattık*"⁴ buyurmaktadır. Şüphesiz Allah her şeyi güzel yaratmıştır. Ancak özellikle insanı daha güzel bir yapıda ve surette kamete sahip olarak yaratmıştır. İnsanın zaaf ve bozukluğa müsait olması fitratının yoldan çıkmaya müsait olarak yaratılmış olmasına rağmen Allah'ın bu derece kıymet verdiği, onun Allah katında ayrı bir yeri mevcudatın nizamında ayrı bir ağırlığı olduğuna işaret eder. Allah'ın verdiği bu kıymet onun yaratılışında son derece üstünlüğünde, girift ve ince cismani yapısında eşi ve benzeri bulunmayan akli durumunda ve insanı şaşkına çeviren ruhi bünyesinde ortaya çıkmaktadır.⁵ Diğer bir ifadeyle insanın en güzel bir şekilde yani takvim üzere yaratılmış olması her mânâsıyla biçimlendirmenin en güzel biçimi demek olacağından maddî manevî her türlü güzelliği kapsar. Belinin doğrulmasından, biçiminin güzelleşmesinden, kuvvet ve melekelerinin yükselmesinden akıl, irfan ve ahlâkıyla ilâhî güzelliğe ermesine kadar gider. Belinin doğrulmasını, boy ve posunun düzgün olmasını bütün bu mânâlardan kinaye olarak veya dıştan içe geçmek, yerden göğe yükselmek için bir başlangıç olarak da düşünülebilir. Yani insanın ahsen-i takvim üzere yaratılmış olması, her en güzel olanı içine alacak şekilde genel bir anlam ifade eder. İsra süresinde de "*Biz insanı mükerrem (şerefli) kıldık*"⁶ buyurulurken, insanın üstünlüğü, sarıh bir şekilde dile getirilmiştir.

"*Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*"⁷ Bu ayet, insanın yaratılmasındaki hikmetin, iradesiz varlıkların tamamında zorunlu olarak gerçekleşmesinin yanı sıra, hür iradeleriyle Yaratan'a boyun eğmiş ve ona teslim olmuş insan manzaralarının gerçekleşmesi anlamında, insanın varoluş amacının Allah'a kulluk olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra insanın varoluş nedeni, onun yeryüzünü imar etme etkinliği sonucu, hazır olmayan nimetleri hazır hale getirme eyleminin bir neticesi olarak, hem dünya hem de ahiret

² Bk. Bakara, 2/30-34.

³ Enam,6/165.

⁴ Tin, 95/1-5.

⁵ Seyyid Kutub, *fi Zilali'l-Kur'an*, çev. Heyet, Hikmet Yayınları, İstanbul 1979, XVI, 269-270.

⁶ İsra,17/70.

⁷ Zariyat, 51/56.

hayatında kendisine nimet ve saadetlerin sunulması şeklinde olmaktadır. Bu konum, insanın ilerlemesini, olgunlaşmasını ve kâinattan devşirdiği nimetlere ulaşmasını, aynı şekilde ahirette de sevaba nail olmasını sağlayan ve mükellef olmanın dayanak noktasını oluşturan idrak, irade, kudret, istitâat ve bilgi üretme gibi yeteneklerle donatılmış olmasındandır. Onun halife kılınmasının anlamı da budur. Hilafet/niyabet, ya aslın yokluğundan ya ona yardımcı olmaktan ya onun aczinden veya bunların hiç biri olmadığı halde, sırf asilin naibine bir şeref bahşederek onu yüceltmek istemesinden kaynaklanır. Allah'ın salih kullarını halife seçmesi, zikredilen son seçenekte saklıdır.

Ayrıca, Kur'an-ı Kerîm'de çeşitli vesilelerle, dünyanın, hayvanların, denizlerin, gemilerin ve denizlerdeki onca nimetlerin, madenlerin, ay, güneş ve yıldızların gece ve gündüzün, bitkilerin ve türlü türlü meyvelerin, kısacası, çevremizdeki canlı ve cansız tabiatın insanın faydalanması için yaratıldığı ifade edilmiştir.⁸ Öte yandan, insanın -Kur'an-ı Kerîm'deki tabiri ile- göklerin ve yerin bile yüklenemediği "*emanet*"i kabul etmiş olması, yani bir vazife ve sorumluluk varlığı kılınması dahi, bir yandan onun ağır bir yük altına girmesine yol açarken, diğer yandan, âlemdeki özel mevkiine ulaşmasını, "*eşref-i mahlukat*" olmasını sağlamıştır.

Âdem topraktan yaratılmıştır. Ancak onun ortaya çıkışı hiçbir zaman, ilahî irade ve kudretin tesiri olmaksızın tabii bir tekâmül şeklinde anlaşılmamalıdır. Bütün ilgili ayetlerde Âdem'in yaratılması olayında Allah'ın irade ve kudretinin etkisine özellikle dikkat çekilmiştir. Ayrıca Âdem'in herhangi bir başka canlıdan tekamül suretiyle değil, topraktan ve tamamıyla bağımsız bir canlı türün ilk atası, yeryüzünde öteki bütün canlı ve cansız varlıkların aksine, yükümlü ve sorumlu tutulan ve bunun için gerekli manevî, ahlakî, zihnî ve psikolojik kabiliyetlerle donatılmış bir varlık olarak yaratıldığı, tartışmaya yer vermeyecek şekilde açıklanmıştır. Bu sebeptendir ki insanın yaratılışının bu özel yanını *bütünüyle* reddederek onu bayağı canlılar seviyesine indiren teorileri İslam inançlarıyla bağdaştırmak mümkün değildir.⁹

Hiz. Âdem ve onun soyunun diğer birçok varlıktan daha üstün ve değerli sayılmasının temelinde Allah'ın onlara verdiği bilgi gücü bulunduğu söylenebilir. Kur'an'ın insana dair diğer önemli bir beyanı da insanın yeryüzünde halife olarak görevlendirilmesiyle ilgilidir. Ağırlıklı yorumu göre hilafet, esas itibariyle yeryüzünü imar ve ıslah görevi olup insan bu görevin gerektirdiği güçlerle donatılmıştır. Halife kelimesinin sözlük anlamının da işaret ettiği gibi ard arda gelen nesiller boyunca insan, bu görevin yükümlülük ve sorumluluğu altındadır. İnsana iyilik ve kötülüğü kavrayıp bunlardan birini seçme yeteneği verilmiştir. Bu sebeple insan kendini sorumlu kılmaya yetecek bir özgürlüğe sahiptir. Olayları gözlemlemesi ve değerlendirmesi için ona göz, kulak ve kalp (akıl) verilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş, böylece değerlerin bilincine varmasını ve onlardan ahlak kanununun buyurduklarını, aynı zamanda son tahlilde kendisinin de iyiliğine olanları seçmesini sağlayacak şekilde donatılmıştır. İnsanın böyle bir görevle yükümlü olması, bu önemli emaneti yüklenmiş bulunması, onun yeryüzündeki varlığının temel anlamlarından birini ifade eder.¹⁰

İlk Müslümanlar Hiz. Peygamberin bildirdiği Allah-insan ilişkisini en iyi şekilde kavradılar. Onlar Allah'tan Allah da onlardan razı oldu.¹¹ Kendilerini Allah'a rağmen bir özne değil, Allah'ın yarattığı önemli bir misyonu yüklenmiş ve ona göre donatılmış bir özne olarak gördüler. Bu anlayışın bir sonucu olarak hayatın her alanda başarılı olmak için çaba sarfettiler. Yaşadıkları dönemin sosyal şartları çerçevesinde bilimde, kültürde, sanatta, edebiyatta,

⁸ Bütün bunların Maturîdî tarafından Allah'ın varlığının delili olarak kullanıldığına dair ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Tahir Uluç, *İmâm Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, s. 88 vd.

⁹ İlhan Kutluer, "*İnsan*", DİA, İstanbul 1995, XXII,320-323.

¹⁰ Kutluer, age, XXII, 322.

¹¹ Bk. Beyyine, 98/8

ekonomide, ticarete, savaşta, barışta kısacası hayatın her alanında ne gerekiyorsa onu yaptılar. Nasları doğru anladılar. Allah ile alakalarını kesecek tarzda bir hürriyet veya tembellik ve ataleti çağrıştıran cebri düşüncelere rağbet etmediler. Hz. Osman'ın şehadeti ve sonrasında yaşanan bazı talihsiz olaylar neticesinde kaza, kader, irade konularında ve ulûhiyyet telakkisinde kimi uç yorumlar olmuşsa da bunlar İslam toplumunun genelini etkilemedi. Bunun neticesinde medeniyet tarihine önemli bir halka eklediler.

Fakat hicri III. Asrın başlangıcından ortaya çıkan sosyo-ekonomik ve kültürel şartlar ile siyasal olaylar neticesinde bu yapının değişmeye başladığını görmekteyiz. Müslümanlar arasında ilk olarak Müşebbihe fırkası farklı bir ulûhiyyet anlayışına yöneldi, onlar Allah'ı antropomorfik/insana benzeyen ve antropotatik/insan ihtiraslı bir varlık gibi tasavvur ediyorlardı. Bir taraftan da cebriye Allah'ın kudreti ve iradesi karşısında insanın özgürlüğünden bahsedilemeyeceğini iddia ediyordu. Kaderiye Müşebbihenin antropomorfist tanrı tasavvuruna karşı tenzih düşüncesini, insanı sıradan cansız varlıklar konumuna koyan cebriyeye karşı da insanın özgürlüğünü savunuyordu. Fakat kaderiye her türlü eksiklikten münezze kılma adına Allah'ı sıfatlarından soyutlanmış, hayali bir varlık konumuna getirdi. Bu düşünce biraz ıslah edilmiş haliyle Mutezilî âlimlerce geniş kesimlere ulaştırıldı. Onlar da tenzihte aşırılığa kaçarak Allah'ın sıfatlarının nefyi noktasına yaklaştılar. Muhatapları genelde felsefi ve akli delilleri kullandıkları için onlarda da akli delillere ağırlık verdiler. Fakat bu epistemolojik yaklaşımlarını içe dönüp kendilerine muhalif olanlara da Müslümanlara da yöneltince ciddi problemler yaşandı.

Eş'ârîyye ve Maturîdiyye'den önce Ehl-i sünnetin yegâne temsilcisi olan ve sıfatıyye olarak da bilinen selefi âlimler, müşebbihe ve Mu'tezileye karşı durdular.¹² Fakat İslam coğrafyasının genişlemesiyle onların metodu yetersiz kaldı. Teşbihi çağrıştıran nasları yorumlamadıkları için müşebbiheye yakın bir konumda kaldılar. Nasları lafızcı bir yorumla değerlendikleri için İslam'ın evrensel bir din olma özelliğini temsil edemediler. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/936), kırk yaşına kadar mutezile geleneğine bağlı bir âlim iken hocası Ali el-Cubbaî (ö.303/915) ile fikir ayrılığına düştükten sonra selefiyyenin yanında yer almış ve onların görüşlerini kelâmî yöntemlerle teyid etmesiyle Sıfatıyye ismi seleften Eş'arîliğe intikal etmişti. Artık Eş'arî, Ehl-i hadisin lideri konumunda olan Ahmed b. Hanbel'in safındaydı.

Eş'arîliğin zat ve sıfatlar konusundaki tutumu, iki taraf olan Mu'tezile ile Müşebbihe arasında orta bir tutumdur. Abbasi sultanlarından Mütevekkil'in mutezilî âlimlere karşı olumsuz tavır takınmasıyla birlikte Ashab-ı hadis güçlendi. Ebul Hasen el-Eş'arî bir müddet sonra ashab-ı hadis metodolojisinin yetersizliğini gördü ve kelami metotla güçlü bir konuma getirilmesi için çaba sarfetti. Fakat o çevrelerde bu yaklaşım fazla rağbet görmedi. Eş'ârîyye sonraki dönemde İmam Gazali, Fahreddin er-Razî ve Seyfedin el-Amidî gibi âlimlerle İslam coğrafyasının önemli bir kesiminde etkili oldu. Bu yapı günümüze kadar geldi. Eş'arî ekole mensup mütekellimler haberi sıfatları tevil etme konusunda olduğu gibi bazı konularda zamanla Selefiyyenin görüşlerini yetersiz bularak daha rasyonel görüşleri benimsemişlerse de Allah-insan ilişkisi bağlamında insanı neredeyse sıradan varlıklar gibi gördüler. İnsanda iradenin ve kudretin varlığını açık bir şekilde ifade edemediler. Bu düşünceler İslam dünyasında oldukça etkili oldu.

Kur'an, insanın halifelik misyonunu gerçekleştirecek yeteneklerine dikkat çekip bu donanım ile nasıl hayırlı ameller yapılabileceğinin ilkelerini belirtmesine rağmen, insanda irade, kudret vb. yeteneklerin olmadığını savunan kelâmî anlayışlar, insanın halifelik misyonunu gölgelemişlerdir. Bu anlayışlar söz konusu olduğunda öncelikle cebriyye mezhebi akla gelir. Bu çağrışım doğrudur ancak doğrudan insan hürriyetini yok sayan bu zihniyeti

¹² Sıddık Korkmaz, *İmâm Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 59 vd.

doğrudan savunuların sayısı oldukça az olmuştur. İslam Dünyasında Ehl-i sünnetin önemli bir ekolü olan Eş'ârî kelamcılarının benzer düşünceleri savunmuş olmaları oldukça dikkat çekicidir. Cebr-i mutavassıt (orta cebirci) olarak da isimlendirilen bu ekolün İslam dünyasında etkili olması ile Müslümanların İslam medeniyetinin parlak dönemindeki gösterdikleri performansı sürdürmedikleri bir döneme denk düşmesi oldukça düşündürücüdür. M. İhsan Oğuz'un da Eş'ârî kelam âlimlerinin kaza ve kader inancı ve bu inanç neticesinde öne çıkan insan profili konusunda benzer endişelere sahip olduğunu görmekteyiz.

II. M. İ. OĞUZ'UN EŞARİYYE'NİN İNSAN PROFİLİNE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER:

1.Kudret, İrade ve Kesb Konularında Eş'ârîyye-Mâtürîdiyye Mukayesesi

Muhammed İhsan Oğuz, "Kitabu'l-Kazâ ve'l-Kader; İrade, İhtiyar, İstitaât-ı Beşer" isimli eserinde insanın dileyebilmesi, seçebilmesi, güç yetirebilmesi, kaza ve kader meselelerini irdelemiştir. Bu konularda İslam'ın doğuşundan günümüze kadar, fikirleri büyük topluluklar tarafından benimsenmiş farklı görüşlere sahip din bilginlerinden onların fikirlerinden ve görüşlerinden bahsetmiştir. Müellifimiz bu bilginlerin fikirleri ve görüşlerini karşılaştırmış objektif bir bakış açısıyla Kur'an ve sünnete mantığa en uygun olanı öne çıkarmaya çalışmıştır. O hilafet misyonunu gerçekleştirebilmesi için sınırlı da olsa insanın bilgi üreten, özgür iradeye, güç ve kudrete sahip bir varlık olarak değerlendirilmesinin önemine dikkat çekmiş konuya şu soruları sorarak girmiştir: İnsan fiilleri, doğrudan doğruya ve bağımsız olarak kendi kudret ve iradelerinin etkisiyle mi meydana geliyor; yoksa baştan ve doğrudan Cenab-ı Hak tarafından mı yaratılıyor? Diğer bir deyimle; insanlarda, kendi fiilleri üzerinde etkili bir güç ve irade var mıdır, yok mudur?

M.İhsan Oğuz Kur'an ayetlerinden örnekler vererek bu konunun delillerine bütüncül bakılmadığı zaman her ekolün kendine delil bulabileceğine dikkat çekmektedir. Onun içindir ki İslam Âlimleri bu meselenin çözümünde kesin bir fikir birliğine varamamışlar aralarında asırlarca devam eden çok uzun tartışmalar sonunda birbirine uymayan şu dört fikir oluşmuştur:

- a- Cebr-i Mutlak (işlediklerinde tamamen mecbur olma)
- b- Cebr-i Mutavassıt (işlediklerinde belirli ölçüde mecbur olma)
- c- Tefviz-i Mutlak (işlediklerinde tamamen serbest olma)
- d- Tefviz-i Mutavassıt (işlediklerinde belirli ölçüde serbest olma)

Bu dört fikirden birincisi Cebriyye'nin, ikincisi Eş'ârîyye'nin, üçüncüsü Mu'tezile'nin, dördüncüsü Mâtürîdiyye'nin görüşünü teşkil etmiştir. Bu fikirler her ne kadar bazı ufak tefek farklarla dört ise de, esas bakımından iki görüşte toplanır. Bunlardan birisi Cebriyye'nin görüşü olan cebr fikri, diğeri de Mu'tezilenin görüşü olan tefviz fikridir. Eş'ârîyye'nin fikri Cebriyye fikrine yakındır; sonuç olarak onun aynıdır. Mâtürîdiyyenin fikri de Mu'tezile fikrine yakındır fakat aynı değildir.¹³

Oğuz, konuya kudret kavramını tahlil ederek girmekte ve kudreti şöyle tarif etmektedir:

Kudret, insanın yapabileceği şeyler üzerinde dilediği etkiyi meydana getiren ve insana bir işi yapma veyâ yapmama gücünü veren kuvvettir. Bu mânâca kudret, "Bir işi yapıp yapmamanın bir kimseden sağlıklı olarak meydana gelmesi" demek olur. Onun için; daha basit olarak kudreti, "Bir işi yapıp yapmama gücüne sâhip olmak" diye tanımlayabiliriz.

İşte; bu kudretle, insan bir işi aynı zamanda işleyip işlememe gücünü elde eder. Bu sebeple; insanın bir işi yapıp yapmamasında herhangi bir engel düşünülmez. Bu anlamda kudret, işlediklerinde özgür ve bağımsız olanlara has bir güçtür. O sebeple, buna: "Özel ve gerçek anlamda kudret" denilmiştir.

¹³ Oğuz, age, s.25-26.

Oğuz, yukarıdaki tanımın Mâtürîdîlerin kudret tanımına uygun olduğunu belirttikten sonra Mâtürîdîler arasında da belli bir zamandan sonra Eş'ârîliğin etkili olduğunu hissettirmek maksadıyla "Kudretin bir de genel anlamı vardır ki" diye ifade ettiği kısımda Eş'ârîlerin kudret tanımını şöyle aktarmaktadır: "Bu mânâ hem işlediklerinde özgür ve bağımsız olanları, hem de zorunlu bulunanları kapsamaktadır. Bu anlamda kudret: "Öyle bir güçtür ki, o güce sâhip olan her ne kadar dışarıdan bir emir sebebiyle bir işi işlemek veyâ işlememek zorunda olsa da, özü bakımından dilerse işlemeye, dilemezse işlememeye güç yetirir. Bu tanıma dikkat edilirse anlaşılır ki, bu anlamda kudret sâhibi olan, dilerse bir işi işler. Fakat; bu durumda işlememek, o işten vaz geçmek elinden gelmez. Bunun gibi; dilemezse işlemez. Fakat; bu takdirde de işlemek, hattâ işlemeyi irâde etmek (dilemek) onun için mümkün olmaz. Demek ki insan; işlemeye veyâ işlememeye, hattâ dilemeye veyâ dilememeye mecburdur, başka çâresi yoktur."¹⁴

Oğuz, Mâtürîdîlerle Eş'ârîlerin kudret anlayışlarının daha iyi anlaşılması için açıklamalarını şöyle sürdürüyor. Kudret, "külli" ve "cüz'î" olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunlara "**külli kudret**", "**cüz'î kudret**" denir. **Külli** (bütün ve potansiyel) **kudret**: İnsanda yetenek olarak mevcut olan güçtür; güç yetirme niteliğidir. Bu kudret; sebep ve vâsıtaların, bedendeki uzuv ve organların sağlam ve sağlıklı olmasıyla kendini gösterir. İnsan, bir fiili işleyip işlememe gücünü bununla elde eder. **Cüz'î** (bir şeye yönlendirilmiş) **kudret**: Bir bütün ve potansiyel hâlinde olan külli kudretin belirli bir iş ve davranışa kullanılması; daha doğrusu, yalnız o fiile ilişkin olan bölümüdür. Fiil bununla meydana gelir. İşte asıl gerçek kudret, bu cüz'î kudrettir. Fiil ile birlikte olur, fiilden önce veyâ sonra olmaz. Çünkü; bu cüz'î kudret, külli kudretin fiile çıkan kısmıdır. Külli kudret ise fiilden önce de, sonra da olur. Onun için cüz'î kudrete, "gerçek kudret" denir. Kelâmacılar, buna **istitâat mea'l-fiil**, yâni "fiil ile birlikte gücü yetme" veyâ "fiilen güç yetirebilme" derler. Bu gerçek kudret; Eş'ârîlere göre, fiilin karşılıklı olarak iki yönüne yeterli olmaz. Yâni; bir fiilin işlenmesine ilişkin kudret başka, işlenmemesine ilişkin kudret başkadır. Yoksa aynı kudret bir fiilin hem işlenmesine, hem de işlenmemesine elverişli değildir. Mâtürîdîlere göre ise elverişlidir. Oğuz, bunu, ilk olarak İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe tesbit ettiğini ifade ettikten sonra bu Ebu Hanife'nin konu ile ilgili sözünü naklediyor: "İşlediklerinde mecbur olma fikri ile serbest olma fikri arasında orta yol; ancak gerçek kudretin, bir fiilin her iki yönüne elverişli olduğunu kabul etmekle bulunur. Kudretin bu yeterliliği kabul edilmezse, mecbur olma düşüncesinden kurtulmak mümkün olmaz"¹⁵

Oğuz, insanın halife varlık olarak önemli bir özne olduğunun en temel göstergelerinden biri olarak insanın sınırlı da olsa irade hürriyetine sahip olmasında görür. Onun için irade terimine ayrı bir ehemmiyet göstermiştir. Ona göre irade konusunda âlimlerin üzerinde uzlaştıkları tanım şöyledir: İrâde, yapılabilecek iki şeyden birini diğerinden ayıran ve o şeyin meydana gelmesine sebep olan niteliktir. İrâde de kudret gibi iki kısma ayrılır. Bunlara, "külli irâde", "cüz'î irâde" denir. **Külli** (bütün ve potansiyel) **irâde**: İnsanda, nitelik olarak bulunan bir irâde gücüdür ki, biraz önce tanımlanmıştır. Bu irâde, insanda mevcut bir yetenek olup fiile çıkmadıkça ve bir şeye fiilen ilgisi olmadıkça, ona "külli irâde" adı verilir. Gerek bu külli irâdenin ve gerek kudretin her iki türü, Cenâb-ı Hak tarafından yaratılmıştır. Bundan dolayı; kendi nefsimiz, vücûdumuz, herbir parçamız ve organlarımız nasıl yaratılmış ise, bunlar da öylece yaratılmıştır. Bunda görüş birliği vardır. Bu hususta Eş'ârîyye'nin, Mâtürîdiyye'nin; hattâ, Mu'tezile'nin de ayrılığı yoktur.¹⁶

Cüz'î (bir şeye yönlendirilmiş) **irâde**: Külli irâdenin, diğer deyiimiyle irâde gücünün, belirli bir işin iki yönünden biri üzerinde yoğunlaşmasıdır; kudreti o yönde kullanmaktır. İşte; "kasd,

¹⁴ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsad*, İFAV, İstanbul, 1992, 58 (M.Öz'ün "İmâm-ı Azamın Beş Eseri" adlı Kitab Arapça metinler kısmında); Oğuz, age, s. 58.

¹⁵ Oğuz, age, s.30-32.

¹⁶ Oğuz, age, s. 33-34.

azim, niyet, ihtiyâr (seçebilme)" kelimeleriyle dile getirmek istediğimiz mânâ ve kavram budur. İlim dilinde buna "kasd" denir. Hanefî âlimlerinin büyüklerinden İmâm Ibn-i Hümâm, "Müsâyere" adıyla bilinen kitabında bu kasda, "azm-i musammem (kararlı niyet)" diyor. İşte; "cüz'î irâde" demek, bu mânâyı ifâde etmektir. Mâtürîdî kelam âlimlerine göre "azm-i musammem/cüz'î irâde insanın eseridir. Yaptıklarından sorumlu olması da bundandır.¹⁷

Mâtürîdî Kelam âlimlerinin cüz-i irade anlayışlarına yönelik Eş'ârîler tarafından bazı eleştiriler yapılmıştır. Mâtürîdîler bu eleştirilerin her birine ayrı ayrı cevap vermişlerdir. Bu eleştirilerden bir tanesi şöyledir: Eğer insanın eseriye onu Allah değil insan yaratmış olur; bundan dolayı da Allah'tan başka yaratıcı bulunması gerekir bu da "*Her şeyin yaratıcısı Allah'tır ondan başka yaratıcı yoktur.*"¹⁸ ayetine ters düşer. Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Hiç şüphe yoktur ki, her şeyin yaratıcısı Allah Teala'dır. Fakat kast veya cüz-i irade "şey" değildir. Arap dilinde "şey" demek, "var olan" demektir. Dışta varlığı olmayana şey denilmez.

Eş'ârîyeye göre irade, güçlü bir istek ve arzudan yani insanın bir işi işlemeyi veya işlememeyi tam olarak istemesinden ibarettir. Bu da başlangıçta birtakım etkenlerin gerektirdiği zorunlu bir niteliktir, istemeye bağlı değildir. İnsanın herhangi bir fiili işlemesi önce hoş giden bir şeyi düşünmekle başlar. Sonra onu beğenir, niyet ve maksadına uygun olduğuna karar verir. İşte bu düşünce ve karar o fiili istemeyi gerektirir. Yani mecburen ve elinde olmaksızın bir istek meydana getirir. Bu istek, onu meydana getiren etkenlere bağlıdır, onlardan doğar. Onların zorlaması ile güçlenerek kast ve irade şeklini alır. Bunların hiçbirinde insanın payı yoktur ve kendi eseri değildir. Bunlar hep birbirine bağlı birer sebepler zincirinin sonucudur. Bu sebepler zincirinin hiçbir halkasında insanın kendi kudretinin etkisi yoktur. Tam tersine insanın kudreti bunların ezici ve zorlayıcı etkisi altında tamamen yenik ve etkisiz bir haldedir.¹⁹

Sonraki Eş'ârîler, kendi fikirlerini, önce insanda kudret ve iradenin varlığını kabul edip, sonra da etkisini inkâr ederek anlatmanın akla, mantığa ve kelimelerin asıl mana ve içeriğine aykırı düştüğünü görünce yine kendi imamları olan Eş'ârî'nin "İnsan fiillerinde özgür ve bağımsız, iradesinde zorunludur" sözüne tutunmuşlardır. Örneğin Celalüddin Devvani şöyle söylemiştir: İnsanın isteyerek yaptığı fiilleri, iradeye bağlıdır. İrade de istemeye bağlı olmayan birtakım zorunlu sebeplere dayanmaktadır. Çünkü misal vermek gerekirse, hoş giden bir şeyi düşünmek, istek ve arzunun meydana gelmesine sebep olur. Bu istek ve arzu da iradeyi gerektirir. Zira irade edilen şey aslında istek ve arzunun güç kazanmasından başka bir şey değildir. Bu irade ve istemede ise insanın kendi seçiminin payı yoktur.²⁰

Görülüyor ki sonraki Eş'ârîler, insan iradesi ve kudretinin baştan ve doğrudan doğruya etkisini inkâr etmiyorlar. Özü ve asli niteliği bakımından, fiiller üzerinde etkili olduğunu kabul ediyorlar. Böylece mecbur olma fikrinden ayrılıyorlar. Fakat sonra dönüp iradeyi, sebeplerin ve ezeli olan ilahi kudretin üstünlüğü altında yenik ve esir göstererek, insan kudretini hüküm ve etkiden uzak tutuyorlar.

2. Kudret, İrade ve Kesb Konularında Eş'ârîyeye Yöneltiltiği Eleştiriler

Oğuz'un haklı olarak ifade ettiği gibi mezhepler arasındaki bütün kavgalar cüzi irade konusunda yaşanmaktadır. Meselenin asıl çözülmesi gereken düğümü ve can alıcı noktası budur. Yükümlülüğün sebebi, bütün hukukun ve ahlâkın esâsı ve rûhu, bu "**cüz'î irâde**" **diğer adıyla "kasd"**dır. **Eş'ârîler bu cüz'î irâdeye "yaratılmıştır veyâ zorunludur"** demek suretiyle

¹⁷ Kemaleddin İbn Hümam, *el-Müsâyere*, İstanbul 1979, s. 60; Oğuz, age, s. 34.

¹⁸ Zümer, 39/62.

¹⁹ Taftazanî, *Şerhu'l-Makasid*, Beyrut, 1989, II/347 vd; Krş. Oğuz, age, s.41.

²⁰ Celaledin ed-Devvânî, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye*, Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul 1290, s. 33-34; Oğuz, age, s.40.

bütün dînî ve hukukî hükümlerin esaslarını temelinden yıkmış oluyorlar. **Mâtürîdiler** ise "hayır; yaratılmış da değildir, zorunlu da değildir. Ancak, insanın kendi eseri ve yapmasıdır" diyorlar. Böylece dîni, hukuk kurumlarını yıkılmaktan kurtarıyorlar.²¹

Muhammed İhsan Oğuz, Eş'ârîler'in kudret hakkındaki görüşlerinin, aslında, gizli den gizliye Cebriyye ile nasıl birleştiğiyle ilgili olarak şöyle söylüyor: Etkisi olmayan bir kudretin varlığını kabul etmenin ve kabul ettiğini söylemenin, asıl kudretin varlığını inkâr etmekle bir farkı yoktur. Kudretin etkisini inkâr ettikten sonra varlığını kabul etmemekten hiçbir sorun çıkmaz. Etkisiz, kuru bir kudretin varlığı ile yokluğu birdir; daha doğrusu yok demektir. Zira etki, kudretin esas gereğidir.²² Eş'ârîlerin bu görüşüne göre, kudret de irade de kesb deyimi de aslında anlamsız sözlerden ibarettir. Bunu böyle demektense, Cebriye gibi doğrudan doğruya kesbi de inkâr edecekmiş ancak Kur'an'ın "*Kişinin kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülükte aleyhindedir*"²³ gibi ayetlerde insanın yaptıkları işleri kendilerine bağladığından yani kesbin varlığını açıkça bildirmesinden dolayı kesbin varlığını kabul etmek zorunda kalmışlardır.²⁴

Eş'ârîlerin fikirleri aslında felsefecilerin, batılıların zorunluluk (determinizm) fikriyle aynıdır. Zira her iki fikirde, insanın kendi fiillerini, birtakım sebeplerin ve ilahi kudretin etkisi altında çaresiz bir halde, zorunlu ve mecburi olarak işlenmekten ibarettir. Böyle bir düşünce, insanın yükümlü olmasını anlamsızlaştırıyor. Çünkü insan işlediklerinde zorunlu ve mecbur olursa; onu bazı dini emir ve yasaklarla yükümlü tutmanın hiçbir anlamı kalmıyor. Bütün hareket ve davranışlarında kendi kudret ve iradesinin hiçbir hükmü ve etkisi olmayan, her ne yaparsa zorlayıcı ve ezici bir gücün etkisi altında yapmaya mecbur kalan insana "Şunu yap, bunu yapma" demek; sonra yapmadığı, daha doğrusu yapamadığı için onu sorumlu tutmak ve cezalandırmak saçma ve anlamsız olmaz mı? Bu hal bir çocuğu zorla tutup baştan aşağıya suya batırdıktan sonra "Ben sana üzerine ıslatma demedim mi, niçin ıslattın?" diye cezalandırmaya benzer ki; izzet ve adalet, ilim ve hikmet sahibi olan Allah Teala'nın yüce şanına bu ve benzeri şeyler nasıl yakışır? Hak Subhanallahü ve Teala, bu gibi zulüm ve saçmalıklardan uzak ve yücedir."²⁵

Eş'ârîler bu eleştirilere "Cenab-ı Hak mülkünde tek sahibidir. Bütün varlıkların yaratandır. Mülkünde dilediği gibi tasarruf eder. İradesine de bir engel, kudretine bir son ve sınır yoktur. İşlediklerinden kimseye karşı sorumlu değildir. O'nun işlediğinin, zulüm ve saçmalıklarla ilgisi olmaz" diye cevap vermişlerdir. Bu anlayış akıl, mantık ve Kur'an'a da uymuyor. Çünkü Kur'an "*Kişinin kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülükte aleyhidir*"²⁶ diyerek insanların fiillerinin kendi seçimleriyle meydana gelmekte olduğunu söylüyor.

Eş'ârîlerin cebriyyeyi çağrıştıran bu düşüncelerini Eş'ârî geleneğe bağlı bir âlim olarak Seyfeddin el-Âmidî eleştirmiş Eş'ârî mütekellimlerin düştüğü metodoloji hatasına dikkat çekmektedir. Âmidî'ye göre Eş'ârîler Allah'ın kudret sıfatını önceleyerek bir metodoloji oluşturmuşlardır. Halbuki Allah'ın sıfatlarından birine ağırlık verdiğimiz zaman başta tanrı-insan, tanrı-âlem, âlem-insan ilişkisi olmak üzere kendimizi içinden çıkılması mümkün olmayan pek çok problemin içinde buluruz. Mesela Mü'tezile kıdem sıfatını özel sıfat olarak kabul etmekle ilâhî kudretin kapsamını daraltmış, öbür taraftan hikmet, inayet ve nedenselliğe gereğinden fazla önem vermiştir. Yine söylem olarak insan hürriyetine fazlaca önem

²¹ Oğuz, age, s.35.

²² Oğuz, age, s.38.

²³ Bakara, 2/286.

²⁴ Oğuz, age, s.40.

²⁵ Oğuz, age, s.45.

²⁶ Bakara, 2/286.

atfetmelerine rağmen onların bu yaklaşımı determinizme oldukça yaklaşmıştır. Öbür taraftan, Eş'ârîler Allah'ın kudretini her türlü eksiklikten tenzih etme adına, kudret sıfatını özel sıfat kabul ederek ulûyiyet ile ilgili bütün bakış açılarını bu sığata yöneltmişler, bu yüzden *cebre/fatalizme* meyletmişlerdir. Bunun doğal sonucu olarak, hem Allah'ın fiillerindeki maksatları ihmal etmişler, hem de O'nun kâinata işleyen yasalarını göz ardı ederek, nedenselliği kendi özel anlayışlarına göre yorumlamışlardır.²⁷

Mâtürîdîler göre insanın isteyerek yaptığı fiillerinde etkili olan, Cebriyye ve Eş'ârîyye'nin söylediği gibi yalnız Cenab-ı Hak'ın kudret ve iradesi değildir. Bununla birlikte Mu'tezile'nin dediği gibi yalnız insanın kudret ve iradesi de değildir. Ancak ikisinin toplamıdır. Bundan dolayı, insanın kendi istemesine bağlı fiilleri, "kasd" denilen cüz-i iradesi ile Cenab-ı Hak'ın yaratmasından meydana gelmektedir. İnsan, kudret ve iradesini o yönde kullandığından dolayı o fiili işleyen ve kesb edendir. Cenab-ı Hak tarafından yaratılmasından dolayı da, Allah Teala o fiilin yaratandır. Hak Teala'nın bir fiili yaratması için, insanın irade etmesi (dilemesi) şarttır; ilahi töre gereğidir. İnsan bir fiilin meydana gelmesini ister ve iradesini kullanırsa, Cenab-ı Hak o fiili yaratır. İradesini kullanmazsa yaratmaz.²⁸

Mâtürîdîler kulun fiili kazanıp, edinmesi olan kesbi; iradeyi, bir fiili işlemek veya işlememek yönlerinden birine kullanmak, onu tercih etmek ve seçmektir. İnsanın, bir bütün ve potansiyel halinde olan kendi kudret ve iradesini harcaması ve kullanmasıdır. Bu kast ve seçme, harcama ve kullanma; insanın kendi kesbi ve kendi eseridir. Doğrudan doğruya insandan meydana gelir, Cenab-ı Hak yaratmış değildir. Eğer "kasd" dediğimiz bu cüz-i irade Allah tarafından yaratılmış denirse; o zaman insanın fiilleri de zorunlu ve mecburi olur. Bu durumda sorumluluk ortadan kalkmış olur. Hal böyle olmakla birlikte, şu da bir gerçektir ki, biz bazen bir fiil ve hareketi, sonraki Eş'ârîlerin düşündükleri gibi birtakım içi ve dış sebepler altında yaparız. Fakat bu her zaman olmaz. Çoğu zaman bir etken olmaksızın yaparız.²⁹

Bu ve benzeri olaylar ve haller gösteriyor ki; bizde etkisiz, kuru bir irade ve kudret değil tam tersine etki edecek bir kudret, seçebilecek bir irade vardır. Bu irade, bir takım etkenlere muhtaç değildir. İşlediklerinde özgür ve bağımsız olandan meydana geldiği için, ayrıca tercih edici bir sebebe de gerek yoktur.³⁰

Kaza ve kader konusuna geçmeden önce Muhammed İhsan Oğuz'un Eş'ârîlerin irade anlayışlarına yönelttiği şu tespitle bitirelim: Açıkça söylemek gerekir ki, bu irade meselesini en fazla güçleştiren ve içinden çıkılmaz bir hale getirenler Eş'ârîler'dir. Bunların sözleri belirsizlik ve sıkıntılarla doludur. Birinin sözünü diğersinin ki tutmamaktadır. Öncekiler başka, sonrakiler başka türlü söylemektedir. Görüldüğü üzere İmam Eş'ârî, insanın sorumlu olmasını kesbe bağlamış; kesbi ise "Kulun kudretinin, etkisiz olarak fiille birlikte bulunmasıdır" diye açıklamıştır. Buradan şu sonuç çıkıyor ki Eş'ârîler, insanda kudret ve iradenin varlığını inkâr etmiyorlar. Bu bakımdan Cebriyye'den ayrılıyorlar. Fakat o kudretin etkisini inkâr ediyorlar. Bu bakımdan da Cebriyye ile birleşiyorlar.³¹

3- Kaza ve Kader İle İlgili Görüşleri

Allah'ın yaratıklarına ilişkin planını ve tabiatın işleyişini gerçekleştirmesini ifade etmek üzere literatürde kader ve kaza kelimeleri kullanılır. Bu iki terim âlimlerce farklı şekillerde tanımlanır. Sözlükte "gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini

²⁷ Seyfeddin el-Amidi, *Ğayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, Tahk. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, 1971, s. 49.

²⁸ Oğuz, age, s.52.

²⁹ Oğuz, age, s.53.

³⁰ Oğuz, age, s.56.

³¹ Oğuz, a.g.e, s.36-37.

belirlemek, kıymetini bilmek; rızkını daraltmak" gibi manalara gelen kader, "Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi" diye tarif edilir.

Kader kelimesinin Kur'an'da ölçü, miktar ve güç anlamlarında kullanılmaktadır. Ayetlerde belirtildiğine göre Allah'ın buyruğu düzenlenmiş bir kaderdir.³² Allah dışilerin taşıdığı yavruların rahimlerde nasıl bir gelişme göstereceğini bilir, O'nun katın da her şeyin bir planı (mikdar) vardır.³³ Her şeyin hazineleri O'nun nezdindedir ve her şeyi belli bir ölçü (kader) dahilinde indirir;³⁴ O her şeyi bir kaderle (bir plana göre) yarattı.³⁵

Kaza ise hükmetmek; muhkem ve sağlam yapmak; emretmek. yerine getirmek anlamlarında olup Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirilmesi şeklinde tanımlanır.³⁶

Mâtürîdîler'e göre Kaza, varlıkların Allah tarafından hikmet ve kemalle meydana getirilişidir. Kader ise; Allah'ın ezeli olarak yaratıkların zararlı, çirkin, iyi ve güzel niteliklerini bildiği ve tespit ettiği ezeli takdir, hüküm ve takdirdir. Eş'ârîler Kaza ve Kader kelimelerine Mâtürîdîlerin verdiği manaların tersini vermektedirler.

Kader ve Kazaya iman, Yüce Allah'ın ilim, irade, kudret, ve tekvin sıfatlarına iman etmek demektir. Bir başka deyişle bu sıfatlara inanan kimse kader ve kazaya da inanmış demektir. Muhammed İhsan Oğuz, Kader ve kazaya imanın zorunlu olduğunu şöyle açıklıyor: Bütün varlık alemi ve tüm olaylar, Cenab-ı Hakk'ın kaza ve kaderi ile meydana gelir. Genel bir hüküm ifade eden bu husus, insanların istemeye bağlı fiillerini, kendi kast ve seçimlerini de kapsamaktadır. İşte "*Söyle, her şey Allah'tandır.*"³⁷ Ayet-i kerimesinin manası budur. Bu bir iman esasıdır ki; ilim, irade, kudret sahibi olan Yüce Allah'ın varlığına ve birliğine, varlığının zatının gereği bulunduğu inanan her fert için bu iman esasını kabulden başka çare yoktur. Çünkü kaza ve kader meselesi, Cenab-ı Hakk'ın ilim, irade, kudret sıfatlarının zorunlu bir sonucudur. Bunu kabul etmemek, Allah'ın söz konusu sıfatlarını inkâr etmektir. Bu sebeple, kaza ve kader meselesinin olağan üstü önemi bulunduğu, Mu'tezile de içinde olmak üzere bütün İslami gruplar görüş birliği halindedir. Bu meselede ayrılık ancak kaza ve kader kavramlarının anlaşılmasındadır.³⁸

Yukarıda bahsettiğimiz mezheplerin kudret, irade, kesb ve insanın fiillerinin meydana gelişi ile ilgili düşünceleri aynı zamanda kaza ve kader inançlarına yansımıştır. Kaza ve kadere inanmak farzdır. Fakat insanlar, kaderi bahane ederek kendilerini sorumluluktan kurtaramazlar. Bir insan Allah böyle yazmış bu şekilde takdir etmiş deyip günah işleyemeyeceği gibi, günah işledikten sonra da ben ne yapıyım Allah'ın takdiri böyleymiş, alın yazısı buymuş diyerek kendini suçsuz gösteremez, mazeret ileri süremez.

Bütün Maturidî mütekellimlerde görüldüğü gibi, M. İhsan Oğuz da biri insanın kudret ve iradesine ilişkin olan fiillere diğeri de insanın kudret ve iradesi dışında kalan olaylara ait olmak üzere kaderi iki kısma ayırmaktadır. O, insanın kendi kudret ve iradesiyle ilişkin olan kısmı şu örnekle açıklar: Bir insan, sıcak hamamdan çıktıktan sonra üstüne bir şey almadan çırlıçılak bir halde hamamın bahçesine gidip, soğuk havada yarım saat kadar dursa elbette hasta olur. Fakat aynı insan, hamamın bahçesine çıkmaz da sıcak ve korunaklı bir yerde vücudunu soğuktan ve hava akımından korursa; hem hasta olmaz hem de banyo yapmaktan dolayı sağlık açısından büyük faydalar sağlar. İşte birbirinin tam tersi olan bu iki sonucun ikisi de kaderdir. Cenab-ı Hak, ezelde sağlık ve hastalığın çeşitli sebeplerini takdir edip belirlerken; sözü geçen

³² Ahzab 33/38.

³³ Ra'd 13/8.

³⁴ Hicr 15/21.

³⁵ Kamer 54/49.

³⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, "Kader", DİA, İstanbul, 2001, XXIV/58-59.

³⁷ Nisa, 4/78.

³⁸ Oğuz, age, s.73-74.

şu iki halden birincisini hastalık, ikincisini sağlık sebeplerinden olmak üzere takdir etmiş ve belirlemiştir. Biri hastalığın, diğeri sağlığın sebebi olan bu iki hal ve durum, kaderin sebeplerindedir. Takdir edilmiş ilahi birer kanun ve töredir. Sonuçları henüz meydana gelmeden önce Allah'ın ezeli ilminde vardır; Lehv-i Mahfuzda yazılıdır. Yani, ilmi bir varlık olarak Allah'ın ezeli ilminde vardır ve belirlidir. Şu halde hamamdan çıkan bir kimse, kendi iradesiyle bu iki sebepten hangisine yapışır, onun sonucuyla karşılaşır. İşte bu kazadır. Aynı zamanda takdirin gereği olduğu için de kaderdir.³⁹

Kaderin ikinci türü yani irade ve kudretimiz dışında gelişen talih olarak da ifade edilen kader, kaçınılmaz ve değişmez mukadderattır. İşte ilahi sır olan kader budur. Bu sırrı bilmek, bizim için mümkün olmaz. Bizim irade ve kudretimiz dışında geliştiği için bu kaderden, biz sorumlu tutulmayız. Bundan dolayı ne övülür ne de kınanırız. Yer ve gök felaketleri, onlardan meydana gelen hasarlar; bazılarımızın cılız, zayıf ve doğuştan hastalıklı olmamız, bazılarımızın güzel ve çirkin olması, bazılarımızın uzun veya kısa yaratılması bu tür kaderin örnekleridir.

Fiziki âlemde geçerli olan kader de böyledir. Açıklamalarımızdan anlaşıldığı üzere Allah her şey için; ezelde onları meydana getiren bütün sebep ve şartları takdir edip, belirlemiştir. O yüzden, olan bütün olaylar, bu ilahi kanuna, töreye göre meydana gelmektedir. Allah ‘*Sen, Allah'ın sünnet ve adetinde bir değişme bulamazsın*’⁴⁰ buyurarak da bu kanunlarda bir değişme olamayacağını bizlere bildirmiştir. İşte bundan dolayı bu âlemde her ne zaman bir olay meydana gelir ve gerçekleşirse, mutlaka onun bir sebebi, bu sebebinde doğurduğu bir sonuç vardır.

Bu meselede Müslümanlarla Natüralistleri karşılaştıran Müellifimiz şöyle söyler: “Natüralistler (tabiatçılar) ile aramızda bir fark yoktur. Onlarda doğadaki bu kanunları kabul eder, bizlerde aynen kabul ederiz. Fakat şu fark ve şu şartla ki, biz onlar gibi etkiyi doğrudan doğruya ve bağımsız olarak doğaya vermeyiz. Onlar Cenab-ı Hakk'ın varlığını inkâr ettiklerinden; doğadaki etkileri doğanın kendisine ve eşyanın özelliğine bağlamak zorunda kalmışlardır. Bizde öyle bir zorunluluk yoktur. Çünkü biz, akıllara şaşkınlık veren bu büyük ve eşsiz sanat eserinin gerçek bir sanatkârı, bir feyz kaynağı bulunduğuna, her şeyi yoktan var etme kudretine sahip bir Allah'ın varlığına ve O'nun varlığının zatının gereği olduğuna inanırız. Bunun içindir ki, o doğal etkileri, doğrudan doğruya eşyanın tabiatına değil, varlığı zatının gereği olan Allah'a bağlarız. Zira gerçek tesir ve mutlak tasarruf sahibi yalnız O'dur. Eşyanın tabiatına bu etkiyi veren, O yüce Zat'tır. Bu sebeple doğadaki etki ve özellikler, Cenab-ı Hakk'ın adet ve sünneti (ilahi töresi) gereğidir.”⁴¹ “Tabiatçılar ile ayrıldığımız bir nokta da biz, bu kanunların mutlak kudreti her şeyi kapsayan Allah tarafından konulduğunu; dilerse doğadaki bu kanunları değiştirebileceğine inanır ve buna da mucize deriz.”⁴²

4- Eş'ârîyye'nin Kaza ve Kader Anlayışına Yöneltilmiş Eleştiriler

Muhammed İhsan Oğuz'a göre Eş'arî kelam âlimlerinin büyük çoğunluğu fiziki âlemde işleyen kader ile insan iradesine bırakılmış kaderi birbirinden ayırmamaktadırlar. Bir de onlar Allah'ın kudret sıfatına hâlel getirir endişesiyle sebep sonuç ilişkisine fazla ehemmiyet vermemektedirler. Bu yaklaşım sonuç itibarıyla Kur'an ve sünnetin ruhuna uygun düşmeyen kaza-kader ve tevekkül inancına yol açmaktadır. Bu düşüncenin sonuçları hem bireylerde hem de toplumda etkisini açıkça göstermektedir. Müellifimiz örnekler vererek konuya açıklık getirmektedir:

İnsan, davranışlarını sergilerken, Allah'ın ezelde belirlediği sebep ve şartlara göre hayatını sürdürmek ve tedbirini almak zorundadır. Çünkü takdire uygun hayat budur. İnsan, hareketlerini takdire uydurur; yani istediği şeyin sebeplerine yapışır, isteneni elde eder. Aksi

³⁹ Oğuz, age, s.79-80.

⁴⁰ Fetih, 48/23.

⁴¹ Oğuz, age, s.85.

⁴² Oğuz, age, s. 86

takdirde, istenenin tersi bir sonuç meydana gelir. Örneğin işlenmeyen ve tohum atılmayan araziden, toprak ne kadar elverişli olursa olsun ürün alınmaz. Çünkü bu durum, ilahi töreye uyun değildir. Allah'ın sünneti, bunun tersinedir. Yani, toprak elverişli olmak şartıyla işlenir ve tohum atılırsa; bununla birlikte gerektiği kadar yağmur yağar, ya da yeterince sulanırsa ürün elde edilir. Hangi tohum atılırsa, ancak onun türünden ürün alınır. Aksi takdirde, istenen ürün elde edilemez. Çünkü Allah'ın ezeldaki takdiri, varlık âlemindeki sünneti böyledir. Bir çiftçi, tarlasını ekmeyip de dua ile ibadet ile ondan ürün alacağını düşünse ve buna inansa; kıyamete kadar beklese de eline mahrum kalmaktan başka bir şey geçmez. Çiftçinin bu inanç ve beklentisi, ezeli gerçeklere ve ilahi sünnete aykırıdır. Çünkü Allah'ın sünneti değişmez.⁴³

Cenab-ı Hak bu âlemdeki olayları ve bu dünyaya ait iş ve istekleri, kendisi tarafından belirlenen birtakım sebeplere bağlamıştır. Şu halde; bir kimse herhangi bir iş ve isteğin gerçekleşmesi için bu sebeplere sarılmaz ve gereğini yerine getirmez de, o şeyin doğrudan doğruya sebepsiz olarak yaratılmasını dilerse; o kimse Yüce Allah'ın ilim ve hikmetteki gerçeği kavrayamamış; takdir edip koyduğu kurallara aykırı hareket etmiş olur. Çünkü bu istenen şeylerin ancak onlara mahsus belli sebeplerle meydana gelmesi, varlığı zatından olan Allah'ın ezeli hükmü gereğidir. İşin gerçeği böyle olunca; onların sebepsiz ve vasitasız olarak meydana gelmesini istemek, ezeli takdire aykırıdır.⁴⁴

Cenab-ı Hak, hastalıkları bazı sebeplere bağlı olarak yarattığı gibi, onların çarelerini ve giderilmesinin sebeplerini de yaratmıştır. Hastalığa yol açan durumlarla karşılaşan kimsenin hasta olması ve mikroplar vasıtasıyla bazı hastalıkların başkalarına bulaşması da; sebep ve çarelerine başvurarak yakalandığı hastalıktan kurtulması da kader gereğidir. Bundan dolayı; çaresi bilinen bir hastalığa tutulan kimse, mütehassıs bir hekime başvurarak hastalığının tedavisine girişir ve teşhis de yerinde olursa, Allah'ın izniyle sağlığına kavuşur. Tecrübelerle kanıtlanan bu gerçek, “*Allah Teala hastalığı da, ilacı da indirmiştir. Ve her hastalığa bir ilaç var etmiştir. Öyleyse tedavi olun*”⁴⁵ hadisiyle de doğrulanmıştır. Yine bulaşıcı hastalığa tutulmuş olan birisini, hastalığını başkasına geçirmesi de kader çerçevesinde cereyan eder. Bununla ilgili peygamberimiz tedbir mahiyetinde “*Aslandan kaçır gibi cüzzamlı olandan kaç*”⁴⁶ buyurmuştur.

Fertler hakkında durum böyle olduğu gibi, milletler ve toplumlar hakkında da böyledir. Milletler ve toplumlar da aynı ezeli kanuna bağlı bulunmaktadır. Onun içindir ki, herhangi bir millet ve toplumun fertleri güzel ahlaklı olur ve birbirinin haklarını gözeterek adalet ve doğruluk içinde çalışır; tarım, ticaret, sanayi gibi ilerleme ve yükseliş sebeplerini hep birlikte olanca gücüyle sarılırsa; o toplum ve millet, elbette mutluluğa erişir. Aksi takdir de, gerileyip yoksulluğa düşeceklerinde ve bu hallerin sebebi olan tembellik ve bilgisizlikleri devam ederse, sonunda yıkılıp gideceklerinde şüphe yoktur.

Bir millet ve memleketin varlığının devamı, adaletin o toplumda yerleşmesine ve halkın insan haklarına saygılı ve itaatkâr olmasına bağlıdır. Zira bir millet ve memleketin imansızlıkla değil, zulüm ve haksızlıkla yıkılıp yok olacağını “*Halkı, aralarındaki ilişkilerde iyi davrandıkları ve hukuku gözettikleri halde yalnız onların imansızlıkları ve ortak koşmaları sebebiyle memleketlerini mahvetmek, senin Rabb'inin şan ve hikmetinden değildir.*”⁴⁷ Ayeti kerimesi bildirir. İşte her millet kendi kaderini kendi belirlemelidir sözü de böyle anlaşılmalıdır. Yine

⁴³ Oğuz, age, s.84.

⁴⁴ Oğuz, age, s.94.

⁴⁵ Ebu Davud, *Tıbb*, 11.

⁴⁶ Buhari, *Kitabü't-Tıbb*,5707.

⁴⁷ Hud, 11/117.

Allah Kur'an-ı Kerim'de bu hususu şöyle açıklamıştır: “Bir toplumun fertleri kendilerini bozmadıkça, Allah Teala da toplumun nimet ve saadetini bozmaz ve değiştirmez.”⁴⁸

Gerçekten fertlerinde milletlerinde kendi saadet ve felaketlerine sebep olan yine kendileridir. Bir kimse kendi geçimini sağlamaya çalışır, bütün şartlarını yerine getirerek sebeplerine tam anlamıyla yapışır ve başka bir engel bulunmazsa, Allah'ın izniyle amacına ulaşır. Bunun tersini yapar da, çalışmaz ve tembellik edip oturursa; hiç şüphesiz muhtaç bir halde, horluk ve yoksulluk içinde kalır. Çünkü saadet sebeplerinin saadet getirmesi takdir gereği olduğu gibi, felaket doğurması da takdir gereğidir. Her ikisi de mukadderdir.⁴⁹

SONUÇ

Muhammed İhsan Oğuz, çok değerli bir İslam âlimidir. İslami ilimlerin her alanında söz sahibi olmakla birlikte O daha çok mutasavvıf kimliği ile bilinmektedir. Fakat onun Kelam ve akaid ile ilgili görüşleri ve bu alanda yazdığı İslam'da Kazâ ve Kader adlı eseri son derece önemli olup O'nun akaid ve kelam alanına vukufiyetini göstermektedir. Bunu mutasavvıf kimliği ile gerçekleştirmesinin ise ayrı bir önemi ve değeri vardır. Çünkü O, Hacı Bayram Veli, Yunus Emre, Mevlana Celaleddin-i Rumî gibi akıl ile gönlü birleştirmiş Anadolu irfanına katkı sağlamıştır.

Çoğu kez mistik çevrelerde mürşitlerin makamını yükseltme adına kerametler abartılır. Tarih boyunca istisnai bir durum olan mucize ve kerametlerin genel bir din yorumuna dönüşmesi pek çok dinin bozulmasına yol açmıştır. Hıristiyanlığın bozulma sebeplerinden biri de esasen bu anlayış olmuştur. İslam Tarihi boyunca İslam akaidinin temel prensiplerinin iyi anlaşılması veya bilerek yanlış yorumlandığı çevrelerdeki tarikatlarda da aynı durum söz konusudur. Bu çevrelerde Allah'ın kâinatta işleyen yasaları göz ardı edilebilmekte, bütünüyle kerametvari bir din söylemi öne çıkarılmaktadır. Tebliğ beyan ettiğimiz gibi Eş'ârîyyenin kader ve sünnetullah anlayışı, sebep sonuç ilişkisine dair görüşleri kısmen bu kerametvari din söylemini desteklemektedir. Onun için bahsettiğimiz yapıdaki tasavvuf çevrelerinde Eş'ârî din yorumu daha yaygındır.⁵⁰ Tabii ki Eş'ârîyye, Ehl-i sünnetin bir ekolu olduğu için söz konusu çevreler kendilerini Ehl-i sünnetin hakiki mensupları olarak göstermektedirler. Böylece o çevrelerin İslam'a aykırı olan düşünce inanç ve uygulamaları dikkatlerden kaçabilmektedir. Müellifimiz Maturidî akaid ve kelam sistemini bilen ve benimseyen biri olarak abartılı mucize ve keramet söylemlerinden uzak durmuştur.

Bu tebliği sunmak maksadı ile Kastamonu'da bulunduğumuz sırada Merhumun oğlu, torunu ve yakın çevresi ile buluşma ve sohbet etme imkânımız oldu. Muhammed İhsan Oğuz'un keramet ile ilgili görüşünü anlatırken ismini taşıyan Muhterem Torunu Muhammed İhsan Oğuz Beyefendi, Büyükbabalarının kendilerine sıkça söylediği "istikamet kerametten üstündür" sözünü naklederek bizim tespitimizi teyid etmiş oldu. Muhammed İhsan Oğuz Beyefendi, Büyükbabalarının bu sözünün açıklanması bağlamında Merhumun “*Saadet Anahtarı*” adlı eserinden şunları nakletti: “Tam ve olgun bir Müslüman olmak için; iman ile ilmin, amelin, ahlâkın, ihlâsın beraber olması şarttır. Bir insanda bunların birlikteliği istikamettir. İstikamet en

⁴⁸ Rad, 13/11.

⁴⁹ Oğuz, age, s.90.

⁵⁰ Örnek bir değerlendirme için bkz. Tahir Uluç, Şehabeddin Kırdar, Kemal Argon, İsmail Taş, “Introduction” (Şehabeddin Sühreverdi, *The Book of The Signposts of Right Guidance and the Creed of The God Fearing The Creed of Suhrawardi, A'lamu'l-Huda ve Akidetu Erbabi't-Tuka, Akidetu's-Suhreverdi*, tahkik, İngilizce çeviri ve takdim Tahir Uluç, Şehabeddin Kırdar, Kemal Argon, İsmail Taş), Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2018, s. 23 vd.

büyük kemâldir. Zirâ; istikamet kerametten üstündür. Onun için; *الِإِسْتِقَامَةُ فَوْقَ الْكِرَامَةِ* (el-İstikâmetü fevka'l-kerâmeti) "istikamet kerametten üstündür" buyurulmuştur. İstikamet çok büyük ve son derecede önemli bir husus olup, ebedî (sonsuz) saadetin temelidir. *فَأَسْتَقِيمُ كَمَا أَمَرْتُ* (Festekım kemâ ümirte) "*Emrolunduğun gibi istikamet üzere dosdoğru ol*"⁵¹ âyet-i kerimesi bu iddiaya delildir ki; Peygamber Efendimiz: "Hûd sûresi beni kocaltı, saçımı sakalımı ağarttı" buyurmuştur. Sebebi, istikametın güçlüğüdür. Bu mübârek hadis-i şerif, istikametın büyüklüğünü ve önemini bildirmek için söylenmiştir. Çünkü; "Nefis, şeytan, dünya, şeytan gidişatlı insanlar" istikamete engel olurlar. İçte ve dışta bulunan bu dört düşmanın çekiciliği, aldatması, çekiştirme, arzu ve emellerinin çatışması; insanın istikamet üzere olmasına şiddetle engel olur. Onun için; istikamet ehli pek azdır ve çok değerlidir."⁵² Muhammed İhsan Oğuz Beyefendi "Biz kendilerinden bunu daima nasihat olarak alırdık" diyerek sözlerini bitirdi.

Maturidîliğin Türkler arasında ve Anadolu'da yaygın olduğu bilinmektedir. Ancak vakıa böyle değildir. Müellifimizin dediği gibi "Memleketimiz halkının büyük bir çoğunluğu Mâtürîdiyye mezhebinde olduğu halde, zihinleri ne yazık ki Eş'ârî fikri ile doludur. Bunun sebebi ise yalnız Eş'ârîyye eserlerinin okunması ve öğretilmesi, Maturidîyye eserlerinin ihmali, mezhebe gereken önemin verilmemesi, bağlılık gösterilmemesidir."⁵³

Nizamiye medreselerinde Şafîyye ve Eş'ârîyye dışındaki mezheplerin yasaklanmasıyla başlayan süreçte, "*Akaid-i Neseft*" metninin Teftazanî tarafından şerhedilmesi gibi Maturidî akaid metinlerinin Eş'ârî kelimeleri tarafından şerhedilmesi, bu eserlerin orta Asya ve Osmanlı medreselerinde yoğun bir şekilde okutulması yine yukarıda bahsettiğimiz gibi kimi tasavvuf çevrelerinde bilinçli bir şekilde Eş'ârîliğin öne çıkarılması, Türkler arasında bu iki yorum biçiminin karışmasına yol açmıştır.

Bu gerçeğin farkında olan Müellifimiz Anadolu'da ancak Hanefî-Mâtürîdî din yorumunun öne çıkarılması ile ifrat ve tefrite varan din yorumlarına ve maksadından uzaklaşmış yozlaşmış tarikatlarla karşı fikri planda daha başarılı mücadele edilebileceğine dikkat çekmektedir.

CIA Eski Direktörü Graham Fuller, "*İslamsız Dünya*" adlı kitabında şöyle söylüyor:

"ABD'nin dünya hâkimiyeti önündeki tek engel Sünnî Müslümanlardır. Vahhabîlerle ortak çalışıyoruz, Şii'leri kullanıyoruz. Sünnî iktidarın yıkılması Sünnîliğin kalesi olan Türkiye'nin yıkılması ile mümkündür."⁵⁴

İslam orta yoldur. Baştan beri orta yolu Ehl-i sünnet en güzel şekilde temsil etmiştir. Hiçbir Müslüman bu yapının bölünüp parçalanmasına sebep olacak davranış içerisine giremez. Öyle olunca Müellifimizin Eş'ârîyyeye yönelttiği eleştiriler yapıcı eleştiriler olarak görülmelidir. Onun ve hepimizin temel endişesi her alanda yarışarcasına çalışan bilgi ve teknoloji üreten böylece güçlenen ülkelerin olduğu bir dünyada Müslümanların kimlik ve kişiliklerini koruyabilmeleri ve şerefli ve müreffeh bir hayatı yakalayabilmeleri için daha fazla gayret içerisinde olmalarıdır. Bu zaten Müslümanlara Allah'ın emridir: "*Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız...*"⁵⁵ Merhum Muhammed İsan Oğuz'a göre klasik Eş'ârî düşüncedeki insan tasavvuru ile İslam toplumlarının bunu gerçekleştirilmesi mümkün gözükmemektedir. O halde günümüzde başta Eş'ârî gelenekteki insan tasavvuru olmak üzere geçmişte yeterli olmasına rağmen günümüzde yeniden yorumlanmaya muhtaç olan konuların Kur'an ve Sünnete uygun bir şekilde yeniden yorumlanmasıdır.

⁵¹ Hûd, 11/112

⁵² Muammer İhsan Oğuz, *Saadet Anahtarı*, Oğuz Yayınları, İstanbul, 2018, s. 97-98.

⁵³ Oğuz, age, s.72

⁵⁴ Graham E. Fuller, *İslamsız Dünya*, çev. Hasan Kaya, Profil Kitap, İstanbul, 2016.

⁵⁵ Âl-i İmran, 3/110

Müellifimiz Kaza ve Kader Kitabında “sözün sonu” başlığı altında bir bütün olarak Ehl-i sünnet düşüncesine bağlı kalmanın önemini, bütün müşkil hallerden bu zamana kadar orta yol olan Ehl-i sünnet yoluyla kurtulduğumuzu beyan ediyor. O halde onun bu beyanı ile sözlerimizi bitirelim:

“Asırlarca sürmüş, şimdi tâbi olanlarının büyük kısmı yok olmuş, mevcut bulunanları da bugünkü hayat üzerinde tesir icra edemeyecek hâle gelmiş olan İslam’ın dalâlet gruplarının çıkardığı gürültülerine, uydurmalarına, dinin hak ve hakikatinden sapmalarına; boş yere zaman ve hayat geçirmelerine karşı ne kadar üzüntü duyulsa azdır.

İslam’ın başlangıcındaki safiyet, sadelik ve düzgünlük; fazilet, kuvvet; haşmetli büyüklük ve birlik, beraberlik, bütünlüğünün (vahdetinin) bozulmasında, hâl ve vaziyetin bu seviyelere düşmesinde; siyasi, sosyal; gizli ve aşikâr birçok ihtirasların, menfaatlerin, bozgunculukların birinci derecede tesiri olmuştur.

...

Bu müşkül hâllere rağmen; biz Türkiye halkının Ehl-i sünnet olarak kalışımız, dalâlet gruplarının inanç girdaplarına düşmeyişimiz, muazzam bir İlâhî lütuf eseri olduğu için, Cenâb-ı Hak’la daima şükretmemiz en büyük bir vazifedir (farîzadır). Çünkü; nimetlerin en büyüğü, Allah Teâlâ’nın Kitab’ında bildirdiği ve razı olduğu, Rasûl-i Ekrem’inin tebliğ ettiği ve anlattığı, Sünnet ve Cemaat ehlinin vasıflanmış olduğu, hakîki iman ve İslam’dır ki; insanları dünya ve ahiret hayatıyla ilgili bütün saadetlere ancak bu iman ve İslam ulaştırmaktadır (nail eylemektedir).

İşte; bu lütfü iyi bilmek, ona göre duyarlı ve uyanık olarak, fiilen hakkını yerine getirmek zorunludur. Aksi takdirde, mahrum ve hüsrana uğramış olmak tehlikesi vardır. Böyle bir tehlike ve felâketten Hak Teâlâ fazlıyla milletimizi ve bütün Müslümanları korusun. Şanı Yüce Allah’ın imdad ve yardımı, başarılı kılması ve doğru yolu göstermesi; emirlerini tutan ve yasaklarından sakınan, imanlı ve itaatkâr kullarıyla beraberdir.”

Kaynakça

- el-Âmidî Seyfüddin, *Ğayetu ’l-Meram fi İlmi ’l-Kelam*, Tahk. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, 1971, Yavuz, Yusuf Şevki, “Kader”, DİA, İstanbul, 2001, XXIV/58-59.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu ’s-Sahih*, İstanbul 1315.
- ed-Devvanî, Celaleddin, *Celâl Şerhu ’l-Akâidi ’l-Adudîyye*, Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul 1290.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistanî, *Sünen*, Kahire 1950.
- Ebu Hanife, Numan, *el-Fıkhu ’l-Ebsad*, İFAV, İstanbul, 1992, (M.Öz’ün “İmam-ı Azamın Beş Eseri” adlı kitabın Arapça metinler kısmında)
- Fuller, E.Graham, *İslamsız Dünya*, çev. Hasan Kaya, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- İbn Humam, Kemaleddin, *el-Müsâyere*, İstanbul 1979.
- Korkmaz, Sıddık, *İmâm Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017
- Kutluer, İlhan “*İnsan*”, DİA, İstanbul 1995.
- Kutup, Seyyid, *fi Zilali ’l-Kur’an*, çev. Heyet, Hikmet Yayınları, İstanbul 1979.
- Maturidî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitabü ’t-Tevhîd* (trc. B. Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara 2016.
- Oğuz, Muhammed İhsan, *İslam’da Kaza ve Kader*, Oğuz Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1993.
- Oğuz, Muammer İhsan, Saadet Anahtarı, Oğuz Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2018
- et-Taftazanî, Saduddin, *Şerhu ’l-Makasid*, Beyrut, 1989.
- Uluç, Tahir, *İmâm Mâtürîdî’nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017.

Uluç, Tahir, Kırdar, Şehabeddin, Argon, Kemal, Taş, İsmail, “Introduction” (Şihabeddin Sühreverdi, *The Book of The Signposts of Right Guidance and the Creed of The God Fearing The Creed of Suhrawardi, A’lamu’l-Huda ve Akidetu Erbabı’t-Tuka, Akidetu’s-Suhreverdi*, tahkik, İngilizce çeviri ve takdim Tahir Uluç, Şehabeddin Kırdar, Kemal Argon, İsmail Taş), Daru’l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2018.

İMÂM-I GAZZÂLÎ'NİN (Ö. 505/1111) *MİŞKÂTÜ'L-ENVÂR* ADLI ESERİ İŞİĞİNDA MA'RİFET ANLAYIŞI

*Dr. Öğr. Ü. Eyyup AKDAĞ**

ÖZET

Fıkıh, kelim, felsefe ve mantık gibi birçok İslâmî ilimde söz sahibi olan Gazzâlî tasavvuf alanının da önemli isimlerinden birisidir. Gazzâlî çocukluk ve gençlik yıllarını ilim tahsiliyle geçirmiş ömrünün son yıllarında ise tasavvufa yönelmiştir. O, şeriatla hakikati, zâhirlle bâtını, ilimle irfanı bir araya getirmiş ve birbirleriyle kaynaştırmıştır. Geride birçok eser bırakan Gazzâlî'nin son dönemde telif ettiği eserlerinden birisi de *Mişkâtü'l-envâr*'dır. Gazzâlî bu eserinde Nur, 24/35. âyetini esas alarak metafizik alanıyla ilgili görüşlerini ifade etmiştir. Bu bildiride *Mişkât* temel alınarak Gazzâlî'nin marifet/hakiki bilgi konusundaki görüşleri beyan edilecektir.

THE CONCEPTION OF 'MARIFET' ACCORDING TO IMAM GAZALI IN HIS BOOK *MISHKAT`L ANWAR*

ABSTRACT

Imam Gazali is widely known for his fruitful writing in many Islamic topics such as: Jurisprudence, Kalam, Philosophy and Logic; also, he is considered to be one of the important Sufis during his period. He dedicated his early years of childhood and youth for learning Islamic sciences and spent the last years of his life in the Sufi path. Gazali is also known for synchronizing the Jurisprudence with the Hakikat, the Gnostism with Real knowledge and Zahir (the outer part of religion) with Batin (the inner part of religion). He left us many books one of which was *MishKat`ul Anwar*; in which, he states his thoughts around metaphysics through interpreting the verses 24/35 of the Nur sura. In this paper we will study the thoughts of Gazali around Marifet/Hakiki topic throughout his *MishKat`ul Anwar* book.

Giriş

İtikatta Eş'arî fıkhıta İmâm-ı Şâfiî'nin mezhebine müntesip olan Huccetü'l-İslam lakaplı İmâm-ı Gazzâlî, 450/1058 yılında İran'ın Horasan bölgesinin Tûs şehrinde dünyaya gelmiştir.¹ İlk eğitimine Tûs'ta başlayan Gazzâlî daha sonra Cürçân'a giderek beş yıl süren eğitim hayatının içinde bulunmuştur. Cürçân'daki öğreniminden sonra bir kabile içinde Tûs'a dönerken soyguncular tarafından yollarının kesilmesi ve ders notlarının alınması onun için Allah'ın bir ikazı olmuştur. Yalvarması sonucunda eşkıya reisinden ders notlarını geri alan Gazzâlî daha sonra bu notların tamamını üç yıl içinde hafızasına almış ve böylece notların kaybolma endişesinden uzak olmuştur.²

Daha sonra önemli ilim merkezlerinden Nişâpur'a giden ve buradaki Nizâmiyye Medresesi'ne kayıt olan Gazzâlî dönemin en tanınmış kelâm âlimi İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö.478/1085) öğrencisi olma bahtiyarlığını elde etmiştir. Cüveynî kelâm ilmi dışında felsefeye âşinalığı olan bir âlimdir. Gazzâlî'nin Nişâpur hayatı eğitim açısından verimli

* Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.

Dr. Academic Member Eyyup Akdağ, Kastamonu University, Faculty of Divinity, Department of Sufism.
eyyupakdag5@hotmail.com

¹ Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.13 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 489; Rızâeddîn b. Fahreddîn, *İmâm-ı Gazzâlî*, nşr. Ahmed İshak (Ürenbürgede: Vakt Matbaası 1909), 21.

² Çağrı, "Gazzâlî", 490.

geçmiştir. Gazzâlî Cüveynî'nin dışında bölgenin önemli isimlerden ilimler tahsil etmiştir. Burada, fıkıh, hadis, tefsir, cedel... gibi ilimler yanı sıra hikmet ve felsefeyi de tahsil etme imkanı bulmuştur.³

Gazzâlî, Nişâpur'daki öğrenimi sırasında, Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) öğrencilerinden olan Tûs ve Nişâpur sûfilerinin meşhurlarından Ebû Ali el-Fârmedî'den (ö.476/1084) de öğrenim görmüştür. Bu sebeple Gazzâlî'yi tasavvufî pratiklere yönelten kişinin Fârmedî olduğu söylenir.⁴

Nizâmülmülk (ö.485/1092) tarafından 484/1091'de Bağdat Nizâmiye Medresesi müderrisliğine tayin edilen Gazzâlî, bu medresede dört yıl müderris olarak görev yapmıştır. Bu dönem onun kitap telifi bakımından en verimli devresi olarak gösterilir. Gazzâlî bu dönemde Meşşâî-İşrâkî felsefeyi derinden kavrama imkanını elde etmiştir.⁵

Gazzâlî fikrî ve siyasî ihtilafların yoğun olduğu bir süreçte yaşamıştır. Kelâm, felsefe, Bâtınîlik ve tasavvuf alanındaki derinleşmesi onun zihin ve ruh dünyasında kelimenin tam anlamıyla bir bunalıma yol açmıştır. Bu bunalımdan kurtuluş yolu olarak zühd hayatını gören Gazzâlî, elde ettiği bütün malî imkanları şan ve şöreti terk ederek 488/1095 yılında Bağdat'tan ayrılmıştır. İlk önce Şam'a giden Gazzâlî'nin daha sonra Kudüs, Horasan ve Hicaz'ı kapsayacak şekilde on yılı aşkın zühd hayatı olmuştur. Bu süre zarfında ünlü eseri *İhyâu 'ulûmiddîn*'i yazmıştır.⁶

Gazzâlî rûhî olgunluğu yakaladıktan sonra 499/1106'da Nişâpur'a tekrar geri döner ve buradaki Nizâmiye Medresesi'nde talim hayatına başlar. Nizâmiye Medresesi'ndeki resmî görevi üç yıl sürmüştür. Bu süreden sonra Nişâpur'u terk ederek doğduğu şehir Tûs'a geri dönmüş ve burada evinin yanına bir medrese ve sûfiler içinde bir tekke inşa etmiştir. Şeri'at ve hakikat birlikteliğine önem veren Gazzâlî ömrünün son zamanlarını ders okutmak, eser yazmak ve tasavvufî faaliyetlerde bulunarak geçirmiştir. Uzun sayılmayacak bir ömür geçiren Gazzâlî 505/1111 yılında vefat etmiş ve cenazesi Tûs'ta ünlü şair Firdevsî'nin mezarının yakınına defnedilmiştir.⁷

Hicrî beşinci asrın müceddidi kabul edilen⁸ Gazzâlî'nin hayatı hakkında kısa bilgiden sonra araştırmanın konusu olan *Mişkâtü 'l-envâr* ve marifet konusuna geçebiliriz:

1. *Mişkâtü 'l-envâr*

Mişkâtü 'l-envâr Gazzâlî'nin son dönem eserleri arasında yer almaktadır. Gazzâlî *Mişkâtü 'l-envâr* 'ı ünlü eseri *İhyâu 'ulûmi'd-din*'den sonra kaleme almıştır. Bir nûr metafiziği inşâ etmek maksadıyla yazılan *Mişkâtü 'l-envâr*, Gazzâlî'nin başından beri hâsıl ettiği entelektüel birikim ve deneyimin metafizik sahasındaki en son ifadesidir.⁹

Gazzâlî *Mişkâtü 'l-envâr*'da Nur, 24/35. âyetini¹⁰ mevzu edinmiş ve bu ayeti varlık ve bilgi anlayışına medar olacak şekilde tevil etmiştir. Hem tasavvufî hem de felsefî bir hüviyet

³ Çağrı, "Gazzâlî", 490.

⁴ Çağrı, "Gazzâlî", 490.

⁵ Çağrı, "Gazzâlî", 491.

⁶ Çağrı, "Gazzâlî", 492; Rızâeddîn, *İmâm-i Gazzâlî*, 33.

⁷ Çağrı, "Gazzâlî", 493-494.

⁸ Rızâeddîn *İmâm-i Gazzâlî*, 22.

⁹ Kutluer, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin *Mişkâtü 'l-envâr*'ında Entelektüel Perspektifler", 508-511.

¹⁰ *لَهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ* "Allah, (۳۵) وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" göklerin, yerin (herşeyin) nuru(nu, aydınlığını veren) dir. O'nun nurunun misali bir hücre içindeki (kuvvetli) bir lamba gibidir. O lamba bir cam içindedir. O cam sanki inciden bir yıldızdır ki güneşin doğduğu yere de, battığı yere de nisbeti olmayan mübarek bir ağaçtan, zeytinden yakılır. Onun (zeytinin parlak) yağı, kendisine bir ateş değmese bile neredeyse ışık verir. (Bu da) nur üzerine nurdur (ışığı pırıl pırıl aydınlıktır). Allah dilediği (layık

arz eden *Miškâtü'l-envâr*'ın kavram sistemi sırasıyla nûr-rûh-hicâb şeklindeki bir üçlü terminolojik sacayağı üzerine oturtulmuştur.¹¹ Eserde bir açıdan bakıldığında İsrâkî, bir başka açıdan bakıldığında vahdet-i vücudçu denilebilecek varlık ve bilgi anlayışı işlenmiştir.¹²

Gazzâlî bu eseri ismini belirtmemekle beraber kıymetli bir arkadaşının isteği üzerine yazmıştır. İstek üzerine nurların esrarını açıklamak için bu eseri kalem alan Gazzâlî nurların esrarına vakıf olmayı büyük saadet olarak görmektedir. Ona göre nurların esrarı konusundaki kapalılığı ancak ulema-i râsihîn açabilir. Bu alan tamamen sırdır. Her sır da keşfedilmez ve ifşa edilmez. Her hakikatte söylenip açıklanmaz. Bu manada masivâ tutsaklığından kurtulup hürriyetini elde eden kimselerin göğüsleri sırların kabirleridir.¹³

Miškâtü'l-envâr üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Allah'ın göklerin ve yerin nuru olması konusu ele alınmıştır. Burada nur kavramı merkeze alınmak suretiyle varlık konusu işlenmiştir. İkinci bölümde ise ayette geçen mişkât, misbâh, zücâce, şecere, zeyt ve nâr gibi kavramlar incelenerek ifade edilen temsilin nur metafiziği açısından yorumu ortaya konulmaya çalışılmış ve insan ruhu hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde de Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Onları açsa yüzünün nur ve azameti onu herkesi yakar” hadisine dayanarak marifetullah konusunda insanların durumu ele alınmıştır.¹⁴

Miškâtü'l-envâr metnine sirayet etmiş Yeni Eflatuncu ve İbn Sînâcî ruh, kimi araştırmacıları Gazzâlî'de bir çifte doktrin olabileceği düşüncesine götürmüş, bazılarını ise bu eserin en azından bazı kısımlarıyla Gazzâlî'ye âit olmayabileceği iddiasına sevk etmiştir. *Tehâfüt*'ü yazan Gazzâlî ile *Miškâtü'l-envâr* müellifi Gazzâlî arasında fikri tutum farkını izah etmenin güçlüğü ortaya konulmaya çalışılmıştır.¹⁵

Miškâtü'l-envâr'ı neşre hazırlayan Ebu'l-'Alâ 'Afîfî (ö.1386/1966) *Miškâtü'l-envâr*'ın Gazzâlî'ye aidiyeti konusunda en ufak bir şüphe duymamaktadır. 'Afîfî'ye göre bu eser Gazzâlî'nin rûhî ve fikrî olgunluğunun son noktası olan seçkin eserlerinden biridir.¹⁶

Neşre hazırlamak için *Miškâtü'l-envâr* nüshaları üzerine ciddi çalışmalar yapan 'Afîfî, her ne kadar eserin Gazzâlî'ye aidiyeti konusunda en küçük bir şüphesi olmasa da ilmî usul ve tetkikten uzak büyük hata ve tahrifat içeren matbu *Miškâtü'l-envâr* nüshalarından şikayet etmektedir. Ona göre şikayet konusu olan husus dünyanın farklı kütüphanelerinde yer alan *Miškâtü'l-envâr* nüshalarının bilimsel bir üslupla edisyon kritiğinin yapılmamasından kaynaklanmaktadır.¹⁷

Bu problemi üzerine alan 'Afîfî, *Miškâtü'l-envâr*'ın otuz altıdan az olmamak şartıyla başta İskenderiye, Musul, Berlin, Vatikan ve İstanbul olmak üzere birçok kütüphanede el yazma nüshalarına ulaşmıştır.¹⁸ Bu nüshaları teker teker inceleyen 'Afîfî, nüshalar arasındaki eksik ve fazlalıklara, önemli kelime farklılıklarına ve yazım hatalarına işaret etmektedir. Ayrıca 'Afîfî, nüshaların tek bir isimle isimlendirilmediği, nüshalar arasında farklı isimlendirmelerin mevcut olduğunu beyan etmektedir. 'Afîfî'nin tespitine göre bazı nüshalar '*Miškâtü'l-envâr*' olarak isimlendirilmişken diğer bazı nüshalar ise '*Miškâtü'l-envâr ve misfâtü'l-esrâr*' ve '*Kitâbü'l-miškât ve'l-misbâh*', şeklinde isimlendirilmiştir. '*Miškâtü'l-envâr fî letâifi'l-ahbâr*'

gördüğü) kimseyi nuruna kavuşturur. Allah insanlar için misaller verir. Allah her şeyi bilendir.” Bkz. Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzû'l-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, 4. Baskı (İstanbul: Server İletişim Yay., 2007), 353.

¹¹ Kutluer, “Gazzâlî'nin *Miškâtü'l-envâr*'ında Entelektüel Perspektifler”, 511-512.

¹² Kutluer, “Gazzâlî'nin *Miškâtü'l-envâr*'ında Entelektüel Perspektifler”, 521.

¹³ Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, 39; Ateş, *Miškâtü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, 14-15.

¹⁴ Kutluer, “Gazzâlî'nin *Miškâtü'l-envâr*'ında Entelektüel Perspektifler”, 526; Orhan Sarıkaya, “*Miškâtü'l-Envâr'da Varlık ve İnsan Mertebeleri*”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998), 41.

¹⁵ Kutluer, “Gazzâlî'nin *Miškâtü'l-envâr*'ında Entelektüel Perspektifler”, 510.

¹⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, nşr. Ebu'l-'Alâ 'Afîfî (Kahire: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1383/1964),4.

¹⁷ Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, 1-2.

¹⁸ Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, 4.

adlı esere de araştırmasında dikkat çeken ‘Afifi bu eserin Gazzâlî’ye ait olmadığını güçlü bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre bu risalenin müellifi 877/1472 yılında vefat eden Alâuddîn Ali b. Muhammed’dir.¹⁹

İncelediği nüshalar içinde ‘Afifi, en güvenilir olarak İskenderiye ile İstanbul Şehit Ali Paşa Kütüphanelerinde yer alan nüshaları görmektedir. Bu iki nüshayı kendi neşri olan matbu nüshaya esas alan ‘Afifi, Şehit Ali Paşa nüshasının istinsah tarihinin 509/1115 olduğunu ifade etmektedir. Bu tarih Gazzâlî’nin vefatından 4 yıl sonrasına tekabül etmektedir. ‘Afifi’nin tespitine göre bu nüsha en eski *Mişkâtü’l-envâr* nüshası olmasına rağmen nâsihten kaynaklanan bazı hataları ihtiva etmektedir. İskenderiye nüshasının ise 907/1501 senesine ait olduğunu belirten ‘Afifi, bu nüshanın genel olarak Şehit Ali Paşa nüshasından daha selamette ve daha dakik olduğunu beyan etmektedir.²⁰ ‘Afifi neşrinde, istinsah tarihi en eski olan Şehit Ali Paşa nüshasını esas kabul ettiğini; bununla beraber bu nüshada görünen bazı istinsah hatalarını da İskenderiye nüshasıyla gidermeye çalıştığını ifade etmektedir.²¹ İşte bu sebepten biz de bu araştırmamızda ‘Afifi’nin yukarıda zikredilen çalışmalar neticesinde neşre hazırladığı 1383/1964 tarihli Kahire baskısını esas kabul ettik. Ayrıca Süleyman Ateş’in tercüme ettiği *Mişkâtü’l-Envâr/Nurlar Feneri* adlı eserinden de istifade edilmiştir.²²

2. Ma’rifet

Ma’rifet sözlükte; tanımak, bilmek, sabır etmek, kokuyu terk etmek, keşfetmek, hisleri ile bilmek, derinlemesine bilmek gibi manalara gelmektedir.²³ *Menâzilü’s-sâirîn* adlı eserde ma’rifet; bir şeyi olduğu gibi ihata etmek olarak tarif edilmektedir.²⁴ Gümüşhanevî (ö.1311/1893) ma’rifeti; kulun Allah’tan gayrisinden ilgisini kesip sadece Allah’a yönelme hâli olarak kabul etmektedir. Gümüşhânevî’ye göre Allah’a giden yolları kolaylaştıran iki hasletten birisi muhabbet diğerisi ise ma’rifettir. Ma’rifetin hakikati Allah’la beraber olmanın zenginliğine kavuşmaktır. Bu kavuşmada ayrıca burhana/delile ihtiyaç duyulmaksızın gaflet ve nisyân ortadan kalkar.²⁵

Sûfiler Allah hakkında zevk edilen bilgiyi ma’rifet kabul ederler. Bu manaya göre ma’rifet ilimden daha üstündür. Hücvirî (ö.465/1072) *Keşfu’l-Mahcûb* adlı eserinde ma’rifetullahın ilmî ve hâlî olmak üzere iki yönüne dikkat çekmektedir. Hücvirî’nin beyanına göre kelamcılar ma’rifetullahın sadece akılla veya istidlâli olarak gerçekteleceğini savunurken, sûfiler ise bu tavrı eksik olarak kabul etmektedirler. Sûfilere göre aklı ve istidlâlî bilgiler ma’rifetullahı hakiki manada gerçekteleştirmez. Çünkü hakikatte kulu hidayete erdiren bizzat Allah’tır. Ma’rifetullah ancak Allah’ın kuluna kendisini bildirmesiyle gerçekteleşir. Bu husus aklı ve istidlâlî bilgiyi değil hâlî ve zevkî neşveyi ifade eder.²⁶

Gazzâlî, göze kıyasla aklın nûr ile isimlendirilmeye daha layık olduğunu beyan etmektedir. Ona göre akıldan hiçbir hakikat gizlenmez. Bütün mevcudât aklın mecali dâhilindedir. Akıl bütün varlıklara tasarruf eder ve onlar hakkında yakînî/doğru bilgiye hükmeder. Akıl batînî sırlara da vakıftır, gizli manalar onun yanında açıktır. Ancak akıl kendi kendini perdelediği zaman idrak gücü olmaktan çıkar. Gazzâlî aklın hakiki manada idrak gücü olmaktan uzaklaşması ve yanlışa düşmesinin sebebi olarak akılda yer eden vehim ve hayali

¹⁹ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, 3-4.

²⁰ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, 5-6.

²¹ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, 7.

²² Bkz. İmam Gazzâlî, *Mişkatü’l-Envâr/Nurlar Feneri*, trc. Süleyman Ateş, (İstanbul: Bedir Yay., 2011), 1-72.

²³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3: 2582-2586; Ezherî, *Mu’cemu tehzîbi’l-luĝa*, 3: 2404-2406; Cevherî, *es-Sihâh*, 4: 118-120.

²⁴ Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, 141.

²⁵ Gümüşhânevî, *Câmi’u’l-usûl*, 198-199.

²⁶ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 331-333.

görmektedir. Akıl vehim ve hayal örtüsünden soyutlandığında aklın hata yapması düşünülmez. Akıl bu şekilde olduğu zaman eşyayı olduğu gibi görür. Ancak aklın vehim ve hayalden bağından sıyrılmasında büyük güçlükler vardır. Aklın bunlardan kâmil manada kurtulması ölümle mümkündür. Ölümle beraber kapalılık kalkar ve sırlar ortaya çıkar.²⁷

Gazzâlî vehim ve hayal bağıyla bağlı bir akla sahip olan kimsenin aklın ötesinde akla zâhir olmayan şeyleri hakkıyla bilemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre bazı durumlar var ki aklın alanını aşmaktadır. Bu hususlar aklî değil zevkî bilgiyle hissedilir. Bu alanlarla ilgili en yüksek idrak gücü zevkî bilgidir. İlim imanın, zevkte ilmin üstündedir. Zevk vecd hâlidir ilim ise kıyastır. İman sırf taklit yolu ile kabul etmektir. Zevk hâli en yüksek merteye olduğuna göre vecd ve irfan ehlinin ilmüne güzel zan beslemek gerekir.²⁸

Gazzâlî'ye göre tasavvuf ehlinin temsil ettiği hâlî ve zevkî yol ve bu yolla varılan hakikat tüm din âlimlerinin ilimleri, hakîmlerin hikmeti bir araya gelse daha iyisini ortaya koyamayacakları bir kaliteyi işaret etmektedir. Çünkü bu yolu aydınlatan ışık doğrudan doğruya nübüvvet kaynağından gelmekte, ilmi hakikatin çok üstünde olan 'zevke' dayalı bir manevi tecrübenin sonucudur.²⁹ Gazzâlî zevk ehli kimseler ile Peygamberler arasında ma'rifet hususunda bazı müşterek yanlarının olduğuna vurgu yapmaktadır.³⁰ 'Affî, Gazzâlî'nin istilâhına göre 'vâsılûn' yani Allah'a vuslatı gerçekleştiren kimselerin zevk ehli sûfiler olduğunu beyan etmek tektedir. Vuslata eren sûfiler Allah'ı doğrudan idrak eder ve O'nu akla gelen her şeyden münezze ve mukaddes olarak görürler.³¹

Gazzâlî'ye göre zâhir ve bâtin olmak üzere iki çeşit göz vardır. Zâhir göz şehâdet âlemindeydir. Bâtin göz (akıl) ise melekût âlemindeydir. Zâhir gözün nuru şehâdet âleminde olan güneştir. Bâtin gözün nuru ise melekût âleminde olan Kur'an ve Allah'ın indirdiği kitaplardır. Melekût âleminde acayip sırlar vardır. Melekût âlemine açılıp sefer etmeyen şehâdet âlemiyle yetinen kimse insan hususiyetinden uzak hayvan konumunda hatta daha aşağı konumdadır. Çünkü hayvanlar için gayb âlemi kapalıdır. Onlar bu âleme hayvaniyet vasfıyla açılmazlar. (Araf, 7/179). âyetini bu hususa delil getiren Gazzâlî arz başka bir arza semâ başka bir semâyâ değişmedikçe kula melekût kapılarının açılmayacağını beyan etmektedir. Kulun histen kurtuluşu O'na doğru yükselişini ifade eder. Bu da Hazret-i Rubûbiyyete yakın olma haline başlanan ilk seferdir. İnsan aşağıların aşağısına atılmıştır. Kuldun buradan yani esfel-i sâfilinden ulvî âleme terakki etmesi istenir.³²

Gazzâlî'ye göre hakiki bilgi yani ma'rifet şehâdet âleminde hissî olarak sıyrılıp gayb âlemine açılmakla mümkündür. Ârifler mecaz çukurundan hakikatin zirvesine yükselip miraçlarını tamamladıklarında Allah'tan başka hiçbir varlığın olmadığını açık bir müşâhede ile görürler. Bu mertebede Allah'ın veçhi dışında her şeyin helak olduğu görülür. Çünkü Allah'tan başka her şey zâtî yönünden sırf ademdir/yokluktur.³³

Âriflerin hakikat semâsına urûç ettiklerinde el-Vâhidü'l-Hak'tan başka varlık görmediklerine dair ittifakları vardır. Gazzâlî'ye göre bu hâl ya ilmî/irfanî yada zevkî bir hâl olmak üzere iki şekilde yaşanılır. Bu durumda tamamen kesret kalkmış ve sırf tekliğe vahdete ğark olmuşlardır. Bu halde akıl gitmiş, bayılmış gibi olmuşlar; kendileri de dâhil olmak üzere Allah'tan başka hiçbir şeyi hatırlamağa güçleri kalmamıştır. Bu hâl aklın otoritesinin

²⁷ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 41-47; Ateş, *Mişkâtü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, 18-25.

²⁸ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 77-78; Ateş, *Mişkâtü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, 55-56.

²⁹ Kutluer, "Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ında Entelektüel Perspektifler", 508.

³⁰ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 70; Ateş, *Mişkâtü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, 47.

³¹ Bkz. Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 30.

³² Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 49; Ateş, *Mişkâtü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, 23-24.

³³ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 55; Ateş, *Mişkâtü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, 30.

kaybolduğu manevî sarhoşluk hâlidir. Bu durumda bazıları ‘Ene’l-hak’... gibi bazı şathiyelerde bulunmuşlardır.³⁴

Nefsin ve varlığın temyiz edilmediği bu hale ‘fenâ’ hatta ‘fenâü’l-fenâ’ denir. Bu durumda ârif kendinden geçmiş hem de kendinden geçmekten geçmiştir. Bu halde kimse kendini bilmediği gibi kendini bilmediğini de bilmez. Bu hal mecaz yoluyla ittihad hakikat yoluyla tevhiddir. Gazzâlî’nin beyanına göre bu halin ötesinde de sırlar vardır. Buraya dalmak konuyu uzatır.³⁵

Sonuç:

Ma’rifet, Allah ve onun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında manevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi demektir.³⁶ Gazzâliye göre ârif, ma’rifete miracını tamamladıktan sonra Allah’ın verdiği bir lütufla nâil olur. Ma’rifet manevi deneyim ile elde edilen idrak alanıdır. Bu alanda vehim ve hayal bağıyla bağlı aklın yeri yoktur. Gayb âlemî akılla tam idrak edilen bir âlem değil bilakis zevk yoluyla idrak edilen bir âlemdir. Nasıl ki duyularla idrak edilenin ötesinde akılla idrak edilenler varsa akılla idrak edilenlerin ötesinde de ancak zevk yöntemiyle idrak edilebilecek hakikatler vardır. Gazzâlî ma’rifetullah konusunda en yüksek idraki ‘fenâü’l-fenâ’ hâlini yani nefisten fâni olmayı görür.

Kaynakça:

- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Emîl Bedî‘ Yakub. Muhammed Nebîl. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1420/1999.
- Çağrı, Mustafa. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c.13: 489-505. İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Ezherî, Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Mu’cemu tehzîbi’l-luğa*. thk. Rıyâd Zekî Kâsım. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1422/2001.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü’l-Furkan Kur’an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. 4. Baskı. İstanbul: Server İletişim Yay., 2007.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Mişkâtü’l-envâr*. nşr. Ebu’l-‘Alâ ‘Afîfî. Kahire: el-Mektebetü’l-‘Arabiyye, 1383/1964.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddîn. *Câmi’u’l-usûl*. Mısır: 1298.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü’s-sâirîn*. trc. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yay., 2008.
- Hücvirî, Ali Osman Cüllâbî. *Keşfu’l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. nşr. Süleyman Uludağ. 3. Baskı. İstanbul: Dergah Yay., 2010.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü’l-Arab*. thk. Yusuf el-Bukâ’î. İbrahim Şemseddîn. Nıdâl Ali. Beyrut: 1426/2005.
- İmam Gazâlî. *Mişkâtü’l-Envâr/Nurlar Feneri*. trc. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yay., 2011.
- Korkmazgöz, Rıza. “Gazâlî’de Ma’rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* c. 14, sy. 1 (2016):34-61.
- Kutluer, İlhan. “Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî’nin Mişkâtü’l-envâr’ında Entelektüel Perspektifler”. *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2012.
- Rızâeddîn b. Fahreddîn. *İmâm-ı Gazzâlî*. nşr. Ahmed İshak. Ürenbûrgede: Vakt Matbaası, 1909.

³⁴ Gazâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, 57; Ateş, *Mişkâtü’l-Envâr/Nurlar Feneri*, 31.

³⁵ Gazâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, 58; Ateş, *Mişkâtü’l-Envâr/Nurlar Feneri*, 32.

³⁶ Uludağ, “Marifet”, 54.

- Sarıkaya, Orhan. “*Mişkâtü'l-Envâr'da Varlık ve İnsan Mertebeleri*”, Yüksek Lisans tezi Marmara Üniversitesi, 1998.
- Uludağ, Süleyman. “Bir Düşünür Olarak Gazâlî”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* c. 13, sy. 3-4 (2000): 249-254.
- Uludağ, Süleyman. “Gazzâlî'nin Tasavvufî Görüşleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c.13: 515-518. İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Uludağ, Süleyman. “Mârifet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c.28: 54-56. Ankara: TDV Yay., 2003.

FELSEFÎ KELAM DÖNEMİNDE YETİŞEN BİR EŞ'ARÎ KELAMCI: KÂDÎ BEYDÂVÎ'NİN ZÂT VE SIFATLAR BAĞLAMINDA MUHALİFLERE ELEŞTİRİLERİ

*Öğr. Gör. Necati ŞAHİN**

ÖZET

Hicri 585 yılında Şiraz/Beyda'da doğduğu tahmin edilen ve miladi 1286 yılında Tebriz'de vefat eden Kadi Beydavi eserlerinde felsefe ve mantık konularını işledikten sonra uluhiyet meselesini ele almakta olup, burada zat ve sıfatlar konusunda derin tartışmalarda bulunmaktadır. İsbat-ı Vacib meselesinde devr ve teselsül konusuna değinmekte eser-müessir ilişkisinden hareketle devr nazariyesini, iki çizgi örneğinden hareketle teselsülü reddetmektedir. Allah'ın varlığının ve zatının bilinip bilinemeyeceği konusunda filozofların görüşlerini eleştirmektedir. Çünkü filozoflara göre, tanrının zatını bilmeye insanın akli ve gücü yetmez. Çünkü O, kendisinde bir tahdit ve terkiib bulunmayan varlık olduğu için açıkça tasavvur edilemez. Beydavi, Allah'ın bilinemeyeceği şeklindeki filozofların bu görüşünü zayıf bulmakta, zat-sıfat birlikteliğini savunan filozofları diğer kelamcılar gibi eleştirmektedir. Beydavi, sıfatların zattan ayrı olduğunu savunurken, Allah'ın sıfatlar vasıtası ile tanımlanabileceği görüşünü benimsemektedir. Tabi ki Beydavi'nin bu düşünceleri, Allah'a ait olan ezeli ve ebedi sıfatları reddeden ve bunları O'nun zatından gören Mutezile'ye ve filozoflara cevap sadedindedir. Yine filozofların görüşü olan "Allah cüziyyatı bilmez, O, mükemmel bir varlık olduğu için bilgisi küllidir" şeklindeki görüşlerine karşılık Beydavi, bu durumu ilmin değil, izafet ve teğayyürün değişmesi olarak değerlendirmektedir. Allah'ı mucibünbi'z-zat olarak tanımlayarak her fiilini bir sebebe dayandırmayı amaçlayan ve determinizme kapı açan filozoflara karşı Beydavi, fail-i muhtar vasfını ön plana çıkarmaktadır. Kudret sıfatıyla ilgili olarak da Beydavi, Allah'ın zatı ile kadir olduğu görüşünü ortaya koyarken eleştirdiği Mutezileye yaklaşmakta ve mensubu olduğu Eşari gelenekle çelişmektedir. Burada sıfatlar konusunda Kerramiye ve Mücessime de Beydavi tarafından eleştirilen ekollerdir. Ru'yetullah meselesi Mutezile'ye karşı Beydavi'nin bir başka eleştiri konusudur.

Anahtar kelimeler : Beydavi, uluhiyet, zat ve sıfatlar

ABSTRACT

Qadi Baidawi, born in Shiraz in 585 and died in 1286 in Tabriz, deals in his works with philosophy and logic; discusses the subject of divinity and keeps deep discussions on the personality and attributes of God. In the case of Isbat al-Wajib, he refers to the issues of dawr and tasalsul, and rejects the former one with reference to the relation between work and the worker, and the later one by moving from the example of two lines. He criticizes philosopher's views on whether God's essence and his existence can be known. Because, according to philosophers, man is not capable to know the essence of God mentally. For, he cannot be conceived clearly because he is a being without restriction and composition. Baidawi, like other scholars of Islamic theology, finds that philosophers' view is weak in the way that Allah will not be known, and criticizes philosophers who advocate unity of Gods essence and attributes. Baidawi adopts the view that God can be defined by means of his attributes while he advocates that his attributes are separate from the self. Of course, these ideas of Baidawi are the answer to Mutazila and philosophers who deny the eternal attributes belonging to Allah and see them in the spirit of Him. Baidawi regards this situation as an alteration of relativism and change, as opposed to the views of the philosophers who advocate that "Allah does not know the details (juziyyat), he is a perfect being and therefore his knowledge is holistic (kulli)". Baidawi, against

* Necmettin Erbakan Üniversitesi A. K. İlahiyat Fakültesi, nsahin@konya.edu.tr

the philosophers who aim to base every act on a cause and open the door to determinism, highlights the completely free nature of God. Regarding God's power attribute, Baidawi approached the Mutazila which he criticized and contradicted with his Ash'ari school of thought while revealing the idea that Allah is the Almighty with his essence. The schools that are criticized by Baidawi include Karramiyya and Mujassima. Another issue of criticism towards Mutazila by Baidawi is the vision of God.

Keywords: Baidawi, Divinity, Essence and attributes

GİRİŞ

Başlığın da anlaşılacağı üzere tebliğimiz iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tebliğimize konu olan Kâdî Beydâvî'nin içinde bulunduğu sosyal ve kültürel duruma beraber hayatı ve eserleri ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise konumuzun ana temasını oluşturan Kâdî Beydâvî'nin (Eş'ariler açısından) zât ve sıfatlar bağlamında muhalif olarak gördüğü İslam filozofları, Mutezile mensuplarına yönelik ortaya koyduğu eleştirileri kapsamaktadır.

Beydavi'nin İslam filozoflarına eleştirileri Allah'ın zatını bilme noktasında beşeri bilginin yetersizliği, zât-sıfat ilişkisi(birlikteliği), Allah'ın mucibün bi'z-zat oluşu ve cüziyyatı bilemeyeceği vb. konularda yoğunlaşmaktadır.

Mu'tezile'ye olan eleştirilerini ise daha çok ilahi sıfatların Allah'ın zâtından olduğunu ileri sürerek bu sıfatları müstakil olarak kabul etmemeleri, ru'yet meselesi vb. konularda ortaya koymaktadır.

Beydavi'nin Tavalîu'l-Envar ile tefsirinde Müşebbihe, Mücessime, Kerramiye, Seneviler, Mecusiler ve Hıristiyanlar (üç uknum meselesi) da az da olsa bu eleştirilerden paylarını almışlardır. Ancak biz burada İslam filozofları ve Mu'tezile ağırlıklı olmak üzere konumuzu işlemeye çalışacağız. Başta da ifade ettiğimiz gibi, öncelikle içinde bulunduğu bölge ve şartlar açısından Kâdî Beydâvî'nin hayatını ve eserlerini ortaya koyarak başlayalım. Birinci bölüm bittikten sonra ikinci bölümde de çalışmamız muhaliflere eleştiriler bağlamında devam edecektir. Burada bizim amacımız, felsefi kelimeler döneminde yetişip Eş'ari geleneği temsil eden Kâdî Beydâvî'nin söz konusu meselelere nasıl bir bakış açısı sergilediğini ortaya koymaktır.

I. KÂDÎ BEYDÂVÎ'NİN YAŞADIĞI SOSYO-KÜLTÜREL ÇEVRE VE DÖNEM

1. Bulunduğu Çevre ve Dönem Açısından Kâdî Beydâvî

1.1- VII./VIII. Yüzyılda İslam Dünyasındaki Siyasi ve Fikri Ortam

Beydâvî'nin yaşadığı dönem olan hicrî VII. asır, siyasî açıdan İslâm ülkelerinde büyük karışıklıkların yaşandığı bir dönemdir. Bu devirde zamanın en büyük İslâm devleti olan Abbasîlerin iktidarı yıkılmış, İslâm kültür merkezi durumunda bulunan önemli yerleşim bölgeleri Moğollar ve Tatarların işgaline uğramış, ülkenin siyasî bütünlüğü bozulmuş ve parçalanma devrine girilmişti. Bu dönemde İslâm dünyasının siyasî gücü doğuda Selçuklular, Mısır, Şam, Hicaz ve Yemen'de Eyyûbiler, Mağrib ve Endülüs'te Berberilerin elinde bulunuyordu. Bunların yanında Fars ülkesinde hâkimiyet, Harizmîler ve Atabeklerin elinde bulunuyordu. Beydâvî'nin bulunduğu bölge ise Oğuzların Üçoklar boyundan Salur/Salgur boyu atabeglerinin (1147-1284) hakimiyetinde idi.¹

Moğol istilasıyla Âbbasîlerin yıkılmasından sonra Müslümanlar, birçok siyasî gruba ayrılmış ve siyasî bir çözülme dönemine girilmişti. İslam ülkesinde firkalara ayrılmış bulunan müslüman çoğunluğun yanında, geniş hürriyetlere, dinî, siyasî ve iktisadî haklara sahip olan Yahudî ve Hıristiyan azınlıklar da mevcuttu. Arapça resmî dil idi. Merkezî otoritenin zayıflamasına paralel olarak dinî hayat da giderek zayıflamaya başlamıştı. Şehirlilerden, köylülerden, bedevilerden ve askerlerden oluşan bir sosyal yapıdan müteşekkil toplum hayatı

¹Muhammed Hudari, *Tarihu't-Teşrii'l-İslâmî*, el-Mektebetu't-Ticâriyye 1390, s.539.

mevcuttu.² Yedinci asrın ilk yarısında parlak ve canlı olan ilim ve kültür hayatı, ikinci yarısında birçok âlimin Moğol istilasında öldürülmesi, çok sayıda kitabın yakılması veya nehre atılarak telef edilmesiyle Mısır, Fars ve Kirman bölgeleri dışındaki bütün ilim merkezleri sönmüştü.³

1.2- Beydâvî'nin Yaşadığı Bölgenin Yetişmesindeki Önemi

Beyzâvî'nin ilim dünyasındaki yerini belirleyebilmek için, öncelikle içinde yaşadığı çağın siyasî, ictimâî ve kültürel yapısına bir göz atmak uygun olur.

İstiladan kurtulmuş şanslı bölgelerden olan Fars ve Kirman, istilaya uğrayan bölgelerden kaçan âlimlerin sığınağı haline gelmişti. Dolayısıyla bu bölgelerde ilmi bir hareketlilik oluşmuş ve birçok âlimin yetişmesine zemin hazırlamıştı. Yetişen bilginler, sultanların maddi destekleri ve siyasî himayeleri sayesinde medreseler kurmuşlar ve zengin kütüphaneler meydana getirmişlerdir. Bu tedbirlerin bir sonucu olarak da İslam ilimleri gelişme sürecini söz konusu bölgelerde devam ettirmişti.⁴

2.Kâdî Beydâvî'nin Hayatı ve Eserleri

2.1- Kâdî Beydâvî'nin Hayatı

Ehl-i Sünnet Ekolünün iki önemli kolundan biri olan Eşariyye'ye bağlı ünlü simalardan biri olarak mütekellim, müfessir ve fakih olma gibi özellikleriyle İslami ilimlerde temayüz etmiş şahıslardan biri de Kâdî Beydâvî'dir. Moğol istilasının yaşandığı bir devir olan hicri VII. asırda Azerbaycan bölgesinde yetişmiş olan Beydâvî'nin uzun künyesi, Ebu'l-Hayr⁵ (Ebu Said)⁶ Nasıruddin⁷ Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali eş-Şirazi⁸ eş-Şafii el-Beydâvî olup⁹, bazı kaynaklarda farklı bilgiler yer alsa da 585-685 h./1189-1286 m. tarihleri arasında yaşamış olduğu şeklindedir.¹⁰

Babası, Şiraz Kadılkudatlığına getirilinceye kadar orada kalmış ve hayatının büyük bir kısmını babasının görevi sebebiyle Şiraz'da geçirmiştir. Fars atabegi Ebu Bekr İbn Sa'd İbn Zenki 623-658/12261260)'nin yakın çevresinde olması ve zaten aile olarak böyle bir meşreplerinin olması sebebiyle başkent başkadılığının babasına tevdi edilmesi muhtemeldir.¹¹ Fıkıh öğrenimini babasından alıp icazetini tamamlayan Beydavi'nin, son yıllarında Şeyh Kütahtai-Kühcai-Kühtai dışında,¹² hocalarıyla ilgili bir bilgiye ulaşmak mümkün görünmemektedir.¹³ Uzak bir ihtimal hocaları olarak Nasıruddin Tusi (1273) ve Şehabeddin Sühreverdi (1191) isimleri geçse de tarihler açısından bu silsile mümkün görünmemektedir.¹⁴

Gördükleri baskı ve zulüm sebebiyle Moğol istilasından kaçan dönemin birçok alimi güvenli olması sebebiyle, Şiraz ve civarını mesken tutmuştur. Bu bölgenin yöneticileriyle Moğollar arasında herhangi bir çatışma yaşanmaması bu bölgeyi güvenli hale getirmiştir. Dolayısıyla buraya yerleşen alimler Beydavi açısından çok büyük ve hazır bir ilmi çevre

² Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Esir el-Cezeri, *el-Kamil fi't-Tarih*, Daru Sadır, Beyrut, 1966, XII/358-399.

³ Brockelman, Carl, *Tarihu's-Şuubi'l-İslamiyye*, 2/278; Cahen, Claude, *Tarihu'l-Arab ve's-Şuubi'l-İslamiyye*, s. 246; İbnü'l-Esir el-Cezeri, *a.g.e.*, c. XII/358-399.

⁴ Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslam*, Kahire 1982, IV/60-154.

⁵ Taşköprüzade, *Miftahü's-Saade ve Misbahü's-Siyade*, I/436; Zirikli, *el-A'lam*, IV/248.

⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, I/264 ; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, I/186.

⁷ Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Mellifin*, VI/97; Yafii, *Mir'atü'l-Cinan*, IV/220.

⁸ Şiraz şehrine nispetle bu isim verilmiştir.

⁹ İsmail Paşa Bağdadi, *Hediyetü'l-Arifin*, I/462.

¹⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, "Kadı Beydavi", *DİA*, C. VI/100.

¹¹ Kadı Beydavi, *Gayetü'l-Kusva*, thk. M. Ali Karadağı, I/52.

¹² Kadı Beydavi'nin hocaları ve talebeleriyle ilgili geniş bilgi için bkz: *Misbahu'l-Ervah*, s. 27-35; Mustafa Aykaç, *Nasıruddin el-Beyzâvî -Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelâm Geleneği İçindeki Yeri-* Töre Basım, Kastamonu, 2016.

¹³ Kadı Beydavi, *Gayetü'l-Kusva*, I/183; *Misbahu'l-Ervah*, s.28.

¹⁴ Kadı Beydavi, *Gayetü'l-Kusva*, I/64-65; *Misbahu'l-Ervah*, s. 29.

hazırlamıştır. Adeta bu durumdan dolayı alimler, deyim yerindeyse Beydavi'nin ayağına gelmişlerdir.¹⁵

Bulduğu yerin ilmi imkanlarını çok iyi değerlendiren Beydavi, babasından başlayarak birçok alimin rahle-i tedarisinden geçmiştir. Şiraz başkadısı olan babasından sonra göreve getirilen Fahreddin eş-Şirazi'nin daha sonra görevi bırakmasıyla, Şiraz Kadilkudatlığına 673/1274-1275 yılında Kadi Beydavi getirilmiş ve bir süre bu görevi layıkıyla ve tavizsiz bir şekilde yürütmüştür. Ancak bu durum birilerini rahatsız etmiş ve kendisi hakkında dönemin emirine şikayetler artarak ulaşmış ve daha sonra bu görevinden azledilmiştir.¹⁶

Görevinden alınmasından bir müddet sonra Tebriz'e yerleşen Beydavi, önemli bir fihhi meseleyi çözmesi ve bu konulardaki maharetini ortaya koymasının ardından o meclisin içinde de bulunan vezirin talebiyle Şiraz başkadılığına yeniden getirildiği kaynaklarda geçmektedir.¹⁷

Beydavi, Tebriz'deki hayatına devam ederken hocası olan Şeyh Kütahtai-Kühcai-Kühtai'den kadılığa tekrar atanması hususunda aracılık etmesini istemiş ve hocası da dönemin vezirine -Beydavi'yi kastederek- "bu adam cehennemden seccade kadar bir yer istiyor senden" şeklindeki ifadesiyle ona bu zorlu görevi vermesini talep etmiştir. Bunun üzerine Beydavi, hocasının bu tutum ve ifadelerinin ardından bunu hocasının bir işareti olarak alıp görev talebinden vazgeçerek ünlü tefsirini yazmış ve hayatının geri kalan kısmını diğer bir çok alimde olduğu gibi zühd, ilim ve ibadetle geçirerek ihya etmeye gayret göstermiştir.¹⁸ Beyzavi'nin Kütahtai ile olan ilişkileri ve eserlerindeki görülen bazı tasavvufi görüşler onun hocasından etkilendiğini göstermekte olup, Azerbaycan şeyhi olarak anılmaktadır.¹⁹

Hayatının bir kısmını kadılık göreviyle geçiren Beydavi, önemli talebeler de yetiştirmiştir. Abdurrahman b. Ahmed İsfahani, Kemaleddin Meraği, Fahreddin Caberdi/Carberdi, Zeyneddin el-Hebki/Henki onlardan sadece bir kaç olup, Beydavi'nin eserlerine şerh ve haşiyeler yazmışlardır.²⁰ Vefat tarihi hakkında en çok kabul gören görüş 685/1286 tarihi olup, bunun yanında 691, 692, 716 tarihleri de zikredilmektedir.²¹

Beydavi'nin Tebriz'de vefat ettiği ve kabrinin orada bulunduğu konusunda kaynaklar ittifak etmektedir. Yetişme ortamı, ilmi kişiliği, görevindeki ciddiyet-maharet ve dini yaşamındaki samimiyet Beyzavi'nin hep takdirle bahsedilen tarafları olmuş, hocası olan Kütahtai'nin yanına defnedilmiştir.²²

2.2-Kâdî Beydâvî'nin Eserleri:

Beydâvî kelam ve tefsir başta olmak üzere, fıkıh ve usul-ü fikh, mantık, tarih, hadis ve nahiv alanında pek çok eser ortaya koymuştur. Biz bunların belli başlı öne çıkanları hakkında bazı bilgiler aktararak konumuza devam edeceğiz. Ancak tezimize temel teşkil edecek kelam eserlerini başta olmak üzere biraz daha ayrıntılı tanıtmaya gayret edeceğiz.

2.2.1-Kelam ve Akaid ile ilgili eserler:

2.2.1.1-Tavaliu'l-Envar:

Tam adı Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr olup bir mukaddime ile üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm mümkinât konusuna tahsis edilmiş olup üç baba ayrılmıştır. Birinci

¹⁵ Kadi Beydavi, *Gayetü'l-Kusva*, I/184; İbnü'l-Esir el-Cezeri, *el-Kamil fi't-Tarih*, IX/329.

¹⁶ Takiyyüddin İbn Kadi Şühbe, *Tabakatü's-Şafiiyye*, I/172 ; Yusuf Şevki Yavuz, "Kadi Beydavi", MÜİFD, sy. 5-6, İstanbul, 1987-1988, s. 241-254.

¹⁷ Sübki, a.g.e., VIII/158.

¹⁸ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, I/186-187.

¹⁹ İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-Zehab*, V/392.

²⁰ Kadi Beydavi, *Gayetü'l-Kusva*, I/65-68; *Misbahu'l-Ervah*, 29-34.

²¹ Katip Çelebi, a.g.e., II/1116, Yafii, *Mir'atü'l-Cinan*, IV/220; Ebu'l-Fida İmamüddin b.İsmail İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII/309; Kadi Beydavi, *Gayetü'l-Kusva*, s. 55-57.

²² Katip Çelebi, a.g.e., I/187; Taşköprüzade, *Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade*, II/103-104.

Bâb, el-Umûru'l-küllîyye başlığını taşımakta olup mâlûm, mevcûd, ma'dûm, mâhiyet, hakikat, hudûs, kıdem, imkân, vahdet, kesret, illet, malûl, konularına ayrılmıştır, ikinci bâb arazlara, üçüncü bâb ise cevherlere tahsîs edilmiştir. Eserin ikinci bölümü ilâhiyat konularına ayrılmış olup üç bâb halinde düzenlenmiştir. Birinci bâbda Allah'ın zâtı ve tenzihî sıfatları, ikinci bâbda Allah'ın sübûtî sıfatları, üçüncü bâbda ise Allah'ın fiilleri ele alınmıştır. Nübüvvet konularına ayrılmış bulunan üçüncü bölüm de üç bâbdan oluşmakta olup birinci bâbda nübüvvet duyulan ihtiyaç, mucizenin imkânı, Hz. Muhammed'in mucizeleri, ismetu'l-enbiyâ gibi konular işlenmektedir. İkinci bâb âhîret ve ahvâlî, kabir hayatı ve azabı, şefaât, cennet ve cehennem gibi sem'iyât konularına ayrılmıştır. Üçüncü bâbda ise sünnî anlayış ışığında imâmet meselesi tartışılmaktadır.²³

2.2.1.2- Misbahu'l-Ervah fi Usuli'd-Din:

Bu eser Tavaliü'l-Envar'ın adeta muhtasarı şeklinde hazırlanmış olup, Tavali'de ele alınan konuların özet mahiyetinde ele alındığı görülecektir.²⁴

2.2.1.3- Münteha'l-Mûna fi Şerhi Esmailahi'l-Hüsna:

İslam alimlerinin büyük çoğunluğunda Esmâ-i Hüsna şerhi yazmak bir gelenek halini almıştır. Kadi Beydavi'de bu geleneğe uymuş, söz konusu eserini Allah'ın isimleri üzerine ele almıştır.²⁵ Müellifin, Allah'ın isimlerini açıklayarak şerhlerini yapmış olduğu bu eseri Bağdadi zikretmektedir.²⁶

2.2.1.4- el-İzah fi Usuli'd-Din:

Kadi Beydavi'nin kelami konuları işlediği Misbahu'l-Ervah fi Usuli'd-Din adlı eserine muhtasar olarak ele aldığı konuları doyurucu bir şekilde açıklamalarda bulunmak suretiyle söz konusu eserine kendi yaptığı şerhtir.²⁷

2.2.1.5- Şerhu'l-Fusul:

Nasiruddin et-Tusi'nin Fusul adlı eserine Kadi Beydavi tarafından şerh olarak yazılmış bir eser olup, Bağdadi ve Hansari bu eserden bahsetmelerine rağmen eser günümüze kadar ulaşamamış kayıp eserlerdendir.²⁸ Halbuki Nasiruddin Tusi'nin Fusul adlı eseri Farsça olarak kaleme alınmış olup, tevhid, adalet, nübüvvet ve imamet ile son olarak mead olmak üzere kelim konularının işlendiği dört bölümden oluşmaktadır. Eser, Rükneddin Muhammed b. Ali el-Cürcânî el-Esterabadi tarafından 728 (1328) yılında Arapça'ya tercüme edilmiştir. el-Fusulü'n-Nasiriyye olarak da bilinir. Bu esere Kadi Beydavi'nin yazdığı şerh kayıp değil de günümüze kadar basılı olarak ulaşmış olsaydı söz konusu eserin daha iyi anlaşılması muhtemeldir.

2.2.2. Tefsir ile ilgili eserler:

2.2.2.1- Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil : Tefsiru'l-Beydavi ismiyle meşhur olmuş Kadi Beydavi'nin en önemli eserlerinden biri olan Kur'an tefsiridir.²⁹ Kahire, Beyrut ve diğer İslam şehirlerinde defalarca basılmış olan bu eser tefsir alanında önemli bir boşluğu doldurmuştur.³⁰

Üzerine 250'den fazla şerh ve haşiye yazılmış ve Osmanlı medreselerinde temel tefsirlerden biri olarak okutulmuş bir eserdir. Müslüman dünyasında önemli bir yere sahip olan bu eser, ayetlerin tefsirinde kelami konularda Fahrudin er-Razi'nin Mefatihü'l-Gayb adlı tefsirinden, belağat ve icaz konularında Zemahşeri'nin Keşşaf'ından yararlanarak bu eseri

²³ Kadi Beydavi, *Kelam Metafiziği*, s. 17.

²⁴ Kadi Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, thk. Muhammed Muhyiddin Asfar, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2013, s. 16.

²⁵ Kadi Beydavi, *Şerhu Esmailahi'l-Hüsna* tahkik ve dirase: Halid el-Cüdi, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2011, s. 35-39.

²⁶ Kadi Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, s. 17.

²⁷ Kadi Beydavi, *Tavali*, s. 14.

²⁸ Kadi Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, s. 17; Tavali, s. 13.

²⁹ Geniş bilgi için bkz. Kadi Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi* s. 7-17.

³⁰ Kadi Beydavi, *Tavali*, s. 12.

ortaya koymuştur.³¹Müellifin bu tefsiri Osmanlı Devleti zamanında padişah ve üst düzey yöneticilerin katıldığı ve “huzur dersleri” denilen toplantılarda uzun yıllar okutulmuştur.³²

2.2.3- Hadis alanına ait eserler:

2.2.3.1- Tuhfetü'l-Ebrar Şerhu Mesabihi's-Sünne:

Begavi'nin “Mesabihi's-Sünne” adlı eserine Beydavi'nin şerh olarak yazmış olduğu bir eserdir. Hadisler ve hadis şerhleri ile ilgili konuları ele almış olup, günümüzde baskısı mevcut değildir.³³

2.2.4. Fıkıh usulü ve Fıkıh alanına ait eserler:

2.2.4.1- Minhacü'l-Vusul ila İlmi'l-Usul:

Kadi Beydavi'nin fıkıh usulü ile ilgili en meşhur kitaplarından birisi olup, Şafii ekolüne bağlı olduğu için bu ekole ait usul konularındaki görüşlerini bu eserinde ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu eserle ilgili Celaleddin Abdurrahman tarafından doktora tezi hazırlanmıştır.³⁴

2.2.4.2- Mirsadü'l-Efham ila Mebadii'l-Ahkam:

Şafii mezhebinden olan İbnü'l-Hacib'in fıkıh usulü ile ilgili Muhtasar adlı eserine Beydavi'nin yazdığı şerhtir.³⁵

2.2.4.3- Şerhu'l-Mahsul:

Fahreddin Razi'nin fıkıh usulü ile ilgili Mahsul adlı eserine yazdığı şerhtir.³⁶

2.2.4.4 Şerhu'l-Müntehab:

Fahreddin Razi'nin yine fıkıh usulü ile ilgili yazdığı “Müntehab” adlı eserine Kadi Beydavi'nin yazdığı şerhtir.³⁷

2.2.4.5- Şerhu't-Tenbih:

Ebu İshak Şirazi'nin Tenbih adlı Şafii fikhına dair eserine Beydavi'nin şerh olarak yazdığı dört ciltlik eser olup, İbn Kesir bu eserden bahsetmesine rağmen, ancak günümüze kadar ulaşamayan kayıp eserlerdendir.³⁸

2.2.4.6- Gayetü'l-Kusva fi Diraseti'l-Fetva :

Bu eser, Kadi Beydavi tarafından Gazzali'nin Şafii fikhı ile ilgi yazdığı Kitabü'l-Vasit adlı eserinin muhtasarıdır. Adından da anlaşılacağı üzere fikhi hükümler ve fetva konularını kapsamaktadır. Kahire/Darü'l-Kütüb'de birçok nüshası mevcuttur.³⁹

Bu eserlerden ayrı olarak yanlışlıkla Kadi Beydavi'ye ait olduğu sanılan ancak ona ait olmayan aşağıdaki eserlerin isimleri de şunlardır:⁴⁰

- a. el-İrşad fi'l-Fıkh
- b. et-Tabsıra fi'l-Fıkh
- c. et-Tezkire fi'l-Fıkh

2.2.5- Tasavvuf ve Ahlak alanı ile ilgili eserler:

2.2.5.1- et-Tehzib ve'l-Ahlak:

Tasavvuf konusunda yazılmış bir eser olup, Muhibbüddin el-Hatib Nihayetü'l-Sül adlı eserin mukaddimesinde bu eserden bahsetmektedir.⁴¹

2.2.6- Tarih alanına ait eserler:

2.2.6.1- Nizamü't-Tevarih:

³¹ Kadi Beydavi, Tavalıu'l-Envar (thk. Abbas Süleyman), Darü'l-Cil, Beyrut, 1991, s. 12.

³² Mustafa Aykaç, *Nâsiruddîn el-Beyzâvî -Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelâm Geleneği İçindeki Yeri-* s. 7.

³³ Kadi Beydavi, *Tavali*, s. 13.

³⁴ Kadi Beydavi, *Tavali*, s. 12.

³⁵ Kadi Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, s. 16.

³⁶ Kadi Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, s. 16.

³⁷ Kadi Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, s. 16.

³⁸ Kadi Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, s. 16; *Tavali*, s. 13.

³⁹ Kadi Beydavi, *Tavali*, s. 13.

⁴⁰ Kadi Beydavi, *Tavali*, s. 14.

⁴¹ Kadi Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, s. 17.

Arapça olarak yazılmış olan diğer eserlerinin aksine, Farsça olarak tarih konularını kainatın yaratılışından 674/1275 yılına kadar kronolojik bir şekilde ele alan küçük bir eserdir. Haydarabad ve Tahran olmak üzere iki ayrı baskısı mevcuttur.⁴²

2.2.7- Dil ve Gramer Alanına Ait Eserler:

2.2.7.1- Lübbü'l-Elbab fi İlmi'l-İrab:

Adından da anlaşılacağı üzere Kadi Beydavi'nin özellikle nahiv konusundaki muazzam bir eseridir. Bu eser birçok alim tarafından şerhedilmiş olup, Muhammed b. Pir Ali, Bayezid b. El-Gaffar el-Konevi, Muhammed b. Ali el-Kümbati bunlardan sadece üç tanesidir. Eserin birçok baskısı ve şerhi mevcuttur.⁴³

2.2.8- Felsefe ve Mantık alanına ait eserler:

2.2.8.1- Şerhu'l-Metalii'l-Envar fi'l-Mantık ve'l-Hikme:

Siraceddin el-Urmevi'ye ait olan Metalii'l-Envar adlı esere Kadı Beydavi tarafından yazılan şerh olup, günümüze kadar ulaşamayan eserlerden birisidir.⁴⁴

2.2.9- Astronomi alanına ait eserler:

2.2.9.1- Metnü fi İlmi'l-Hey'e ya da Muhtasar fi'l-Hey'e:

Muhtasar bir şekilde hazırlanmış küçük boyutlu bir eser olup, Hafaci tarafından bu eser zikredilmektedir.⁴⁵

2.2.10- İlimler (isimleri ve sınıflandırılması) alanındaki eserler:

2.2.10.1- Risale fi Mevzuatü'l-İlm ve Tearifuha:

İlimlerin tasnifi ve açıklamaları ile ilgili küçük çaplı bir eser olup, Bağdadi ve Zirikli bu eserden bahsetmektedirler.⁴⁶

II. ZÂT VE SIFATLAR BAĞLAMINDA KÂDÎ BEYDÂVÎ'NİN MUHALİFLERE ELEŞTİRİLERİ

1.1-Filozoflara yapılan eleştiriler:

Uluhiyet açısından mütekellimler ve filozoflar nazarında tartışılan konulardan bir tanesi Allah'ın zâtı meselesidir. Zâtın ne olduğu ve nasıl tanımlanabileceği ve bu konunun ilahi sıfatlarla birlikte mi yoksa ayrı mı değerlendirilmesi noktasında Beydâvî, filozoflara eleştiri getirmektedir.

1.1. Zât-sıfat ilişkisi açısından:

Tavali adlı eserinde Beydâvî, Allah'ın zatını bilmeye ve anlamaya, insanın gücünün yetmesinin mümkün olmadığı noktasında görüş bildiren filozofları eleştirmektedir. Onlara göre Allah, zât olarak kendisinde bir tahdit(sınırlama) ve terhib (birleşme) kabul etmeyen bir varlık olmadığı gibi, açık açık tasavvur edilebilen bir varlık da değildir. Çünkü filozoflara göre ilk ve son sebepler akıl açısından anlaşılabilir bir durumdadır ve bu sebeplerin tespit edilmesine yönelik metafizik bile yetersiz kalmışken nihai bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmayacağı aşikardır.⁴⁷

Burada Beydâvî, filozoflara eleştiri getirirken onların Allah'ın zatını tanıma konusunda tutarlı hareket etmediklerini düşünmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ilahi sıfatlar kavram olarak geçmemekle birlikte, Allah'ın zatından ve esmasından bahseden ayetler bağlamında meseleye bakıldığında ayetlerin sıfatlara işaret ettiği görülmektedir. Ona göre Allah'ın zatını anlamının yolu, ilahi sıfatlar vasıtası ile mümkündür. Kelamcılar da, özellikle zati sıfatlarda zât-sıfat birlikteliğini savunan filozoflara karşı bir görüş ortaya koymuşlardır.

Filozoflar, zât-sıfat birlikteliğini savunmaları hasebiyle, bunun tersi bir durumda zat ve sıfatlar arasında bir terhibin ortaya çıkacağı ve bunun da uluhiyete zarar vereceğini

⁴² Kadi Beydavi, *Tavali*, s. 13.

⁴³ Kadi Beydavi, *Tavali*, s. 14.

⁴⁴ Kadi Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, s. 16 ; *Tavali*, s. 14.

⁴⁵ Kadi Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, s. 17; *Tavali*, s. 13.

⁴⁶ Kadi Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, s. 17.

⁴⁷ Beydâvî, *Tavali*, 167.

düşünmektedirler. Onlar, meseleyi sebep-sonuç(determinizm) ya da illet-malül ilişkisi açısından değerlendirip Allah'ın mucibün bi'z-zat(zorunlu varlık) olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar.⁴⁸Filozofların bu görüşlerine katılmayan Beydavi, Allah'ı tavsif ederken O'nun fail-i muhtar yönüne vurgu yapmakta, yarattığı varlıkların zorunlu bir sonucu olarak görmemektedir. Filozofların bu determinist yaklaşımlarına karşı Beydavi, alemin ilk illetinin Allah olduğu noktasından hareket etmektedir.⁴⁹

1.2. Allah'ın cüziyyatı bilip-bilmediği açısından : Cüziyyat konusunda filozoflar kelamcılardan farklı bir görüş sergiledikleri için eleştirilerin odağı olmuşlardır. Çünkü kelamcılara göre Allah'ın cüziyyatı bilmediğini iddia etmek, O'nun ilmine halel getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında mütekellimler genelinde ve Beydavi özelinde Allah'ın ilminde bir değişiklik olmadığı gibi malumun değişmesi ilmin değişmesini gerektirmez. Varlıklardaki izafet ve tegayyürde bir değişim yaşanmaktadır. Bu durum Allah'ın ilminin ezeliyeti ve ebediliğine zarar vermez.⁵⁰ Allah'ın cüziyyatı bilmediğini iddia eden filozoflar, meseleyi - Mutezile gibi- tenzih anlayışı çerçevesinde değerlendirdiklerinden böyle bir sonuca ulaşmaktadırlar. Eş'ari ekolünün kurucusu olan Eş'ari'ye (v. 324 h.) göre de Allah teğayyür öncesi ve sonrası varlığın her halini bilir ve bunun tersini düşünmek ona acz ve cehl yüklemek anlamına gelir.⁵¹

1.2. Mu'tezile'ye yapılan eleştiriler:

Burada Allah'ın ezeli ve ebedi sıfatlarını reddeden ve sıfatları Allah'ın zatından sayan Mu'tezile de bu eleştirilerden nasibini almıştır.⁵² Çünkü onlar açısından Allah'a ait ezeli ve ebedi sıfatları kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Mutezile alimleri tenzih anlayışı çerçevesinde Allah'ın sıfatlarını onun zatından saymışlar ve zât dışında sıfatların varlığını tevhid düşüncesi bağlamında çelişkili olarak gördüklerinden kabul etmemişlerdir.⁵³

Mutezili anlayışa karşı olan Kâdî Beydâvî, sıfatlar olmadan Allah'ı tanımlamanın ve tavsif etmenin zor olacağını beyan etmektedir. Eş'ari gelenekte tenzihi/selbi olarak adlandırılan kıdem, beka, vahdaniyet, muhalefetün li'l-havadis ve kıyam bi-nefsihi gibi sıfatlar aslında tevhid ilkesini destekleyen olmazsa olmaz sıfatlar şeklinde değerlendirilebilir. Bunlardan ayrı bir de zati sıfatlar olarak isimlendirilen ve zat üzerine zaid olmayan hikmet, basar, ilim, kudret gibi kemal sıfatlar mevcuttur.⁵⁴ Allah'ın uluhiyeti ile ilgili en önemli şey, kendisi dışındaki hiçbir varlığa benzememesi olup bu da vahdaniyetinin bir göstergesidir. Çünkü vahdaniyet, mahiyet açısından benzememe ve ortak olmama durumuna işaret etmektedir. Allah'ın münezze olma durumu da tam bu meseleye işaret etmektedir.⁵⁵

a) Sıfatların zâttaki konumu açısından:

Tavaliu'l-Envar'da tenzihyat başlığı altında sıfatlarla ilgili ayrıntılı görüşler ortaya koyan Beydavi, Mutezile'ye cevap sadedinde zât ile sıfatlar arasında fark olduğunu savunarak Allah'ın sıfatlarının zat ile aynı olmasını muhal olarak değerlendirmektedir. Bu noktada genel anlamda Ehl-i Sünnet ekolü de ilahi sıfatların Allah'ın zatı ile kaim olmasının, söz konusu sıfatların O'nun zâtı ile aynı olduğu anlamına gelmeyeceği şeklinde görüş ortaya koymaktadırlar. Burada Mu'tezilenin Allah'ı tavsif ederken âlimdir demek yerine zatıyla

⁴⁸ Beydâvi, *Tavali*, 174.

⁴⁹ Beydâvi, *Tavali*, 174 ; Ahmet Bardak, Kadi Beydavi'nin Uluhiyet Görüşü, e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, IX/1, s. 220-240.

⁵⁰ Beydâvi, *Tavali*, 183.

⁵¹ Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2003, s.20.

⁵² Cürcani, *Şerhu'l-Mevakıf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, V/4.

⁵³ Abdülkerim Şehristani, *el-Milel ne'n-Nihal*, Kahire, 1968, I/43-44.

⁵⁴ Cürcani, *Şerhu'l-Mevakıf*, V/3; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam, 2010, s. 278-280.

⁵⁵ Beydavi, *Tavali*, 168; Cürcani, *Şerhu'l-Mevakıf*, V/3-7.

âlimdir ya da ilim sahibidir şeklindeki görüşünü, Beydavi pek tutarlı bulmamakta ve ilahi sıfatların mahiyetini anlama konusunda aklın yetersiz kalacağını iddia etmektedir.⁵⁶

b) İlahi sıfatların değerlendirilmesi açısından:

Mutezile Allah'ın kelamının harf ve ses ile olup mahluk olduğunu savunurken, Beydavi bunun aksini savunmaktadır.⁵⁷

Beka sıfatı konusunda Eşariler arasında görüş farklılıkları oluşmuş olup, İmam Eşari beka sıfatı konusunda Allah'ın zatı ile baki olduğunu savunurken, Bakıllani, Cüveyni ve Fahreddin Razi bu durumun teselsüle yol açacağı endişesini taşımaktadırlar.⁵⁸ Eşari ile aynı görüşü savunan Bağdat Mutezilesinin çoğunluğu da beka sıfatını vücud üzerine zait bir sıfat görmektedirler.⁵⁹

Eşari bir kelim alimi olan Beydavi, kudret sıfatı ile ilgili olarak Allah'ın kendi zatı vasıtasıyla kudret sahibi olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda Mu'tezili olan Zemahşeri ile aynı görüşü paylaşmakta ve dolayısıyla da eleştirdiği Mutezile ile bu konuda aynı çizgide bulunmaktadır.⁶⁰

b) Ru'yetullah meselesi açısından :

Allah'ın ahirette görülmesi meselesi Mu'tezile açısından mümkün görünmemektedir. Onlar bu meseleyi değerlendirirken "Gözler O'nu göremez"⁶¹ ayetini baz almaktadırlar. Çünkü Mu'tezileye göre O'nun görülmesi uluhiyyetine ters bir durumdur. Bunun tersi düşünen Ehl-i Sünnet mütekellimleri ise bizim içeriğini bilip anlayamayacağımız bir şekilde ru'yetin gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir. Yine Beydavi açısından ise rüyet gerçekleşecek olup, buna işaret eden birçok nass bulunmaktadır. Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi ru'yetin gerçekleşeceğine bir delil olup⁶², bunun tersi ise abesle iştilal ve cehaleti bir ortaya çıkaracağından bu durumlar Allah için muhaldir.

SONUÇ

Tebliğimizde Kâdî Beydâvî'nin zât ve ilahi sıfatlar meselesine bakışı değerlendirilmiştir. Burada Beydavi'nin muhalif olarak gördüğü İslam filozofları, Mutezile mensuplarına yönelik ortaya koyduğu eleştiriler ele alınmıştır.

Beydavi'nin İslam filozoflarına eleştirileri Allah'ın zatını bilme noktasında beşeri bilginin yetersizliği, zât-sıfat ilişkisi(birlikteliği), Allah'ın mucibün bi'z-zat oluşu ve cüziyyatı bilemeyeceği vb. konular tartışmanın ana temasını oluşturmaktadır. Filozoflara yönelttiği Allah'ın mucibü'n-bi'z-zat olduğu eleştirisine getirdiği fail-i muhtar kavramı da meseleye çözüm önerisi sunmak açısından önemlidir.

Beydavi'nin bir başka temel eleştiri odağı olan Mu'tezile'ye ise daha çok ilahi sıfatların Allah'ın zâtından olduğunu ileri sürerek bu sıfatları müstakil olarak kabul etmemeleri, ru'yet meselesi vb. konularda olan eleştirilerini sıralamaktadır.

Biz burada İslam filozofları ve Mu'tezile ağırlıklı olmak üzere konumuzu işlemeye gayret ettik. Buradaki amacımız, felsefi kelam döneminde yetişip Eş'ari geleneği temsil eden Kâdî Beydâvî'nin söz konusu meselelere nasıl bir bakış açısı sergilediğini ortaya koymaktır. Genel bir değerlendirme açısından meseleye baktığımızda Beydavi'nin muhaliflere eleştirileri aslında Ehl-i Sünnet'in eleştirileriyle yakınlık ve birçoğunda aynılık oluşturmaktadır. Kudret sıfatı gibi bazı konularda farklılık arz etmektedir.

⁵⁶ Beydavi, *Tavali*, 168-171.

⁵⁷ Beydavi, *Tavali*, s. 190.

⁵⁸ Beydavi, *a.g.e.*, s. 190.

⁵⁹ Mar'aşî, *Neşrû't-Tavali*, s. 416; Bardak, *a.g.m.* s. 231.

⁶⁰ Lutpi İbrahim, "Allah'ın Sıfatları Hakkında Zemahşeri ve Beydavi Arasındaki Münakaşalar" trc. Selahaddin Eroğlu, AÜİFD, C. 29, s.303-312.

⁶¹ En'am, 6/103

⁶² Kıyame, 22/23; Mutaffifin,83/15.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim Şehristani, *el-Milel ne'n-Nihal*, Kahire, 1968.
- Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemani Yafii, *Mir'atü'l-cenan/cinan ve ibretü'l-yakzan fi ma'rifeti havadisi'z-zaman*, Beyrut : Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1970
- Aykaç, Mustafa, *Násıruddin el-Beyzâvî -Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelâm Geleneği İçindeki Yeri-* Töre Basım, Kastamonu, 2016.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin ve Asarü'l-Musannifin*, tsh. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam, 2010.
- Bardak, Ahmet, Kadi Beydavi'nin Uluhiyet Görüşü, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, IX/1, s. 220-240.
- Ebu'l-Fida İmamüddin b.İsmail İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Cize : Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1998/1418.
- İbnü'l-Esir el-Cezeri, *el-Kamil fi't-Tarih*, Daru Sadır, Beyrut, 1966.
- Brockelman, Carl, *Tarihu's-Şuubi'l-İslamiyye*, Beyrut : Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1949.
- Cürcani, *Şerhu'l-Mevakıf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut.
- Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2003.
- Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslam*, Kahire 1982.
- Hayreddin Zirikli, *el-A'lam*, Beyrut, Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1997.
- Ebu Nasr Taceddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki, *Tabakatü's-Şafiiyeti'l-Kübra*, thk. Mahmud Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire, İsa el-Babi el-Halebi, 1964.
- Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-Zeheb fi ahbari men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut. -- Beyrut : Daru İbn Kesir, 1986.
- Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Miftahü's-saade ve misbahü's-siyade fi mevzuatı'l-ulum*, thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvahid Ebü'n-Nur, Kahire, Darü'l-Kütübi'l-Hadise, 1968.
- Ebü Saîd Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Kadi Beydavi/Beyzavi, *el-Gayetü'l-Kusva fi Dirayeti'l-Fetva*, thk. M. Ali Karadaği, Darü'n-Nasr, 1982.
- , *Misbahu'l-Ervah*, tahkik ve ta'lik Said Fudih. -- Amman : Darü'r-Razi, tsz.
- , *Şerhu Esmailahi'l-Hüsna*, tahkik ve dirase: Halid el-Cüнди, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2011.
- , Kadi Beydavi, Tavalıu'l-Envar (thk. Abbas Süleyman), Darü'l-Cil, Beyrut, 1991.
- , Tavalıu'l-Envar *Kelam Metafizigi*, çev.: İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2014.
- , *Tefsiru'l-Beydavi Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, thk. Muhammed Muhyiddin Asfar, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2013.
- , *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşi, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, tsz.
- Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, haz. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Lutpi İbrahim, “Allah'ın Sıfatları Hakkında Zemahşeri ve Beydavi Arasındaki Münakaşalar” trc. Selahaddin Eroğlu, AÜİFD, Ankara, 1987, C. 29, s. 303-312.
- Muhammed Hudari, *Tarihu't-Teşriü'l-İslâmî*, el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1390.
- Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Mellifin*, Beyrut : Mektebetü'l-Müsenna, tsz.
- Takiyyüddin İbn Kadi Şühbe, *Tabakatü'l-fukahai's-Şafiiyye*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, tsz.
- Yusuf Şevki Yavuz, “Kadi Beydavi”, MÜİFD, sy. 5-6, İstanbul, 1987-1988, s. 241-254.
- Yusuf Şevki Yavuz, “Kadi Beydavi”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1992, cilt: 6, s. 100-103.

İKİNCİ OTURUM

(4 Mayıs 2018 Cuma)

EŞ'ARÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Muammer ESEN

Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA

Eş'arîliğin Siyasi Doktrininin Günümüze Yansımaları

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Taftâzânî'de Ahlâk Görüşü

Dr. Öğr. Ü. Tulekova Gulzhan

Abay ve Şakarim Eserlerindeki Karakterin Tanınmış Pragmatîği

EŞ'ARİLİĞİN SİYASİ DOKTRİNİNİN GÜNÜMÜZE YANSIMALARI

*Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA**

ÖZ

Müslümanların siyasi düşünce geleneğinde farklı tavırların olduğu bilinmektedir. N. Abdulhalık Mustafa konuyla ilgili eserinde (*İslam'da Siyasi Muhalefet*) bu farklı tavırları üç grupta toplamaktadır: Terör ve anarşiyi doğuran her hal u karda fiili isyan tavrı; siyasi temekkün tavrı; siyasi sabır tavrı.

Haricilerin ve günümüzde Seleflerin benimsediği ilk tavır bir kenara konulursa Sünnî gelenekte siyasi temekkün tavrı ve siyasi sabır tavrından söz edilebilir. Biz bu tavırları aktif siyasi tavır ve pasif siyasi tavır olarak niteliyoruz.

Şafii geleneğin devamı niteliğindeki Eş'arilik'de ehl-i hadis yoluna uygun olarak siyasi pasif tavrı benimsemiştir. Daha sonraki süreçte mezhebin Bağdat merkezli yapılanması, Nizamiye medreselerinde Eş'ariliğin esas alınması, her şeyi Allah'a bağlayan sufilik ile örtüşen dünya görüşü, Müslüman siyasi otoritelerin kayıtsız şartsız itaat talepleri Eş'arilik üzerinden bu tavrın yaygınlaşmasını ve Sünnî geleneğin hâkim görüşü haline gelmesine yol açar. Bu tavır ilk dönem kaynakları ve uygulamalarıyla da desteklenerek dini bir muhtevayla vazgeçilmez/olmazsa olmaz bir tavır olarak takdim edilir.

Bildiride, Eş'ariliğin siyasi pasif tavrı, onların dünya görüşü de dikkate alınarak ilk döneme atıfları, tarihi süreç ve günümüzdeki yansımalarıyla birlikte ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eş'arilik, Sünnî gelenek, siyaset, itaat, siyasi pasif tavır

THE POLITICAL ATTITUDE OF ASHARISM AND ITS REFLECTION TO TODAY

ABSTRACT

It is known that Muslims have different attitudes in the political thought tradition. N. Abdulhalık Mustafa classifies these attitudes in three groups about this topic in his study (Political Opposition in Islam): Every act that causes terror and anarchy, political tamakkun (certain) attitude; political inactive attitude.

It is mention that there is a political tamakkun (certain) attitude in Sunnī tradition ignoring the first attitude of Kharijīs and Salafis.

Ash'arism, as a continuation of the the Shafī'ī tradition, also adopted a political inactive in accordance with the way of Ahl-i hadith. In the later process, the structuring of the sect centered on Baghdad, that Ash'arism was taken as a basis in Nizamiyya's madrasahs, the worldview coinciding with sufism that connects everything to God, the unconditional obedience demands of the Muslim political authorities, causes the spread of this attitude through the Ash'arism and leads to Sunnī tradition becoming common view. This attitude is presented as an indispensable attitude with a religious content supported by the resources and practices of the first period.

In this paper we will try to examine the political inactive attitude of Ash'arism and their references to the first period with historical process and their reflections to today, taking into consideration of their worldview

Key word: Ash'arism, the Sunnī tradition, politics, obedience, the political inactive attitude.

* Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/ISPARTA, mehmet.sarikaya@sdu.edu.tr

Giriş

Ehl-i Sünnet ve'l Cemaatin iki büyük fırkasından Eş'arîliğin Maturîdîliğe göre daha fazla tanınma sebepleri arasında, Eş'arîliğin merkezde yer alması ve mevcut siyasi otoriteyle işbirliği içinde uyumlu bir din anlayışına sahip olması gösterilir. Bu din anlayışı, Eş'arîliğin devlet imkânlarından fazlasıyla istifade etmesini, Eş'arî ulemanın bilimsel ve akademik faaliyetlerinin ümera tarafından desteklenmesini beraberinde getirir. Özellikle Nizamiye medreselerinde Eş'arîliğin tedris edilmesini sağlayacak ortamın sağlanması bunun somut örneklerindedir. Gazzâlî ise bu örneğin Eş'arî ulema sınıfındaki temsilcisidir. Bu durum Eş'arîliğin merkezde yer almasıyla doğrudan ilişkilidir. Sosyolojik olarak da merkezde yer alanlardan merkezin siyasetine uygun anlayışlar, tutum ve davranışlar beklenir. Zira monarşik idarelerde, siyasi otoriteyle uyum sağlayamayan muhalif hareketlerin merkezde var olma ve yaşama hakkı ya yoktur veya sınırlıdır. Bu nedenle muhalif hareketler çoğu kere çevrede örgütlenir, güçlenir ve merkeze karşı mücadele eder.

Siyaset konusu Sünnî gelenekte itikadî bir esas olarak algılanmayıp ahkâma dair bir bâb olarak kabul edildiği için hakkında yazılıp çizilenler de ahkâma dair olmuştur. Bu konuda *Ahkâm-i sultâniyye* ve *Nasîhatü'l-mülûk* türü eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerin mündericatından konunun mevcut siyasi örgütlenmeyi esas alarak aralarındaki hiyerarşik yapılanma çerçevesinde görev, sorumluluk ve yetkilerini tartışıp açıkladıkları söylenebilir.¹ Kelam kaynaklarına gelince, Şîa'nın imameti bir inanç esası olarak kabul edip ele almaları, ister istemez, çoğu kere savunmacı ve reddiyeci bir tavırla Sünnî kaynaklarda da imamet konusuna yer verilmesine yol açar. Ancak bu tavır, hilâfet sıralamasının oluşumu, halifeler arasındaki fazilet yarışması ve Peygamber ailesini diğer insanlardan ayıran dini karizmanın tartışılmasından öte gitmez.² Klasik mezhepler tarihi kaynakları tarihi süreçte sahabe arasında cereyan eden olayları da bu minvalde değerlendirir. Böylece kelam ve mezhepler tarihi kitaplarında Benî Saîde Sakîfesi toplantısı, hilâfetin Kureyşiliği, Hz. Ebubekir'in güneyli Araplarla savaşı, Hz. Osman zamanında toplumda yaşanan gerilim ve onun öldürülmesi, Cemal ve Sıffin savaşları gibi olaylar dini bir muhtevayla bir akaid meselesi gibi algılanarak ele alınır. Nitekim Eş'arî *İbane*'sindeki açıklamaları bu minvaldedir.³

Buna istinaden Sünnî mezheplerin siyasetle ilgili görüşleri sanki ilk olaylarla sınırlı, mevcut siyasi otoriteyle ilişkiler fıkha ait meseleler olarak görülüp, kelamcılar tarafından neredeyse hiç analize tabi tutulmaz. Bununla birlikte Muaviye b. Ebî Süfyan ile birlikte başlayan süreç metne/hadise yansıyan biçimlerin yorumlanmasıyla sonraki dönemlerde hilâfetin mahiyeti itibarıyla tartışma konusu edilir.⁴ Tahirîlerle başlayan mahalli hanedanlıklar döneminin ve Abbasilerdeki *vezâret-i tenfîz* sistemi, özellikle Büveyhîler döneminde iktidardaki güç dengelerinde belirgin bir ayrışmayı beraberinde getirmiş Selçukluların Bağdat'ı

¹ Örneğin bu türün en meşhurlarından Muhammed b. Habîb Mâverdi'nin (450/1058) *el-Ahkâm-ı sultâniyye*'sinin *İslam'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, trc. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınları, 1976) içeriği şöyledir: Hilafet, Vezaret, Vilayet, Adalet, Mezalim, Nekabet, Namaz İmameti, Hac Emareti, Zekat Amillîği... Hilafet konusu (3-35) ise halifenin tayini, seçimi, hilafet şartları, veliahtlık, halifenin vazifeleri, hilafete mani kusurlar, halifenin önemli idarecileri alt başlıklarıyla ele alınır.

² Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin *el-Lum'a*'sında tah. Hamude Gurâbe, (Mısır: Matbaatu'l-Mısriyye, 1955), Bâbu'l-*kelâmî fi'l-imâm*e (133-136) kısmında Hz. Ebûbekir'in imameti, Hz. Abbas ve Hz. Ali'nin ona tabi olması, bazılarının iddia ettiği onların batında imam oldukları iddiasının yanlışlığını, Hz. Ömer'in imametini ve Hz. Ali hakkında Hz. Peygamber'den nassın varit olmadığını izah eder.

³ Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne, İslam İnanç Esasları*, trc. M. Kubat (İstanbul: İşrak Yayınları, 2008) 198-199. Ayrıca bk. Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, tah. İbrahim Ramazan, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994) 19-24.

⁴ Özellikle "Benden sonra hilafet otuz senedir, sonra ısırcı bir saltanat başlayacaktır" (Tirmizî, *Kitâbu'l-Fiten*, 48; Eş'arî, *el-İbâne*, 198), rivayeti etrafından yapılan tartışmaları hatırlamak gerekir. Örneğin bk., Saduddin Taftazânî, *Şerhu'l-akâid, Kelam İlmî ve İslam Akaidi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980) 325-326. Konunun güncel bir incelemesi için bk. İlyas Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, (İstanbul: Medrese Yayınları, 2006) 150-185.

Şîi tasallutundan kurtarmaları ve *Sultan* unvanıyla siyasi otoritelerini vurgulamaları hilâfetin mahiyetiyle ilgili tartışmalara yol açar.⁵ Bütün bu tartışmalara rağmen Sünnî gelenek Eş‘arîlik özelinde mevcut siyasi otoritelerle ilişkilerini müspet bir formda düzenlemeyi başarır. Bu bildiride, bu ilişkinin oluşumu ve günümüze yansımaları üzerinde durulacaktır. Zira günümüzde Müslüman ülkelerin çoğunda parlamenter sisteme geçilmesine rağmen, Sünnîlerin geleneklerinden kaynaklanan siyasi tavırları, mevcut siyasi yapı her ne olursa olsun, bilâ kaydı şart itaat, ittibâ ve biatten ibaret olması gerektiği vurgusu zaman zaman gündeme getirilmektedir. Dolayısıyla uzun bir tarihi süreçte oluşturulan siyasi tavır adeta Sünnîlerin siyasi kültür genlerine yerleşmiş kodlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tarihi Arka Plan

Konuyu temellendirebilmek için önce Sünnî gelenekte hâkim olan siyasi tavırdan bahsetmek gerecektir. Muaviye, Hz. Hasan’ın vefatıyla birlikte 49/669’den itibaren Cuma hutbelerinde Haşimoğullarına lanet okunmasını emreder. Sonra oğlu Yezid’i velayet ilan edip sağlığında onun adına biat alarak iktidarı sadece kendi ailesine, Ümeyyeoğullarına tahsis eder. Devamında Emevîlerin siyasi ve sosyal politikalarından duyulan memnuniyetsizliğin dışı vurumu olan itiraz ve isyan girişimlerini bastırmak için İslam öncesi Arap geleneğinden bilinen ve İslamlaştırılan fatalizm/kaderci anlayışı yeniden canlandırma çabaları gelir. Emevîler bu çabayla “*Bizim iktidar oluşumuz, devletin yönetimini ele almamız, kendi irade ve isteğimizden dolayı değildir. Takdiri ilahi böyle tecelli etmiştir. Bütün bu yaptıklarımız Allah’ın takdirinin bir neticesidir. O, bizi yöneten sizleri de yönetilen olarak takdir etti. Size düşen de kadere rıza göstererek, boyun eğerek bize itaat etmektir. Zira ulu’l-emre itaat Kur’an’ın emridir.*” gibi söylemleri dile getirirler.⁶ Üstelik Emevîler daha önceki halifeler tarafından kabul edilmeyen bir unvanı *halifetullah* unvanını Abdümelik b. Mervân’dan itibaren kullanarak, gücünü Tanrıdan alan bir siyasi otorite anlayışını pekiştirme gayretine girerler.⁷ Bu ifadeler, Emevîlerin siyasi ve sosyal politikalarını Arapların hiç de yabancı olmadıkları, önceden bildikleri *dehirci* anlayışla, din üzerinden meşrulaştırma çabalarından öte bir anlam ifade etmez.⁸ Dolayısıyla bu iddia din/İslam, bağlamında bakıldığında doğruluğu her hal u karda sorgulanabilir niteliktedir. Bununla birlikte her zaman gücün yanında olanların bulunduğu, statükonun korunması gerektiğine inanan veya bir şekilde güçten nemalanan zihniyet biçimleri bu söylemlerin meşruiyetini, doğruluğunu ve dine uygunluğunu belirten söylemler geliştirdiler. Bu Emevî iddiası, özellikle h. II. yüzyılın başlarından itibaren Ehl-i hadis olarak karşımıza çıkacak Sünnî geleneğin bir kısmı tarafından doğrulanacaktır. Şîi geleneğin ve Türkler arasında Aleviliğin - çok sonra- Sünnîliği Emevîlikle itham eden söylemlerinin arkasında da bu kabuller yatar.

Bu tavrın erken dönem temsilcileri arasında Abdullah b. Ömer (73/692) ve Hasan-ı Basrî (110/728) sayılır. Abdullah b. Ömer’in Cemel ve Siffin savaşından sonra Müslümanların birlikteliğinin bozulmaması ve siyasi istikrarın korunmasından yana olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o, hangi gerekçeyle olursa olsun Yezid b. Muaviye’nin velayetliğini kabul etmez ve bunu bidat olarak nitelendirir. Ancak Muaviye’nin ölümünden sonra Müslümanların çoğunluğu gibi istikrar uğruna Yezid’e biat etmekten çekinmez.⁹ Hasan-ı Basrî’nin ise h. 70’li yıllarda Emevîlere yönelik eleştirileri bilinmektedir. Onun bu eleştirileriyle ne kast ettiğini

⁵ Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, 2. Baskı, trc. Ünsal Oskay (İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2011) 80-82.

⁶ Konuyla ilgili kaynaklarda yer alan en bilinen anekdot Mabed el-Cüheni ve Atâ b. Yesâr’ın el-Hasan ile diyaloglarıdır. Bk., Takıyyüddin Ahmed Makrîzî, *Hıtât*, (Beyrut: Dâru’s-sadr) 2: 556. Diğer örnekler için bk., H. Musa Bağcı, “Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2000): 110-112.

⁷ W. Montogamery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. Ruhi Fığlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981) 101-102; Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, 72-73. “Halifetullah” unvanının kullanımı hakkında Sünnî âlimler ihtilâflıdır, kullanımı uygun görenler ve karşı çıkanlar vardır. Bk. Mâverdi’nin *el-Ahkâm-ı sultâniyye*, 19.

⁸ Bu dehirci anlayışı Kur’an şöyle haber veriyor: “Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölüyoruz ve yaşarız, bizi ancak zaman (dehr) helâk eder” (el-Câsiye 45/24).

⁹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 87.

açıklanmasını isteyen Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı mektubu meşhurdur.¹⁰ Bununla birlikte o, Abdurrahman b. Eş'as isyanı (82-85/701-704), Yezid b. Muhelleb isyanı (101-102/720) gibi isyanlara katılmayı tasvip etmez, eleştirilerine rağmen Emevîlere biatini/itaatini bozmaz.¹¹

Hasan-ı Basrî'nin bu tavrı zamanla Ehl-i hadis geleneği tarafından geliştirilerek Sünnîliğin umumi tavrı gibi algılanır. Zira Hz. Ebubekir'in kendisini ifadeye doğru bulmadığı *halifetullah* unvanı Emevîlerden sonra Abbasiler tarafından *zıllullahi fi'larz*, *zıllullahi fi'l-berri ve'l-bahr* vb. şekilde Abbasiler tarafından ve sonraki Müslüman devletlerin resmi otoriteleri tarafından tereddütsüz kullanılır. Gücünü Tanrıdan alan, Allah'ın seçtiği, Allah'ın takdir ettiği otoriteye itaat, dini bir vecibe haline dönüştürülür. Kitap ve Sünnet'ten referansları bulunur.¹²

Tanrı Merkezli Din Anlayışı

Esasen bu siyasi tavır, Sünnî/Eş'arî gelenekte hâkim olan din anlayışının bir parçasıdır. Zira insanlar bir dogmaya sahip olduklarında, inandıkları bu dogmanın dışı vurumu olarak ibadet ve muamelat ilgili uygulamalarla hayatlarını şekillendirirler. Böylece bilgi ve varlık problemiyle ilgili geliştirilen teolojik usul hayatın bütün alanlarına sirayet edecek şekilde uygulama alanı bulur, kısaca bir zihniyet biçimi ve din anlayışı haline dönüşür. Nitekim Evkuran Sünnî gelenekte Tanrıyı merkeze alan ve mutlak itaati vurgulayan anlayışın yeryüzünde de devlet başkanı/sultanın otoritesini ve ona mutlak itaati benimseyen bir anlayış geliştirdiğini izah eder.¹³

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de Mu'tezile'den ayrılan ve onlara reddiyeler yazan bir âlim olarak Mu'tezile'nin benimsediği din anlayışının aksülameli bir din anlayışı ortaya koyar. Bu anlayışta özellikle Ashab-ı hadis yolunu benimsediğini, İmam Ahmed b. Hanbel yoluna tabi olduğunu belirtir. Ancak takip eden süreçte Ashab-ı hadis içinde İmam Şafî'ye daha yakın bir yol takip eder. O, Şafî'nin fıkıhta yaptığını kelimada uygulayarak itikadî esasları ortaya koymada nassı esas alır, akla ona tabi kılar. Akıl, nass ile ifade edilen inanç esaslarının açıklayıcısı ve ispatlayıcısı konumundadır. Eş'arî, itikadî konuları Kur'an ve hadislerle ters düşmeyecek tarzda açıklar. Bununla beraber o, nasları te'vil etmek veya onların zahirine hükmetmek için, akli kendine hakem edinmez. Tersine akli, nasların zahirlerini te'yid eden bir alet gibi kabul eder.¹⁴ Bu yöntemde nasların zahirine bağlı kalmak esastır ve Şafîî gelenekte Hz. Peygamber'e nispet edilen sünnete, vahy-i gayri metluv anlayışıyla vahiy mesabesinde bir değer verildiği için sadece Kur'an ayetleri değil Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerde çoğu kere kutsanan metinler olarak algılanır.

Bu anlayışın merkezinde tanrı yer alır. Her şeyi yaratan, her şeyi ezelde takdir eden, dilediğini yapan, yaptığından sual edilmeyen, yarattıklarında ve yaptıklarında bir illet ve hikmet aranmayan Allah, dünyaya da doğrudan müdahildir. Bir başka ifadeyle bu dünyadaki olguların tek yaratıcısı ve hâkimidir. Bu anlayışa göre O, ancak bir elçi gönderip insanları uyarırsa insan

¹⁰ Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, "Hasan-ı Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3-4 (1954): 75-84.

¹¹ Tahsin Görgün, "Hasan-ı Basrî", *TürkiyeDiyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları 1997) 16: 299-300; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 93-95; Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz yayıncılık, 1990), 267-268, 282-283.

¹² "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulu'l-emre de" (en-Nisa 4/59).

"Kim bana itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur. Kim bana asi olursa Allah'a asi olur. Kim yöneticisine itaat ederse bana itaat etmiş olur. Kim de yöneticisine asi olursa bana asi olmuş olur" (Müslim, İmare 8, h. nu: 1835).

"Sultanlar, Allah'ın yeryüzündeki gölgeleridir", H. II. Yüzyılda (bk. Dırar b. Amr, *Kitabu't-tahrîş*, tah. Hüseyin Hansu, trc. M. Keskin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014) 68. Abdullah b. Ömer'e nispet edilen bu söz daha sonra Hz. Peygamber'e nispetle hadis olarak algılanmıştır. Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Câmi'u şü'abi'l-îmân*, tah. M. Ahmed en-Nedvî, 1-14 (Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 2003) 9: 475, 478, h. nu: 6984, 6987. Muhakkik her iki hadisin isnadı için "çok zayıf" tespitini yapar. Konuyla ilgili diğer örnekler için bk., İlyas Canikli, *Hadislerle Göre Yöneticilere İtaatın Sınırları*, (YL tezi, Ankara Üniversitesi, 1996), 65-88.

¹³ Mehmet Evkuran, "İslam Düşüncesinde Otoritenin Tarihsel ve Teolojik Kurulumu: Allah'ın ve Sultân'ın Mutlaklığı Üzerine Tartışma", *Milel ve Nihal*, 14/1 (2017): 36-62.

¹⁴ Muhammed Ebû Zehrâ, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslamiyye*, (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1989), 176-177.

O'nu bilmekle, şeriatına, emir ve yasaklarına uymakla mükellef olabilir. Aksi takdirde insan sadece aklıyla bunları yerine getirmekten acizdir. Yine eşyanın iyilik-kötülüğü (hüsün-kubuh) ancak O'nun bildirmesiyle bilinebilir. Akıl bu konuda da acizdir. Akla düşen O'nun vahyi, emri doğrultusunda O'nun varlığını ve birliğine ispatlayacak delilleri keşfedip açıklamaktan ibarettir. Akıl tek başına ne yetkili ne de sorumludur.

Bu varlık algısının tabii sonucu olarak insanın fiillerinin her aşamasının Allah tarafından yaratıldığı kabul edilir. İnsana fiili için verilen güç/*istita'a* fiille beraberdir ve Allah tarafından yaratılır. İnsanın bir şeyi yapma iradesi Allah tarafından yaratılır. İnsanın fiilini kesbi, onun fiilinin Allah'ın ezelde kendisi için takdir ettiği/makdur iktirarı/yaklaşmasıdır ve kesb Allah tarafından yaratılır. Eş'arî Allah'ın adil, kulun da yaptıklarından sorumlu olduğunu ifade eden ayetlere istinaden açıklamakta zorlandığı *kesb* nazariyesini ortaya koyarak kulun fiilini kesbinden dolayı sorumlu olduğunu, azap ve sevaba düçar olacağını ifade eder. Nitekim bu anlayışın sıkıntılı ve izahı zor konumu Şehristânî'yi bunu *cebr-i mutavassıt* olarak adlandırmasına;¹⁵ İbn Hazm ve İbn Teymiye'nin ise Eş'arî'yi cebirci, bidat ehli bir kişi olarak görmelerine¹⁶ yol açmıştır.

Bu tanrı merkezli ve insana gereken değeri vermeyen yaklaşım Eş'arî geleneği zamanla sufilikle barışık bir yapıya sürükler. Zira sufi gelenekte gerçekliği olmayan dünya, tek varlık olan Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibarettir. İnsan da bu âlemin zübdesidir (âlem-i suğrâ). Sufî, Allah'ın yüce kudreti karşısında aczini itiraf ederek -veya mütevazilikle- her şeyi Allah'a nispet eden bir üslubu benimser. “Allah yazdırdı”, “Allah söyletti” vb. cümlelerle başlayan bütün yapılan edilenleri, söylenen ve yorumlananları Allah'a nispet eden bu anlayış, esasen bireysel sorumluluğu da şu veya bu şekilde ihmal etmekte ve insanı tamamen Allah'ın iradesine teslim olan bir varlık mesabesine indirmektedir. Öte yandan sufi geleneğin keşf ve ilhama dayanan bilgi kaynağı Eş'arî gelenek tarafından Allah'ın kudretine, dilediğini yapmasına ve yaptıklarında bir sebep aranmamasına istinaden caiz ve mümkün bir alan olarak kabul edilir. Sufilerin kerametle ilgili algıları da Eş'arî gelenek tarafından benzer gerekçelerle caiz ve mümkün görülmektedir. Dolayısıyla sufi-Eş'arîlik özellikle halk dini ve dindarlığı bağlamında birbiriyle örtüşen bir söylem kümesine sahiptir.¹⁷

Diğer taraftan İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve İmam Maturîdî'nin şahsında gördüğümüz siyasi temekkün tavrı/aktif siyasi tavır, onların takipçileri tarafından devam ettirilememiştir. Ebû Yûsuf'un Abbasî iktidarında baş kadı oluşu ve benzer şekilde bazı Hanefî âlimlerin resmi görevler almaları, onların siyasi tavırlarını resmi otoriteyle barışık bir şekilde tanzim etmelerini gerektirmiştir. Konunun diğer bir boyutunda ise, sünnete verilen değer ve hadis metinlerinin de kutsandığı anlayışa doğru evrilen Hanefiliğin siyasi tavır olarak kendi din anlayışlarından doğrudan çıkarılamayacak şekilde Şafiî-Eş'arî gelenekle örtüşen siyasi tavra sahip olmalarıdır. Esasen bu örtüşme Eş'arî sonrası geleneğe bağlı Bakıllânî, İbn Furek, İsferrâinî, Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî, Fahreddin Râzî gibi âlimler tarafından mezhebin gelişme sürecini sürdürmesiyle de doğrudan ilgilidir.¹⁸ Nitekim konuyla ilgili güncel çalışmalar, ya ilk dönem gelişim süreci ihmal edilerek veya h. V. yüzyıldan sonra iki geleneğin birbirine yaklaşmasıyla artık sadece Ehl-i Sünnet, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Sünnî mezhepten söz eden anlatımlara sahiplerdir. Siyasi doktrin söz konusu olduğunda ise mevcut siyasi otoriteleri meşrulaştırıcı ve

¹⁵ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, tah. Emir Ali Mühennâ-Ali Hasan el-Fâ'ûr, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1: 97.

¹⁶ Ali b. Ahmed b Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, (Mısır: Matbaatu'l-edebiyeye, h.1317), 3: 22; Ebu'l-Abbas Takiyyüdin Ahmed b.Abdulhalîm b. Teymiye, *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye*, tah. M. Raşid Salim, (Riyad: Mesu'atü'l-Kurtuba, 1986), 1: 397-398.

¹⁷ Tasavvufi Eş'arîlik hakkında geniş bilgi için bk., Mehmet Kalaycı, *Tarihi Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2013), 223-245.

¹⁸ Kalaycı, “Eş'arî'nin İkmali Maturîdî'nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz”, *Uluğ Bir Çınar: İmâm Maturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (28-30 Nisan 2014)* haz. Ahmet Kartal (Eskişehir: 2014), 137-140.

itaati savunucu görüşlerin dışında kalan münferit muhalif görüşler, -tabiri caizse- marjinal kabul edilerek görmezden gelinip ihmal edilerek unutturulmaya çalışılır.

Esasen bu din anlayışı yukarıda ifade ettiğimiz Arap kaderciliği/fatalizminin İslami nasslarla açıklanan bir formudur. Arap geleneği, adeta İslamî bir jargonla yeniden üretilip ihya edilir. Her şey Allah tarafından ezelde takdir edilmiştir, insanlar bu dünyada kendileri için takdir edileni, alınlarına yazılı olanı yaşamaktan öte bir role sahip değildir. Bununla birlikte ayetlerde ifade edilen kişinin kazancına/kesbine karşılık ahirette hesap, mizan, azap ve sevap gerçekleşecektir.

Eş‘arîlerin Siyasi Otoriteyle İlişkileri

İmam Eş‘arî ve Eş‘arî gelenek Ashab-ı hadis içerisinde özellikle Hasan-ı Basrî'nin yolunu takip eden siyasi bir tavır geliştirebilir. Bu tavır, h. II-III. yüzyılda hadislerin derlenmesi sürecinde, öyle anlaşılıyor ki, muhtemelen *yaşayan sünnet* olarak hadis metinlerine dönüşerek nass içinde yerini almıştır. Böylece hulefâ-i raşidîn uygulamalarına atıf yapılmakla birlikte, nass ile temellendirilerek devlet başkanında olması gereken vasıfları sıralayan, Hz. Peygamber'in ağzından dile getirilen saltanatın -gaybî haber olarak- meşru görüldüğü, devlet başkanının namaz kıldığı sürece yaptığı ettiğinin sorgulanmaması gerektiği, devlet başkanına itaatin Peygamber'e, Peygamber'e itaatin ise Allah'a itaat anlamına geldiği ifade edilerek, devlet başkanına mutlak itaati vurgulayan, masiyet halinde itaatsizliğe cevaz vermekle birlikte,¹⁹ devlet başkanının azli, görevden alınmasının nasıllığını muğlak bırakan, bir siyaset doktrini geliştirilir.²⁰

Özellikle itaat olgusu bağlamında Hz. Peygamber'e isnad edilen bir hadis ile²¹ “*elle kötülüğün giderilmesi devlete, dille kötülüğün giderilmesi ulemaya, kalb ile buğz edilerek kötülüğe karşı çıkılması ise halka bırakılan*” bir eylem olarak yorumlanır.²² Ancak devletin kötülüğü gidermediği veya zulme göz yumduğu, zulmettiği siyasi yapılarda tebaanın ne yapacağı muğlaktır. Bununla birlikte siyasi mekanizma mutlak itaat üzerine kurgulandığı için mevcut zalim yapıya karşı sabır esas alınır. Nitekim çağdaş araştırmacılardan N. A. Mustafa'nın *sabır ekolü* diye adlandırdığı bu tavrı biz *pasif siyasi tavır* olarak nitelendireceğiz.

Aslında bu tavrın oluşmasında İslâm'ın ilk dönemlerindeki siyasî buhrandan, Şîi ve Haricî isyanlarından bıkan Müslümanların, anarşiden kaçma, barış ve huzur dolu bir hayat sürdürme çabalarının varlığı göz ardı edilemez. Siyasetten uzak, ilimle iştiğal ve gerektiğinde devlet ricalini ikaz ile birlikte resmi otoriteyle uzlaşmacı tavır, İslâm'ın ilk dönemlerinde dinî ilimlerin tedvini ve tasnifi ve köklü bir dinî edebiyatın bize intikalini sağlamıştır. Ancak bu tavır kısa zamanda şekil değiştirerek devletin dini kontrol edecek mekanizmalar geliştirmesiyle iktidarı ikaz görevi önemli ölçüde ihmal edilir ve giderek her ne olursa olsun devlet reisine mutlak itaatin benimsendiği bir anlayışa dönüşür. Fazlurrahman bu tavrın, uzun vadede halkın yalnız siyasî otoriteye değil, topyekûn siyasî hayata karşı ilgisiz kalmalarına ve pasifleşmelerine sebep olduğunu ifade eder.²³ Resmi otoriteler ise başından itibaren kendi meşruiyetleri kolaylaştıran bu kabullere sahip ulema ve gruplarla işbirliği yapmaktan, onları desteklemekten, onları nemalandırarak himaye etmekten çekinmezler. Böylece taraflar, gündelik dünyevi menfaatlerini gözeterek hayatlarını sürdürmektedirler.

Bu durum kanaatimize göre devletin, resmi otoritenin dini kontrol etmesinden öte dinin bekası için devletin, devlet düzenin gerekliliğiyle ilgili bir olgudur. Bu olguda ulema-resmi otorite ilişkisi paradoksal bir yapıya sahiptir. Ulema, resmi otoritenin iktidara geliş biçimini

¹⁹ Bu ifadelerin yer aldığı hadis metinleri ve metinlerin hadis ilmi usulüne göre değerlendirilmeleri için bk., Canikli, *Hadislere Göre Yöneticilere İtaatın Sınırları*; aynı mlf. *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*.

²⁰ Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, 141-142.

²¹ “Sizden bir kötülüğü gören, onu eliyle düzeltsin, gücü yetmezse diliyle düzeltsin, buna da gücü yetmezse kalbiyle buğz etsin, ancak bu imanın en zayıfıdır”, Müslim, “İman” 78; Tirmizî, “Fiten”, 11.

²² N. A. Mustafa, *İslam Siyasal Düşüncesinde Muhalefet*, 117-124.

²³ Fazlurrahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1981), 302; aynı mlf., *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, trc. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 105.

sorgulamaz, veraset sistemini meşrulaştırır, bununla birlikte resmi otoritenin gayr-i adil uygulamaları ve zulme varan davranışları hakkında en fazla yukarıda ifade edilen dille ikaz vazifesini yerine getirerek uyarı ve nasihat eylemini icra ederler. Sultanın bu ikazlara uyması dindarlığıyla doğrudan alakalıdır. Öte yandan çeşitli meselelerde kimi zaman başvuru fetva makamı olarak ulema, sultanın istediği gayr-i meşru fetvayı vermek veya doğru bir tavır sergileyerek neticelerine katlanmak zorunda kalır. Gazzâlî'nin Sultan Melikşah'ın vefatından sonra Beryaruk'la ilişkileri tipik örnektir.²⁴ Yine Osmanlı-Safevî ilişkileri çerçevesinde dönemin ulemasının verdiği fetvaların siyasi boyutu göz ardı edilemez. Bu cümleden olarak Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislam'ın Sultan tarafından atandığını, ancak Şeyhülislam'ın da Sultanı azl ve hall yetkisine sahip olduğu unutulmamalıdır.²⁵

Eş'arî Siyaset Doktrininin Günümüze Yansımaları

Buraya kadar anlattığımız hususların tarihte kaldığını söylemek safdillik olur. Son dönemlerde Müslüman devletlerin bir kısmı cumhuri parlamenter sisteme geçmelerine ve periyodik seçim süreçleriyle hükümetlerin belirlenmesine rağmen, halkın önüne çıkan lider merkezli partilerin ve bu partilerdeki yönetim anlayışının kökü Müslüman siyasi tarihi geleneklerinde olan toplumsal reflekslerin devam ettiğini göstermektedir. Toplumsal hayatın bir süreç olarak devamlılığı dikkate alındığında Eş'arîsi, Hanefîsi ve sufileriyle Sünnî gelenek siyasi pasif tavrı devam ettirmektedirler.

Bu anlayışın bize bıraktığı miraslardan birisi bilgi kaynağı olarak nassı esas almalarından dolayı, lafızcı/şekilci din anlayışını hayatın her alanına teşmil ettirme çabasıdır. Bu çaba günümüz Müslümanları arasında mezhebi farklılaşmanın ötesinde akılcı din söylemiyle rekabet eden, dışlamacı, ötekileştirici ve kimi zaman çatışmacı bir yapıyı beraberinde taşımaktadır. Zira bu zihniyet biçimine sahip olanlar kendilerini dinî geleneğin gerçek ve hak taşıyıcıları olarak kabul edip, bu anlayışın dışındakileri dinin asıllarını tahrif etme veya dinî yeniden inşa ve ibda gayretinde olan hatalı, fasık, bidat ehli, sapıklar olarak görürler.²⁶ Diyanet İşleri Başkanlığının hazırladığı *İslam İlmihal*'indeki şu ifadeler meselenin hangi boyutlara uzandığının tipik göstergesidir: “*Ehl-i Sünnet, peygamberimizin sünnetine uyanlar, Ehl-i Bidat ise peygamberimizin hadislerini kendi keyif ve arzularına göre yorumlayanlardır.*”²⁷

Lafızcı-şekilci din anlayışının diğer bir mirası ise erken dönem Selef geleneğine atıf yapılırken Selef'in oluşturduğu dini geleneğin kutsallaştırılması olmuştur. Bu olgu zamanla dinin aslından olmayan, Kur'an'da bulunmayan ancak hadis üzerinden metinleştirilen bazı geleneklerin din olarak algılanmasını, dinin olmazsa olmazları olarak düşünülüp değerlendirilmesini de beraberinde getirir. Bu bağlamda *şeriat* kavramının *din* kavramını da içerecek şekilde bir anlam genişlemesine uğrayarak son dönemin çokça kullanılan kavramlarından biri olduğunu hatırlamak doğru olur. Bu durum, özellikle kendisini Selef'e nispet eden ve dinin asıllarını dönülmesini savunan İslamcı hareketlerde farklı tonlarda dillendirilmekte ve oldukça tehlikeli boyutlara ulaşmaktadır. DAES'in, mehdilikle ilgili kabulleri ve mehdinin, İstanbul'u kâfir Türklerin elinden alacağıyla ilgili söylemleri bunun ilginç örneklerindedir.

Bu lafızcı-şekilci din anlayışının siyasete yansıyan boyutu siyasetin de dinin bir parçası olduğu kabulüdür. Klasik kaynaklarda imamet konusunun dinin aslından olmayan fer'î meselelerden birisi olarak yapılan değerlendirmelere rağmen siyaset geçen yüzyıldan itibaren gelişen İslamcı söylemlerde dinin olmazsa olmazı haline getirildi. 1970'li yıllarda İran'da ortaya olaylar ve Şîilik bu algının perçinlenmesini sağladı. Yine Müslüman coğrafyanın farklı

²⁴ Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara : TDV Yayınları, 1996) 13: 492.

²⁵ Mehmet İpşirli, “Şeyhülislam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 39: 92-94.

²⁶ Bu söylemler “yetmiş üç fırka” rivayeti bağlamında nassı bir temele de dayandırılır.

²⁷ Lütfi Şentürk-Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali*, 27. baskı, (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 30.

yerlerinde benzer sebeplerle ortaya çıkan İslamcılık ve İslamcı akımların din ile alakası olmamasına rağmen güncel meseleleri din üzerinden ve dini bir algıyla yorumlama biçimleri din olarak İslam'ın siyasi bir ideoloji gibi kabul edilmesi ve algılanması sürecini beraberinde getirmiştir. Örneğin Said Halim Paşa'nın: “İslam'ın din ve dünyayı, maddiyatı ve maneviyatı kapsayan sosyal bir din olduğu kabul edildikte, İslamlaşmak demek, İslam'ın itikat, ahlak, içtimaiyat ve siyaset sistemini 'daima zaman ve muhitin ihtiyacına en muvafık bir surette tefsir' ve buna uymaktır”, tarifi²⁸ siyasal İslamcılarının çoğunluğunun hayat düsturu olarak kabul gördü. Bu algıyla İslam kelimesi, yeni gelişen sosyal alanlar ekseninde yanlış bir kullanımla İslam iktisadı, İslam ekonomisi, İslam hukuku, İslam kapitalizmi, İslam sosyalizmi, İslam demokrasisi gibi yeni bir terminolojiye malzeme olmaktan kurtulamadı. Müslümanlar yeni karşılaştıkları siyasi sistemlere, savunmacı bir yaklaşımla, ilk dönemlerinden atıflar bulmakta gecikmediler.

Hiç şüphesiz dinin bu ideolojik yorumunun üzerinde durduğu olgulardan birisi de *hilâfettir*. Günümüz Müslümanlarının hilâfetin dini mi, siyasi-sosyal bir kurum mu, olduğuyla ilgili tartışmaları farklı dini anlayışlarla ilgilidir. Sünnî geleneğin Şîa'ya karşı oluşturduğu imamet teorisinde imametın dinî/nassî değil, sosyal ve siyasi bir zorunluluk olduğu vurgulanır. Hulefâ-i Raşidîn'i Emevî saltanatından ayırt etmek için *hilâfet-i nebeviyye-hilâfet-i siyasiyye* vb. şekilde tasnif yapılarak ikincisi saltanat olarak kabul edilir. *İmametın Kureyşiliğinin* dönemin sosyal şartları içinde değerlendirilmesi gerektiği, İbn Haldun'un asabiyet nazariyesiyle anlaşılabilirliği ifade edilir.²⁹ Bütün bunlara rağmen hilâfetin dini bir kurum olduğu vurgusu lafızcı/şekilci din anlayışıyla ilgilidir. Buna bağlı olarak da 1924'te çıkarılan hilâfetin ilgasıyla ilgili kanunundan sonra dünya Müslümanları başsız ve sahipsiz kaldıklarına inanarak buldukları coğrafyalarda halife arayışına giriştiler. Türkiye özelinde çeşitli hareketlerin temsilcileri örtük referanslarla, diğer Müslüman coğrafyalarda ise alenen hilâfet ve hilâfet devleti iddialarıyla gündeme geldiler. Bu iddiada bulunanlar kendilerine iştirak etmeyenleri kolayca ötekileştirip, küfre kadar varan ithamlarla suçlamaktan çekinmediler.

Bu iddianın diğer bir boyutunu da “*Kim zamanın imamına tabi olmazsa cahiliyye döneminde ölmüş gibidir*”³⁰ rivayetine istinaden, farklı devlet ve ülke sınırlarıyla bölünmüş coğrafyada Müslümanların hangi lideri halife olarak kabul edecekleriyle ilgili kafa karışıklığıdır. Türkiye özelinde mevcut sistemin oluşturduğu flu ortamda Müslümanlar, buhran dönemlerindeki sosyal tepkilere benzer şekilde kendilerini kurtaracak lider arayışını çoğu kere sufi çevrelerde aramışlardır. Sufi çevrelere ise, rivayetin kendi kültürlerindeki versiyonunu, “*şeyhi olmayanın şeyhi Şeytan'dır*” sözünü de kullanarak halifenin yerini alan bir şeyhe bağlılık ve itaat olgusunu, tasavvufun farklı formlarıyla suiistimal ettiler. Sufi kültürde her müridin kendi şeyhini zamanın kutbu, gavsı olarak kabul etme olgusu *kâinat imamlığına* uzanan yeni terimlerin ve kabullerin üretilmesine yol açtı. Bu kabullerin devamı olarak mehdilik, ahir zaman kurtarıcısı, sufi kültürde bazı şeyhlere nispet edilerek popüler bir olguya dönüştürüldü.

Rivayette yer alan halifeye ve şeyhe bağlanmanın imanı kurtarmanın tek yolu olduğuyla ilgili algı, Sünnî gelenekte mevcut siyasi otoriteye mutlak itaat anlayışını sınırları genişletilerek uygulamayı devam ettirdi. Böylece sufi geleneğe mensup bir kişi kendi şeyhine bağlanırken mutlak itaat eden, asla soru sormayan, sorgulamayan, gördüğü gayr-i dinî ve gayr-i ahlakî durumları hayra tebdil eden ve sadece kendisine verilen nasip ile yetinen adeta zihinleri dümura uğratılmış, hareketleri mekanikleşmiş, dünya ile irtibatları kesilmiş efsunlanmış neferlere dönüştü. Bu sufi kültürdeki algı tasavvuftan beslenen farklı dinî cemaat ve hareketlerde de benzer hiyerarşik ilişkilerin kurulmasına yol açmıştır. Ancak böyle bireyler hayatın farklı

²⁸ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz Yayınları, 1991) 184-185.

²⁹ Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), I: 486-491, 542-543.

³⁰ Müsned 3/446; Müslim “İmare” 13, h. Nu: 1851.

alanlarında özellikle kamusal alandaki çeşitli durumlarda ciddi kişisel bozukluk örnekleri sergilemekten kurtulamadılar. Bu sosyal yapıların tavrı, çoğu siyasi otorite tarafından desteklenerek, halk yerine çeşitli grup liderlerini muhatap alan ve onlar üzerinden halkın oylarına talip olan mekanizmalar üretti. Uhrevi iddialarla yola çıkan tarikat ve benzeri dinî grup liderleri ise bu ilişkiyi kendi grubu lehine her türlü dünyevi rantı elde etmeye yönelik bir çabaya dönüştürdü.

Öte yandan çok partili cumhuriyetçi, demokratik, yönetim sistemlerinin uygulandığı Müslüman ülkelerde, partilerin yönetimi zamanla itaat dogmasının benimsendiği tek adamlı liderlik sistemine dönüşmekten kurtulamadı, parti liderlikleri çoğu kere kaydı hayatla liderlik koltuğunu doldurdu. Bu liderler, yönetim erklerine istinaden liyakat ve emaneti ehline verme ilkelerini yorumlayıp,³¹ sadakat ve vefa gibi hasletleri dikkate alarak kendilerine itaat edenleri iktidar nimetlerinden mahrum etmeyen bir anlayış geliştirdiler. Bu siyasi otorite anlayışı toplumun değişik katmanlarında, özellikle kamusal alanda benzer otoriter sitemin kurulduğu idari yapılara sirayet etti. Belli bir makamda görev yapan bir kamu görevlisi yetki ve sorumluluklarını, alt paydaşlarıyla istediği ölçüde bölüştü veya bölüşmedi. Ancak makamın verdiği gücün kullanılması, daha cazip olduğu için, başlangıçta görülen bu paylaşımlar zamanla yerini giderek otoriter bir üsluba, mutlak itaatin istendiği bir yönetim erkine dönüştürür.

Siyasi otoriteye mutlak itaat kabulü Türkiye özelinde mevcut siyasi liderlere itaatin meşrulaştırıldığı söylemleri beraberinde getirmiştir. Nassta itaatin sınırları belirtilmesine rağmen, bu sınırlar liderin Müslümanlığına şehadete kadar indirgenir. Bir lider, Müslümanlığını dile getirmişse, cemaatle kılınan bir namazda -cenaze namazı da dâhil- görülmüşse veya Müslümanlığına şehadet edenler varsa o lidere itaat vaciptir. Yakın siyasi tarihimiz bunun örnekleriyle doludur. Günümüzde periyodik siyasi seçimlerin yapıldığı bir sistemin uygulandığını dikkate alırsak bu itaatin periyodik olacağı düşünülse de halkın siyasi bilincinin henüz siyasi tercihler konusunda istenilen olgunlukta olmadığını gözden uzak tutmamak gerekir.

Siyasi ve sufi otoritelerin yaptıkları etiklerinden dolayı sorgulanamayışı yakın dönem siyasi tarihimizde *ehven-i şer/kötünün iyisi* terimini ortaya çıkarmıştır. Müslümanlar farklı partilerde ya da dinî grup, tarikat ve cemaatlerde ortaya çıkan otoriteleri beğenmediklerini ifade etmekle birlikte mevcut kötülerin içinden en iyisini seçmek veya en iyisine bağlanmak gibi bir durumla karşı karşıya kalıp bunu da “*neye layıksanız öyle idare edirsiniz*” vb. söylemler zemininde meşrulaştırıcı izaha girişirler. Ancak toplum olarak siyasete soyunanların niçin iyilerden çıkmadığı veya toplumun niçin bir iyi yetiştirip çıkaramadığı çok fazla sorgulanmaz. Dahası bir şekilde siyasete giren ve siyaset yapan doğru ve dürüst kişilerin bir müddet sonra ahlaken bozulacağına dair endişe beslenir ve bu, tabii bir gelişme olarak kabul edilir.

Bütün bunlardan sonra bu mutlak itaatçi tavrın kişileri sadece dinleyen ve itaat eden, düşünüp akıl edemeyen bireylere dönüştürdüğünü söylemek güç değildir. Böyle bireyler, emir-komuta zincirine benzer mekanik bir itaat anlayışı geliştirdikleri için çoğu kere bireysel öz güvene dayalı eylemler yerine, şeyhine, liderine danışıp onun emir ve tavsiyeleri doğrultusunda hareket ederler. Bu danışma, tasavvuf kültüründe rüya kültürüyle oldukça farklı bir mecraya gider. Böyle bireylerin, öz güven ve öz yeterlilik eksiklikleri hayatlarının her alanına yansır. Bu tipte bireylerden oluşan bir topluluğun, ne kendilerine ne de insanlığa faydalı olabilecekleri söylemek gerçeklerden çok uzaktır.

Sonuç

İslam tarihinde Emevîlerle başlayan iktidardaki güç gösterisi ve otoriteye itaat olgusu ilk üç yüzyılda dini referanslarla güçlendirilerek epistemik ve ontolojik temellerini de kurmuştur. Bu sürecin dinî metinlerin verdiği mesajlarla doğrudan ilgili mi olduğu yoksa Müslümanların erken dönemden itibaren yaşadıkları fiili durumu meşrulaştırmak için dini

³¹ Bu yorumlarda yukarıda bahsettiğimiz ötekileştirme olgusunun önemli bir payı vardır. İşin ehli olmayan bir yandaş, liyakat sahibi ama öteki bir kişiden daha erdemlidir ve görev verilmeye ve mansıp sahibi olmaya layıktır.

metinleri anlama ve yorumlama sürecine girdikleri kimi zaman tartışılır. Bununla birlikte özellikle Hariciler başta olmak üzere farklı mezhep mensuplarının terör ve anarşiye varan isyan girişimlerinden bıkan toplum siyasi istikrardan yana tavır alarak mevcut siyasi otoritelerle uyumlu bir anlayış geliştirip takip eden süreçte birlik ve beraberlik vurgusu çerçevesinde cemaati teşkil ederler. Bu siyasi cemaatçi yapı Kitap, Sünnet ve icmâ' gibi hukuki kaynaklarla güçlendirilir ve erken dönem uygulamaları gelenek haline dönüştürülerek dini hayatın idamesinde vazgeçilmez hale getirilir.

Hayatın merkezine nassı yerleştiren bu anlayış son dönemlerde Müslümanların geri kalışı ve yeniden ihya sürecinde problemlili bir alanı da beraberinde getirmiştir. Hz. Peygamber'e nispet edilen metinlerin, çoğu kere derlendikleri eserler üzerinden meşrulaştırılması, Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkan dinî geleneklerin dinin aslından kabul edilmesi, Müslümanlar arasında siyasetle ilgili ortaya çıkan yapılanmalara dinî bir değer atfedilmesi günümüz Müslümanlarının modern hayat içerisinde sıklıkla bazı tezatlarla karşı karşıya kalmalarına, güncel problemler karşısında çıkmaza girmelerine ve çoğu kere bu problemleri görmezden gelerek yok hükmünde saymalarına yol açmıştır. Öte yandan modernizmin uzantısı olarak eleştirilen siyasi yapıların İslamîlik iddiasında bulunan siyasi güçler tarafından ele geçirilmesinden sonraki uygulamalarının dinîliği ve ne kadar İslam'la örtüştüğü sorgulanmaktadır. Bu cümleden olarak Müslüman coğrafyadaki İslamcı hareketlerle ilgili 1990'lı yıllarda dile getirilen “*siyasal İslam'ın iflâsı*” nitelemesi 2008'den sonra Türkiye'de “*İslamcılık öldü mü?*” tartışmalarına uzanmıştır.

Kaynakça

- Bağcı, H. Musa. “Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2000): 105-131.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. tah. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *el-Câmi'u şü'abi'l-imân*. tah. M. Ahmed en-Nedvî. 14 Cilt Riyad: Mektebetu'r-rüşd. 2003.
- Canikli, İlyas. *Hadislere Göre Yöneticilere İtaatın Sınırları*. YL tezi, Ankara Üniversitesi, 1996.
- _____. *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*. İstanbul: Medrese Yayınları, 2006.
- Çağrı, Mustafa. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 489-505. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Dırar b. Amr. *Kitabu't-tahrîş*. tah. Hüseyin Hansu. trc. M. Keskin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Doğan, Lütfi- Kutluay, Yaşar. “Hasan-ı Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3-4 (1954): 75-84.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslamiyye*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1989.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-Lum'a*. tah. Hamude Gurâbe. Mısır: Matbaatu'l-Mısriyye, 1955.
- _____. *el-İbâne an usûli'd-diyâne İslam İnanç Esasları*. trc. M. Kubat. İstanbul: İşrak Yayınları, 2008.
- Evkuran, Mehmet. “İslam Düşüncesinde Otoritenin Tarihsel ve Teolojik Kurulumu: Allah'ın ve Sultân'ın Mutlaklığı Üzerine Tartışma”, *Milel ve Nihal*, 14/1 (2017): 36-62.
- Fazlurrahman. *İslâm*. trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1981.
- _____. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. trc. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Görgün, Tahsin “Hasan-ı Basrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 293-301. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

- İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddime*. trc. Süleyman Uludağ. 2. Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *Kitâbu'l-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. 5 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-edebiyye, h.1317.
- İbn Teymiye, Ebu'l-Abbas Takiyyüdin Ahmed b. Abdulhalîm. *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye*, tah. M. Raşid Salim. 9 Cilt. Riyad: Mesu'atü'l-Kurtuba, 1986.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 91-95. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kalaycı, Mehmet. "Eş'arî'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz". *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (28-30 Nisan 2014)*. haz. Ahmet Kartal. Eskişehir: 2014, 133-144.
- _____. *Tarihi Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Lewis, Bernard. *İslam'ın Siyasal Söylemi*. 2. Baskı. trc. Ünsal Oskay. İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2011.
- Makrîzî, Takiyyüddin Ahmed. *El-Hitât*, 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-sadr.
- Mâverdî, Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâm-ı sultâniyye İslam'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*. trc. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınları, 1976.
- Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*. trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz yayıncılık, 1990.
- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayınları, 1991.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. tah. Emir Ali Mühennâ-Ali Hasan el-Fâ'ûr. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şentürk, Lütfi - Yazıcı, Seyfettin. *İslam İlmihali*, 27. baskı, Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Taftazânî, Saduddin. *Şerhu'l-akâid Kelam İlmi ve İslam Akaidi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- Watt, W. Montogamery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. trc. E. Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

TAFTAZÂNÎ'DE AHLAK GÖRÜŞÜ

*Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ **

1. Giriş: Mes'ûd b. Ömer Sa'duddîn et-Taftâzânî'nin (712-792/1312-1389) Kelam İlmindeki Yeri

Asıl adı, Mes'ûd b. Ömer'dir. Sa'duddîn et-Taftâzânî, bugün Türkmenistan sınırları içinde kalan, Horasan'ın Nesâ civarındaki büyük bir yerleşim birimi olan Taftâzân kasabasında dünyaya gelmiştir. Kutbuddîn er-Râzî ve Adududdîn el-Îcî'den ilim öğrenen, onlara talebelik ederek iyi bir eğitim gören Taftâzânî, devrinin İslâm dünyasındaki çeşitli ilim merkezlerinde bulunmuştur Timur'un yanında kalmış ve huzurunda yapılan pek çok ilmî tartışmada başarısını ortaya koymuştur. Timur'un isteği üzerine Semerkand'da ders verip, birçok alanda otorite kitaplar kale almıştır.

Bir ara Anadolu'ya geçerek Osmanlı coğrafyasındaki ilim adamlarıyla görüşmüştür. Bu görüşme, onun Osmanlı ilim ve kültür dünyasında tanınmasına sebep olmuş ve ve eserleri Osmanlı medreselerinde asırlar boyunca ders kitabı olarak okutulmuştur. Böylece Taftâzânî, sadece kendi asrına damgasını vurmakla kalmamış, aynı zamanda gelecek asırları da etkilemiştir. O, eserlerinde Mâtürîdî görüşleri savunduğu için, Mâtürîdî olduğunu söyleyenler bile olmuştur. Timur'un huzurunda es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî (ölm. 816/1413) ile yaptığı bir tartışmada haksız bir sonuçla karşılaştığı için üzüntüsünden vefat ettiği söylenir. Bu tartışma sonunda ulemâ ikiye ayrılmış ve tuttuğu tarafın haklılığını ispat etmek ve kanıtlamak için bu tartışma hakkında risale kaleme alanlar bile olmuştur. Semerkand'da 792/1390 tarihinde vefat etmiştir. Cenazesi Semerkand'dan Serahs'a nakledilerek orada defnedilmiştir.

Fıkıh okulu itibarıyla Hanefî olan Taftâzânî, kelam alanında Eş'arî ekolüne mensup olduğundan söz edilmektedir. Taftâzânî, Fahreddîn er-Râzî'den bazı konularda ayrılrsa da, eserlerinde onun etkisi açık bir biçimde görülür. Bununla birlikte Eş'arîlerin bazı görüşlerine katılmadığını da belirtmiştir.¹ Mâtürîdîliği zaman zaman eleştirse bile, Mâtürîdî'nin görüşlerine yer vermiştir.²

Taftâzânî, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, usûl, mantık, sarf, nahiv, belağat ve tasavvuf dallarında ölümsüz eserler bırakmıştır. Semerkand'da iken, el-Makâsîd'ı yazmış, daha sonra da onu şerh etmiştir (*Şerhu'l-Makâsîd*). Bilgi felsefesi, tabîyyat ve metafizik konularına ağırlık veren müteahhirîn dönemi kelamının en güzel örneklerinden biridir.

Ömer en-Nesefî'nin "Metnü'l-Akâid" (el-Akâidü'n-Nesefiyye) adlı eseri üzerine yazdığı "Şerhu'l-Akâid" ile hem metnini hem de şerhini kendisinin kaleme aldığı Şerhu'l-Makâsîd adlı eserleri, müteahhirîn döneminin sembol eserlerindedir ve medreselerde takip edilen otorite kitaplar arasında addedilir. Şerhu'l-Makâsîd ve Şerhu'l-Akâid, özellikle Osmanlı ulemasının çok rağbet gösterdiği ve öne çıkan iki önemli eserdir. Şerhu'l-Akâid, Taftâzânî'nin en meşhur eseri olup, asırlar boyu okunduğundan kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Gerek müstakil gerekse üzerinde yapılan çalışmalarla birlikte pek çok defa basılmıştır. Taftâzânî'nin Müteahhirîn döneminde memzûc metotla kaleme aldığı el-Makâsîd adlı metne, yazdığı üslûp ve muhteva bakımından oldukça ağır bir eser olan ünlü Şerhu'l-Makâsîd'dir.³

* *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi*

¹ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul 1305, c. I, s. 182; a. e., neşr. Abdurrahman Umeyre, Kum 1409/1989.

² Şükrü Özen, "Teftâzânî" md., *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, s. 301, (ss. 299-308).

³ Bkz. Mustafa Sinanoğlu, "el-Makâsîd" md., *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 420.

el-Makâsîd'ı kısaltarak, Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm adlı yeni bir eser meydana getirmiştir. Semerkant'ta tamamlanan eserin mantık kısmı, Kâtib Çelebi'ye göre, bu ilme ilişkin telif edilen eserlerin en güzeli olup, medreselerde okutulmuş ve üzerine pek çok şerh kaleme alınmıştır yazılmıştır.⁴

Ömer en-Nesefî'nin⁵ akâid metni ile hocası Adududdîn el-Îcî'nin (ölm. 756/1355) akâid metnini şerh etmiştir. Şerhu'l-Akâid ve Şerhu'l-Makâsîd Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Kadı Hızır Bey'in [810-863/1407-1458) talebelerinden Hayâlî Ahmed Efendi (ölm. 875/1470), Taftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'ine haşiye, Şerhu'l-Makâsîd'ına ise ta'likat yazmıştır. Yine Kadı Hızır Bey'in talebelerinden Kestelli Muslihiddin Mustafa (ölm. 901/1495), Şerhu'l-Akâid'e bir hâşiye yazmış olup, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Şerhu'l-Akâid'in talebeler tarafından daha kolay anlaşılmasına yardımcı olmuştur.

Taftâzânî'nin Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh sahalalarında kaleme aldığı eserlere bakıldığında, et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâ'iki't-Tenkîh, Sadrüşşerîa'nın Tenkîhu'l-Usûl adlı metnine ve bu na yazdığı et-Tavzîh fi Hakki Gavâmizi't-Tenkîh adlı eseri için kaleme alınan haşiyedir. Literatürde kısaca et-Telvîh diye atıfta bulunulan kitaba, müellifin diğer eserlerinde Şerhu't-Tenkîh adıyla atıfta bulunduğu görülmektedir. Medreseler okutulan temel ders kitaplarından bir haline gelen, günümüzde de bazı İslâm ülkelerinde okutulmaya devam edilen kitap, gerek et-Tavzîh'le gerekse diğer haşiyeleriyle birlikte Kalküta, Delhi, Leknev, İstanbul, Kazan, Kahire, Beyrut ve Küittah'ta (Quetta) yayınlanmıştır. Sadrüşşerîa'ya yöneltilen eleştiriler yüzünden et-Telvîh, özellikle Hanefî ilim çevrelerinde büyük yankı uyandırmış, ortaya koyduğu tartışmalar daha sonraki usûl-i fıkıh literatürünü derinden etkilemiş; Kadı Burhaneddin, Nûrullah el-Hârizmî ve Şehâbeddîn Mercânî gibi pek çok müellif tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari Münthâ's-Sûl ve'l-Emel, Cemâleddîn İbnü'l-Hacîb'in eserine, Adududdîn el-Îcî'nin yazdığı şerhin hâşiyesi olup, Zilhicce 7770 (Temmuz 1369) tarihinde Hârizm'de tamamlanmıştır (Bulak 1316-1317, 1319, neşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl, Beyrut 2004).

Onun şöhretini sağlayan diğer eserleri ise, dil bilimi sahasındadır. Belağata dair el-Muttavvel ve Muhtasaru'l-Me'ânî adlı eserleri vermiş, mantık ilminde meşhur Şemsiyye ve İsağoci metinlerini şerh etmiştir.

Şerhu'ş-Şemsiyye fi'l-Mantık, Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvinî'ye ait eserin tasavvurat kısmını içeren birinci bölümün şerhidir (İstanbul 1272, 1312) Hindistan'da es-Sa'diyye olarak bilinen bu şer için Abdülhakîm es-Siyâlkûtî bir hâşiye yazmıştır (İstanbul 1238). Veliyyüddîn Karamânî ve Kemalpaşazâde şerhin dibacesine birer hâşiye kaleme almıştır.⁶

Nüzâmülmülk'ün 458/1066 tarihinde resmî devlet müesseseleri şeklinde yeni bir tarzda teşkilatlandığı medreselerde en çok Taftâzânî'nin eserleri okunmuş medrese zihniyetinin teşekkülünde ve asırlar boyunca devam etmesinde birinci derecede rol oynamıştır. Medresenin ve medrese zihniyetinin hocasının Taftâzânî olduğunu söylemek mümkündür. Medrese, Taftâzânî'den evvelki âlimlere o kadar ilgi duyup rağbet göstermemiştir.⁷

Taftâzânî, etik anlayışını, Mütেকaddimûn dönemi Eş'arî kelâmcılarına göre, çok daha açık biçimde, daha felsefî ve daha sistematik bir üslûpla açıklayıp tahlil etmiştir. Mütעהhîrûn döneminde Eş'ariyye'nin geliştirdiği teolojik ahlâk anlayışının temellerini ve argümanlarını ortaya koyup daha yakından tanımamızı sağlamıştır. Bu çalışma, mütעהhîrûn dönemi bir İslâm

⁴ Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, İstanbul 1941-1943, c. I, ss. 515-516.

⁵ Ömer en-Nesefî (ölm. 537/1142) Semerkand'da doğmuş, aldığı eğitimle İslâmî ilimlerin pek çok dalında, özellikle fıkıhta kendisini yetiştirmiş ve serler vermiştir. Kendisi meşhur Hanefî fakih el-Hidâye'nin sahibi Burhaneddin Merğînânî'nin hocasıdır. Akâide dair yazdığı risale, medreselerde başlangıçtaki/mübtedî talebelere okutulagelmiştir.

⁶ Özen, "Teftâzânî" md., c. XL, s. 306.

⁷ Süleyman Uludağ, "Sa'duddîn Taftâzânî ve Şerhu'l-Akâid", Sa'duddîn et-Taftâzânî, *Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980, s. 62, (ss. 62-87).

kelamcısı olarak Sa‘duddîn et-Taftâzânî’nin kelâm sistemine özel atıfla ahlâk düşüncesinin temelleri ve içerimleri üzerine teolojik bir çözümlemeye ve değerlendirmeye odaklanmıştır.

Bu bildiri metni, çok yönlü bir İslâm âlimi olarak Sa‘duddîn et-Taftâzânî’nin kelim sisteminde ahlak düşüncesi ve çağrışımları konusunu incelemeye çalışmaktadır. Bu yönüyle Eş‘arilik mezhebinin temel kelâmî öğretilerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmayı amaçlamaktadır. Taftâzânî Müteahhirûn dönem ilm-i kelâmına mensuptur. Belağat, Kelâm, İslâm Hukuku, Felsefe ve Mantık gibi birçok alanda söz sahibi olan bir İslâm âlimidir. Müteahhirûn Eş‘arî kelamcılar gibi, Taftâzânî de kelâmı felsefeyi mezc etme metodunu devam ettirmiştir. Şerh ve derlemecilik döneminin önde gelen düşünürlerinden biridir. O, cem ve tahkîk döneminde birçok eser vermiştir. Taftâzânî, etik anlayışını, Mütakaddimîn dönemi Eş‘arî kelamcılarının göre, çok daha açık biçimde, daha felsefî ve daha sistematik olarak açıklayıp tahlil etmiştir. Taftâzânî, etik anlayışı ve içerimleri ile, bir yandan İslâm ahlâk düşüncesine, öte yandan ahlâk teolojisine önemli katkılar sunmuştur. Bu yönüyle tanıtılması ve irdelenmesi büyük bir ehemmiyet taşımaktadır. Taftâzânî, teolojik ahlak sisteminde, iyi, kötü, doğruluk, yalan, hikmet, sefeh, maslahat, mutluluk, öznellik, görecelik, ilahi hüküm ve takdir gibi birtakım belli başlı kavramlara başvurarak ortaya koymuştur.

İslâm düşünce tarihinde, felsefeciler, kelamcılar ve tasavvufçuların ahlak teorilerinden söz etmemiz mümkündür.⁸ Bir Müteahhirûn kelamcısı olarak Taftâzânî’de kelâmî ahlâk anlayışının yanı sıra, felsefecilerden ve mantıkçılardan etkilenerek Mütakaddimîn dönemine nazaran, bireşimci (terkîbî) bir teolojik ahlak anlayışı geliştirdiği dikkat çekmektedir. Bu yazı, bir müteahhirûn dönemi İslâm kelâmcısı olarak Sa‘duddîn et-Taftâzânî’nin kelim sisteminde ahlak düşüncesi ve çağrışımları konusunu incelemeye ve tahlile çalışmaktadır. Bu yönüyle Eş‘arilik mezhebinin temel kelâmî öğretilerinin ve bu arada ahlâk kuramlarının daha iyi anlaşılmasına katkı sunmayı amaçlamaktadır. Çünkü Taftâzânî, genelde ahlâk kuramını Eş‘arîlik anlayışı çerçevesinde ortaya koymayı ilke edinmiştir. Bu arada Müteahhirûn döneminde yaygın olan felsefî dil ve mantıksal kavramlardan da istifade ederek, kelim ve felsefeyi iç içe giydiren memzuc hale getirdiği, Eş‘arî düşünce sistemini ve bilhassa ahlâkî anlayışını mütakaddimîn döneminde kullanılmayan kimi argümanlarla güçlendirdiği ve zenginleştirdiği de dikkat çekmektedir. Bu güçlendirme ameliyesinde mantıksal kavramlar ve usullerden yararlandığı dikkat çekmektedir. Ayrıca Taftâzânî’nin, ahlâk sistemini geliştirirken, bilhassa İmam el-Eş‘arî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, İmam el-Gazzâlî Fahreddîn er-Râzî ve Hanefî mezhebine bağlı usûlcüler gibi İslâm âlimlerinden istifade ettiğini söylememiz de mümkündür.

2.Kelâmî Ahlâk Sisteminde İyilik ve Kötülük kavramlarının Mahiyeti ve Tanımları

Ahlâk, insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlar bütünü; bu konularla ilgili ilim dalını ifade etmektedir. Ahlak Arapça’da "seciye, tabiat, huy gibi manalara gelen hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur. Sözlüklerde çoğunlukla insanın fizik yapısı için halk, manevî yapısı için huluk kelimelerinin kullanıldığı kaydedilir.⁹ Başta hadisler olmak üzere İslâmî kaynaklarda huluk ve ahlâk terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek üzere kullanılmış; özellikle iyi huylar ve faziletli davranışlar hüsnü'l-huluk, mehâsinü'l-ahlâk, mekârimü'l-ahlâk, el-ahlâku'l-hasene, el-ahlâku'l-hamîde, kötü huylar ve fena hareketler ise sû’ü'l-huluk, el-ahlâku’z-zemîme, el-ahlâku’s-seyyi’e gibi terimlerle karşılanmıştır. Ayrıca ahlâk yanında yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi günlük hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranış ve görgü kurallarına, terbiyeli, kibar ve takdire değer davranış biçimlerine, bunlara dair öğüt verici kısa

⁸ Bkz. Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, M.Ü.İ.V. Yayınları, İstanbul 1989, ss. 13-19, 25-32, 37-43; Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, E.J. Brill, Leiden 1991, ss. 31-55, 61-65, 193-204.

⁹İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, “Hulk” md., Kahire (tr.), c. II, s. 1245;Bati

ve hikmetli sözlere ve bu sözlerin derlendiği eserlere edep veya âdâb da denilmiştir. İslâmî literatürde edep terimi ilk dönemlerden itibaren özel davranış alanları hakkında kullanılırken, ahlâk, tutum ve davranışların kaynağı mahiyetindeki ruhi ve manevî melekeleri, insanın ruhi kemalini sağlamaya yönelik bilgi ve düşünce alanını ifade etmiştir. Bu sebeple, İslâm'da önceleri İran kaynaklı edep literatürü hâkimken, daha sonra bunun yerini ahlâkın aldığı şeklindeki görüş gerçeği yansıtmamaktadır.¹⁰

Fahreddîn er-Râzî'ye göre, güzellik ve çirkinlikle, bazen mizaca (tabiata) uygunluk ve aykırılık kastedilir. Bazen bir nesnenin kâmil ve eksik nitelik olması, kastedilir. Bu iki manada olmak üzere, her ikisi de aklîdir. Bazen bunlardan bir işin sevabı ve azabı, övülmeyi ve yerilmeyi gerektirmiş olması kastedilir. Bu manada olması ise, Eş'arîlere göre dinî (şer'î) olup, Mu'tezile'ye göre ise böyle değil, aklîdir.¹¹ Eş'arîlerin görüşüne göre, güzel ve çirkin, görünen âlemde akıl gereğince sabittir/tespit edilebilir. Ama Allah hakkında kesinlikle bu sabit değildir/tespit edilemez.

Râzî'ye göre, lezzet ve mutluluk ile bunların her ikisine ya da birine ulaştıran şeylere, aklın açık seçik bir gereği olarak bu bakımdan güzel olarak hüküm verilir. Elem ve kederle, bunların her ikisine ya da birine ulaştıran şeylere de, fitrat gereği olarak bu bakımdan çirkin ve savmanın vucubu olarak hüküm verilir. Ancak bu açı/cihet başkasıyla çatıştığında, bu hüküm ortadan kalkar. Sözelimi, fasıklık bir tür haz sağlamasına rağmen, akıl buna karşı çıkar (men'). Akıl, buna ancak daha fazla bir elem ve keder ile sonuçlanacağına inanmasından dolayı karşı çıkar. Bu ifade etmektedir ki, güzel, çirkin, teşvik ve korkutma açısı, sadece Eş'arîlerin bahsettiği gibidir.¹²

Seyyid Şerif Cürcânî'ye göre, çirkin, şer'an yasaklanan şeydir. Bu yasaklama, haram kılma ve kaçındırma şeklinde olabilir. Güzel ise, bunun tersine vacip, mendûb ve mubah gibi şer'an yasaklanmayan şeydir. Zira mubah Eş'arîlerin çoğuna göre güzel kabilindedir ve eksikliklerden münezze olan Allah'ın fiilidir. Çünkü Allah'ın fiili görüş birliğiyle daima güzeldir. Hayvanların fiiline gelince, bunların güzellik ve çirkinlikle nitelenemeyeceği ve bu hususta tarafların görüş birliği ettiği söylenmiştir. Çocuğun fiiline gelince, bu hususta ihtilaf vardır. Eşyanın güzelliği ve çirkinliği hususunda aklın herhangi bir hükmü yoktur. Şeylerin güzelliği ve çirkinliği, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, akılda şeriattan önce meydana gelmiş/hasıl olmuş ve şeriat tarafından açığa çıkarılan hakîkî bir durumdan (emrun hakîkiyyun) kaynaklanmaz. Aksine şeriat, bunu hem tespit eder (el-müsbît) hem de açıklar (el-mübeyyin). Dolayısıyla fiillerin şeriatın gelmesinden önce güzellik ve çirkinliği söz konusu değildir. Eğer şâri' hükmü tersine çevirip çirkin yaptığı şeyi güzel ve güzel yaptığı şeyi de çirkin yapsa, bu imkânsız değildir ve durum tersine döner. Böylece çirkin güzel ve çirkin de güzel hale gelir. Nitekim bir hüküm neshedilip haramlıktan vacipliğe ve vaciplikten haramlığa döndürülmesinde durum böyledir.¹³

Cürcânî'ye göre, güzellik ve çirkinlik üç anlamda kullanılır. Birincisi yetkinlik ve eksiklik sıfatıdır. Buna göre güzellik, sıfatın bir yetkinlik sıfatı olması ve çirkinlik de sıfatın bir eksiklik sıfatı olmasıdır. Meselâ, "Bilgi güzeldir" ve "Cehalet çirkindir" diye söylenir. Bunun anlamı şudur: Bilgi, onunla nitelenen kimse için bir yetkinliktir ve üstün durumdur. Cehalet ise,

¹⁰Bkz. Mustafa Çağrıncı, "Ahlâk" md., *DİA*, İstanbul 1989, s. 1, (ss. 1-9).

¹¹Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî (544-606/1149-1209), *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 221.

¹²Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî (544-606/1149-1209), *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, thk. Semih Duğaym, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1992, s. 66.

¹³Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcani (ölm. 816/1513), *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Siyekutî ve Çelebi Haşiyeleri ile birlikte), Matba'atu's-Sa'âde, Kahire 1325/1907, c. VIII, ss. 181-182; mlf. , *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, c. III, ss. 310-311.

onunla nitelenen kimse için bir eksiklik ve düşük durumdur. Bu anlamın sıfatların kendiliklerinde sahip olduğu bir durum olup, onu idrak eden şeyin akıl olduğu ve bunun şeriatla hiçbir ilgisinin olmadığı hususunda herhangi bir tartışma yoktur.

İkincisi amaca uygunluk ve aykırılıktır. Buna göre amaca uygun olan güzel iken, aykırı olan çirkindir. Böyle olmayan ise ne güzel ne de çirkindir. Bu anlamıyla güzellik ve çirkinlik, bazen maslahat ve mefsedet kelimesiyle ifade edilir ve şöyle denir: Güzellik, bir maslahat içerebilir, kötülük bir mefsedet içerendir; maslahat ve mefsedetten yoksun olan ise güzellik ve çirkin değildir. Bu da, birinci anlam gibi aklîdir, yani akıl tarafından idrak edilir. Ayrıca bu anlamıyla güzellik ve çirkinlik itibârîdir, yani bu noktada bakış açıları belirleyici rol oynar. Meselâ, Zeyd'in öldürülmesi, onun düşmanları için maslahat ve onların amacına uygun iken, dostları için mefsedet ve onların amacına aykırıdır. Bu farklılık, onun gerçek bir sıfat değil, izâfî bir durum olduğunu göstermektedir. Aksi halde değişmezdi; tıpkı tek bir cismin iki şahsa nispetle kara ve ak olduğunun düşünülmemeyeceği (tasavvur) gibi... Burada Cürcânî ontolojik alanla değerler alanını birbirinden ayrı düşünmektedir. Çünkü birisinde nispetler ortadan kalkmakta, ama değerler alanında görecelik (izâfilik) ve itibârîlik (bakış açısı) söz konusu olmaktadır.

3. Üçüncüsü övgü ve sevabın fiile peşinen veya daha sonra taallukudur veya yergi ve cezanın böyle olmasıdır. Bu bağlamda övgünün peşinen ve sevabın sonraki bir zamanda taalluk ettiği fiile güzel; yerginin peşinen ve cezanın sonraki bir zamanda taalluk ettiği fiile ise çirkin denir. Bu ikisinden herhangi birinin taalluk etmediği fiil ise güzel ve çirkin kapsamına girmez. Bu, kulların fiilleri hakkındadır. Eğer Yüce Allah'ın fiillerini de kuşatan anlam kastedilirse, övgü ve yerginin taallukuyla yetinilir, sevap ve ceza bırakılır.¹⁴

İşte bu üçüncü anlam, tartışma mahallidir. Eş'arîlere göre bu, şer'îdir. Çünkü bütün fiiller eşittir (nötr) ve hiçbir fiil kendinde ne fâilin övülmesi ve ödüllendirilmesi, ne de failin yerilmesi ve cezalandırılmasını gerektirecek özelliktedir/karakterdedir. Fiiller, Şâri'nin onları emretmesi ve yasaklaması nedeniyle bu özelliği kazanmıştır. Mu'tezile'ye göre ise bu, aklîdir. Zira onların görüşüne göre, fiil, şeriatın sarf-ı nazar edilerek kendinde güzelleştirici bir yöne yahut çirkinleştirici bir yöne sahiptir. Güzelleştirici yön, failinin övgü ve cezayı hak etmesini gerektirir. Sonra bu güzelleştirici veya çirkinleştirici yön, kimi zaman herhangi bir teemmül ve fikir olmaksızın zorunlu olarak idrak edilir, kimi zaman da aklî inceleme (nazar) ile elde edilir. Zorunlu olarak idrak edilenin örneği, faydalı doğrunun güzelliği ve zararlı yalanın çirkinliğidir. Çünkü her akıl sahibi duraksamadan (bi-lâ tevakkuf) bu ikisine hükmeder. Nazarla idrak edilenin örneği ise, zararlı doğrunun güzelliği ve faydalı yalanın çirkinliğidir. Bazen de söz konusu yön, ister zorunlulukla, isterse nazarla olsun, akılla idrâk edilmez, fakat şeriat, onu haber verdiği anda güzelleştirici veya çirkinleştirici bir yön olduğu bilinir. Birincinin örneği, Ramazan ayının son gününde oruç tutmaktır. Çünkü din bunu zorunlu kılmıştır. İkincinin örneği ise, Şevvâl'in ilk gününde oruç tutmaktır. Çünkü Şâri', bunu haram kılmıştır. Şu halde bu kısımda güzellik ve çirkinliğin idrâki, Şeriatın emri veya yasağıyla bu ikisinin açığa çıkarılmasına (keşf) dayalıdır. Ama şeriatın ilk iki kısımda güzellik ve çirkinliği açığa çıkarması, aklın zorunlulukla ve nazarla verdiği güzellik ve çirkinlik hükmünü destekleyip teyit eder (mü'eyyid).¹⁵

Ayrıca, güzellik ve çirkinlik manasına gelen hüsün ve kubhun beş manasının bulunduğu da söz edilmektedir.

1. Maksada uyguna olan güzel, olmayana ise çirkin denir. Adaletin güzel, zulmün çirkin oluşu gibi.

2. Tabiatı mülayim olana güzeli olmayana ise çirkin denir. Tatlı olan şeylerin güzel, acı olan şeylerin çirkin oluşu gibi.

3. Kemâl sıfatı olan güzel, kusurlu ve eksik olana çirkin denir. İlimin güzel, cehaletin çirkin oluşu gibi.

¹⁴ el-Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. VII, s. 183; a. mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, c. III, ss. 312-313.

¹⁵ el-Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. VII, ss. 183-184; a. mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, c. III, ss. 312-315.

4. Medh ve senâya değer olan şey güzel, kötülenmeyi ve yerilmeyi gerektiren şey ise çirkindir. Cömertliğin güzel ve cimriliğin ise çirkin oluşu gibi. 2., 3. ve 4. manadaki güzellik ve çirkinlik anlayışını 1. manada toplamak mümkündür.

5. Allah'ın medhine ve mükâfatına konu olan şey güzel, kötülmesine ve cezasına konu olan şey ise çirkindir. İman, ibadet ve iyilik güzeldir. Küfür, zulüm ve düşmanlık çirkindir.

İlk dört manada güzelliğin ve çirkinliğin “aklı” olduğu konusunda İslam âlimleri arasında ihtilâf yoktur. İhtilâf, sadece beşinci manadaki güzellik ve çirkinliğin şer‘î veya aklî olması konusunda ortaya çıkmaktadır.

İcab ve tahrîm, yani bir şeyi farz veya haram kılmak manasına gelmek üzere “hüküm koymak”, sadece Allah'a hastır. Bu manada Allah'tan başka hâkim, yani bir şeyi farz veya haram kılan bir kimse yoktur. Bu manada akıl hâkim değildir. Mu‘tezile ekolü de dahil olmak üzere bu temel fikre hiçbir İslâm mezhebi karşı çıkmamıştır.¹⁶

3. İslâm Kalamında İki Ahlâk Nazariyesi: İlâhî Nesnelcilik ve İlâhî Öznelcilik

Cebriyye ve Eş‘arîlere göre, insan fiili aslında ve haddizatında güzellik ve çirkinlik vasfına sahip değildir. Güzellik ve çirkinlik, fiillerin zatından, ne mahiyetinden, ne de fiillerle kaim olan bir sıfattan doğmuştur. Aksine vahyin gelişi ile, şer‘î hükümlerin fiillere taalluk etmesiyle hasıl olmuş bir keyfiyettir. Bu bakımdan hakikatte güzellik ve çirkinlik yoktur. Onun içindir ki, şeriat yok farz edilecek olsa, müstakil olarak akıl, fiillerin güzel veya çirkin oluşunu idrâk edemez.¹⁷

İslâm kalamında ahlâk ahlak nazariyeleri Kur‘ân nasları ve Hadis kaynaklarında normatif tarzda gelen buyruklar ve yasaklar, öğütler ve uyarılar esas alınarak, onlar üzerinde felsefî yönden sistematik olarak düşünme ve felsefî soruşturmaya bağlı olarak geliştirilmiştir.

Etik, ahlâk üzerine sistemli bir şekilde düşünme, soruşturma, ahlâkî hayata dair bir araştırma ve tartışma olarak tanımlanır.¹⁸ İslâm düşüncesinde dinî ahlâkta ya da ahlâkî dinen temellendirme çabasında ortaya atılan iki ahlâk nazariyesi ile karşılaşmaktayız: İlâhî öznelcilik ve İlâhî nesnelcilik.

İlâhî Nesnelcilik: Akılcı nesnelcilik ya da ahlâkî nesnelcilik diye de nitelendirilir. Mu‘tezilîlerin ve bir ölçüde Mâturîdîlerin ortaya attıkları bir değer kuramıdır. Buna göre, ahlâkî değerler, haddizatında iyi ya da kötüdürler. Aynı zamanda bu değerler aklen, yani hem bedîhî olarak hem de düşünme (en-nazar) yoluyla kavranabilirler.¹⁹ Çünkü Allah, daha başlangıçta nesnelere özüne bu nitelikleri yerleştirmiş, hem de insan anlığına bu değerlerin genel bilgisini ve ilkelerini nakşedip ekmiştir. Dolayısıyla dış âlemle insan anlığı arasında yakın bir ilişki söz konusudur; bu açıdan ikisi arasında bir paralellik kurmak mümkündür. İnsan, tam bir aklî sezgiyle iyilik ya da kötülükleri açığa çıkartıp (keşf), kavrayabilir. Mu‘tezilî düşünürler, iyi ve kötüyü şeylerin tabiatına atfetmektedirler ve insan aklının vahiyden bağımsız olarak ahlâk ilkelerinin bilgisine sahip olabileceğini kabul etmektedirler. Adalet, adalet, zulüm, hikmet, sefeh, abes, doğruluk, yalan, nimete şükretmek, vacip, iyi ve kötü gibi ahlâkî nitelikler, gerçek (hakîkî), nesnel bir varlığa sahiptir. Onlar, sabit ve değişmez birer değer olarak hem Allah'ın hem de insanın fiillerine atfedilebilir.²⁰

¹⁶ Sa‘duddîn et-Taftâzânî, *Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980, s. 205.

¹⁷ et-Taftâzânî, *Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, s. 206 (Dipnot).

¹⁸ Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 5.

¹⁹ George f. Hourani, “İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *O.M.Ü.İ.F.D.*, Samsun 1996, s. 272, (ss. 271-281).

²⁰ Bkz. George F. Hourani, “Mu‘tezilî Ahlâk Kelâmında İlâhî Adâlet ve Beşerî Akıl”, *Tabula Rasa-Felsefe&Teoloji*, Yıl: 2, sayı: 5, Mayıs-Ağustos 2002, s. 208, (ss. 207-220).

İlâhî öznelcilik: Ahlâkî iradecilik ya da ahlâkî seçicilik diye de vasıflandırılabilir. Eş'arîlerin ortaya attığı bir kuramdır. İyi ve kötüyü belirleyen Tanrı'nın iradesi ya da buyruklarıdır. Davranışlara muhtevasını ve değerleri kazandıran ilâhî irâdedir. İlâhî buyruk ya da yasağın ötesinde ne bir iyi, ne de kötü diye bir şey vardır; vahyin belirlemesinden önce davranışlar nötr/eşit sayılır. O halde Allah'ın buyurduğu şey iyi; yasakladığı şey ise kötüdür. Şeriatın gelişinden önce hiç kimseye herhangi bir şey vacip değildir. Ödül ve cezanın tutamağı ve dayanağı, emir ve nehiydir.²¹ Burada değerlerin gerçek belirleyicisi Tanrı'dır; O'nun zihni durumu ve tasvibi devreye girmektedir. Bu görüş, iyi ve kötü kavramlarını Tanrı'nın buyruk ve yasaklarına göre tanımlamakta ve objektif bir değer teorisini kabul etmenin ilâhî gücü sınırlandırmak ve Allah'ın eylemlerini değerlendirmeye tabi tutmak anlamına geleceğini öne sürmekteydi. Böylece Eş'arîler, İlâhî öznelcilik kuramına bağlı kalarak, beşerî etik kavramların asla Allah'ın eylemlerinin değerlendirilmesinde bir ölçüt ve mihenk taşı olarak kullanılamayacağını savunmaktaydılar.

Eş'arîlerin geliştirdiği ahlâk anlayışı, "ahlâkî iradecilik" olarak da betimlenebilir. Ahlâkî iradecilik anlayışı Eş'arî kelâmcılarınca geliştirilmiş bir ahlâk teorisidir. IX. asırda özel kelâmî çerçeveye uyan "*yarı deontolojik doğru ve yanlış teorisi*"ni geliştiren Mu'tezilî kelâmcılar, Kâdî Abdülcebâr ve diğer mezhep tarihçileri tarafından Cebriyye ya da ilk Kadercilere (Deterministler) atfedilen yerleşik teoriye karşı çıkmaktaydılar. Cebriyye ya da ilk Kadercilerin doğruyu Allah'ın irade ettiği veya emrettiği şey ile, yanlış da O'nun yasakladığı şey ile tanımladıkları genel kelâmî ve ahlâkî varsayımlarından rahatlıkla çıkartılabilir.

Ahlâkî ilahiyat meselesi, hayır ve şerrin temyîzi hususunda Eş'arî âlimler, Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmıyorlardı. Çünkü Mu'tezile kelâmcıları, insanın vahiyden önce aklen neyin iyi, neyin kötü olduğunu kavrayabileceği ve belirleyebileceğine inanırlarken, Eş'arîler tam bir *iradeci (voluntarist) ahlâk felsefesine* bağlandılar. Buna göre, iyi, Allah'ın emrettiği; kötü ise O'nun yasakladığı şeydir. Böyle bir iradeci görüşe sarılmakla onlar, tabîi akılla elde edilebilen bu rasyonel bilgi tipine isnat edilen bir mükafatı kabul etmeye isteksiz idiler.²² Allah'ın kudret ve hâkimiyeti öyledir ki, adalet ve adaletsizliğin/zulmün hakikî manası, O'nun ihtiyârî hükümlerine bağlıdır. Bu hükümlerden başka, adalet ve adaletsizliğin, iyi ve kötünün herhangi bir manası yoktur. Bu nedenle, Allah, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, yaratıkları hakkında uygun olana (salah) riayet etmek ve onların ahlâkî ya da dinî menfaatlerini korumak mecburiyetinde/zorunda değildir; deyim yerindeyse, bilakis, masumları cezalandırma ve kötülerin günahını bağışlama hususunda tamamen hürdür. Eğer Allah öyle istemiş olsaydı, gerçek olarak yaratmış olduğu bu âlemden tamamen farklı bir âlem yaratabilir, yahut bu âlemi ya da onun bir kısmını yaratmaktan vazgeçebilirdi.

Eş'arîlere göre, değerler, fiillerin "*sabit ve değişmez*" nitelikleri değildir; iyi ve kötü, gerçekliği Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenen kavramlardır. Şu halde, sadece insanlara nispetle ve ancak emir ya da yasak şeklindeki bir hitaptan, yani dini bildirimini gelişinden ve dolayısıyla vazifenin tevcih edilmesinden sonra fiiller değer kazanır ve mükellefiyet tahakkuk eder.

Eş'arî'ye göre, iyi, kötü, adâlet, hikmet, nimet verene şükretme vb. gibi Allah'ın irâdesinden bağımsız, hakikî ve objektif ahlâk değerleri yoktur. İyi ve kötü gibi ahlâkî kavramlara muhteva kazandıran Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Bu konuya Eş'arî şu sözleriyle açıklık getirmektedir: "*Yalan, sadece Allah kötü kıldığı için kötüdür. Allah yalanı iyi kulsaydı, şüphesiz iyi olurdu; eğer yalanı konuşmayı emretseydi, O'na hiçbir itiraz olmazdı.*"²³

²¹ Bkz. Ahmed Mahmûd Suphî, *fî İlmi'l-Kelâm (el-Eş'ârî)*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1405/1985, c. II, ss. 135-136.

²² Ebû Mansûr Abdükâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî (ölm.429/1037), *Usûlü'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981, s. 26.

²³ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ölm. 330/941), *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Hamûde Gurâbe, Matba'atü Mısıriyyeti Müsahemeti Madarriyye, Kahire 1955, s. 117.

el-Bâkılânî, Temhîdü'l-Evâ'il adlı eserinde, aklın kendi başına bir fiilin iyi, kötü, sakıncalı (haram), mubah veya vâcib olduğu konusunda hüküm verme gücünde bulunmadığını, bu hükümlerin aklın kararıyla değil de, dinin (şer') bildirim ve açıklamasıyla tespit ve tayin edileceğini kesin bir dille ifade etmiştir.²⁴

el-Cüveynî ve el-Gazzâlî gibi Eş'arî kelâmcılar, ahlâkî değerlerin mutlak olduğu, böylesi bir mutlaklığı Allah'tan aldığı ve aklın bu değerler hakkındaki bilgisinin zorunlu olduğu şeklindeki Mu'tezile görüşüne karşı çıkarak, kendi görüşlerini delillendirmeye ve ispatlamaya girişirler. Buna göre, hiçbir eğitim ve öğretim görmeden, hiçbir telkine tabi tutulmadan bütünüyle tabii şartlar içinde büyüüp gelişmiş bir insan, 2x2=4 gibi matematik aksiyomlardan vb. zorunlu bilgilerden haberdar olduğu halde, yalan söylemenin kötü, doğru sözlülüğün iyi olduğu şeklindeki ahlâkî bir bilgiye sahip olmaz. Çünkü ahlâkî bilgiler, doğruluğunu yaygınlığından alan bilgilerdir (meşhûrât).²⁵

Kendi ismiyle anılan okulun kurucusu olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ölm. 935), Mu'tezile mezhebi tarafından taslağı çizilen temel ahlâkî sorunlarda onlarla hemen hemen taban tabana zıt bir tavır takındı. Sözcüleri, "yükümlülük" sorusuyla ilgili olarak, o, aklın herhangi bir şeyi ahlâkî veya dinî olarak zorunlu kılmasını reddetti. Sözcüleri, Allah bilgisi akıl vasıtasıyla elde edilebilir, fakat bu bilgi sadece vahiy yoluyla zorunlu (vâcib) olur. Aynı şekilde şükretmek, dindarı mükâfatlandırıp günahkârı cezalandırmak akıldan ziyade vahiy kanalıyla zorunlu kılınmıştır. Çünkü mahir ve mütebahhir Eş'arî âlimi olan eş-Şehristânî (ölm. 548/1153)'nin ifade ettiğine bakıldığında, ne iyi, ne daha iyi, ne de lütuf aklen Allah üzerine vâciptir. Çünkü akıl tarafından hikmetin gereği olarak şart koşulan her şey, bir başka açıdan zıttı ile reddedilir.²⁶ Yükümlülük kavramı, Allah'a ne fayda sağladığı, ne de O'nu zarardan koruduğu için Allah üzerine vâcip değildir. Bu, Allah'ın insanlara her türlü lütuf veya faydayı ihsan edemeyeceği anlamına gelmez, sadece bunu ihsan etme zemini, Mu'tezile'nin ilâhî adalet ve hikmet kavramları gibi herhangi bir soyut ahlâkî ilke olmayıp, ihsan sahibinin sınırsız ve karşılıksız ihsanıdır (ifdâl/tafaddul) ki Kur'ân'ın ifadesiyle, "O, yaptıklarından sorguya çekilmeyecektir, ama onlar sorguya çekileceklerdir." (el-Enbiyâ sûresi, 21/23).

Vahiyden bağımsız ve ondan destek almadan akılla doğru ve gerekli olan birçok hakikati bilebileceğimiz konusunda ısrâr eden rasyonalistlerle bu tür bilgiler için uygun kaynak olarak sadece vahiy kabul eden gelenekçiler arasındaki temel çatışma, birçok farklı bağlamda kendisini göstermiştir. Büyük bir nüfuza sahip olan düşünürler, yani Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Eş'arî ve çok sayıda diğer kelâmcı ve hukukçu, başka herhangi bir tutumun temelde Allah'ın kudretini yadsıma anlamına geldiğini kabul etmek suretiyle sıkı bir biçimde gelenek çizgisinde yer almışlardır; zira eğer neyin doğru, neyin yanlış olduğunu konusunda Allah'tan bağımsız bir biçimde hüküm verebilecek konumda bulunsaydık, bu bağımsız bakış açısından Allah'ın fiillerini yargılamış, dolayısıyla O'nun bize yönelik olan ahlâkî emirlerini değerlendirmeye yeltenmiş olurduk. Yani, bize düşen aklımızın emirlerine uymaksa, bu durumda Allah'ın emirlerine uymaktan vazgeçmiş duruma düşeriz.

Teolojik açıdan tehlike doğuran bu neticelerden başka, gelenekçiler bağımsız akıl kullanmanın sonuçlarının doyurucu olmaktan uzak olduğunu ileri sürmüşlerdir; zira bu sonuçlar birbiriyle çelişmektedir; dolayısıyla vahyin ve hatta doğrusunu söylemek gerekirse, aklın bize sağladığı kesinliği vermektan uzaktırlar. Gelenekçiler, iki ayrı rasyonalist tutum arasında her zaman açık bir ayrıma gitmemişlerdir. Bunlar, doğrunun bilinmesi için bağımsız aklın yeterli olduğunu savunan oldukça aşırı anlayışla ılımlı ve bağımsız aklın sadece bazı durumlarda, öteki

²⁴ el-Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî (öl. 403/1012), *Kitâbü Temhîdi'l-Evâ'il ve Telhîsi'd-Delâ'il*, thk. 'Imâdüddîn Ahmed Haydar, Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1414/1993, ss. 382-386.

²⁵ Bkz. el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, Kahire 1978, ss. 26-27; el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1335/1916, c. I, ss. 48-49.

²⁶ Ebû'l-Feth Muahemmed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekir Ahmed eş-Şehristânî (479-548/1086-1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, Dârü Sa'b, Beyrut 1406/1986, c. I, ss. 101-102.

durumlarda ise nassın gerekli olduğunu, dolayısıyla bunlar arasında hiçbir uzlaşmazlık bulunmadığını öne süren anlayışı ifade eder. Öyle görünüyor ki, gelenekçiler ikinci anlayışa öncekine nazaran daha sert bir biçimde saldırmışlardır; çünkü bu, hem imanın, hem de aklın hakikate giden yollar olduğuna inanır görünmekle, akla olan inancını çok sinsi bir biçimde maskeleyen bir tutum olarak addedilmiştir.

Gelenekçiler, ahlâk normlarının sadece Allah tarafından kabul edilen veya edilmeyen; emredilen veya yasaklan şeyler olduğunu benimsediklerinden “*ahlâkî iradeciler*” diye isimlendirilebilirler.²⁷ Kur’ân’daki ahlâkî terimleri bu tür bir yoruma tabi tutmanın temelini birçok suredeki Allah’ın kudretine verilen önem oluşturur. Kanıtı mantıksal sonuçlarına kadee götürdüğümüzde, eğer Allah’ın emirleri halihazırda var olan nesnel değerlere uyuyorsa, bu durumda O, bu tür normlara bağlı kalacak, dolayısıyla sonsuz kudretini sınırlandırmış olacaktır. Bu görüşle âlemin ezeliği fikrine yöneltilen itirazlar arasındaki benzerlik açıkça ortadadır. Nitekim Bazı Müslümanlar, âlemin yoktan yaratılmadığı şeklindeki Aristotelesçi ve Platoncu anlayışlara karşı çıkmışlardır; çünkü bu, Allah’ın, âlemle olan oluş (iş) ve ilişkilerinde daha önceden konulmuş bazı tabîî davranış ilkelerine uymak zorunda bulunduğu anlamına gelmekteydi.²⁸ Ahlâk kurallarının da, aynı şekilde Tanrı’dan bağımsız olduğu düşüncesi bazı düşünürlere çok nâhoş gelmektedir.²⁹

4. Taftâzânî’nin Düşüncesinde Ahlâkî Değerlerin Bilişselliği ve Ontolojik Statüsü

Kelâmî ahlâk teorileri tartışması daha da karmaşık bir problemdir. Burada iki büyük akımı birbirinden ayırt etmemiz gerekmektedir: a) VIII. ve IX. asır Kaderî ve Mu‘tezile kelâmcılarınca başlatılan akılcı akım, b) Aklî delillerden ziyade nassın bağlayıcılığına uyan eski Mu‘tezilî Ebû'l-Hasan el-Eş‘arî’nin (ölm. 324/935) başlattığı yarı akılcı-irâdecî akım. Sonunda Sünnîlik olarak adlandırılacak ve nitelendirilebilecek olan akım da buydu.³⁰

“*Ahlâkî doğruyu veya iyiyi nasıl bilebiliriz; daha doğrusu ne ile (hangi kaynak vasıtasıyla) bilebiliriz?*” sorusu, İslâm düşüncesinde iki türlü cevaplandırılmıştır. Mu‘tezile ve Mâturîdîlik ahlâkın objektifliğini, yani objektif değer teorisini savunarak ahlâkî büyük ölçüde akıl ile temellendirirler. Eş‘arîlik ise, ahlâk alanında sübjektifliği, yani değerlerin öznelliğini savunarak vahiy ile izah etmektedir. Hukuk alanında buna mümasil olarak Ebû Hanîfe’nin başını çektiği re’y ekolü objektifliğe yakın düşerken; Şâfi‘î ve Ahmed b. Hanbel’in başını çektiği “Hadis” ekolü ise sübjektifliği savunur.

Mu‘tezile’nin ahlâkî *bilgi* nazariyesine göre, herhangi bir akıllı kişi, iyi ve kötüye ilişkin bazı yargıları zorunlu olarak (alâ’d-darûra) veya doğrudan aklî sezgiyle (bedâhet) bilebilir. Sözgelimi, “Nimete şükretmek iyidir”, “Küfür kötüdür”, “Yalan söylemek yanlıştır”, “Adalet iyidir”, “Zulüm/Haksızlık etmek kötüdür”, “Hikmet iyidir”, “Sefeh kötüdür” gibi. Diğer doğru hükümler ise, aklî inceleme aracılığıyla/yoluyla (bi’n-nazari’l-aklî) bu ilk hükümlerden çıkarılabilir.³¹ Mu‘tezile’ye göre, hepsi olmasa bile, bir kısım ahlâkî yargılar sezgisel ve evrenseldir.

Din ile temellenen ahlâk teorilerinin ayırt edici özellikleri, Allah’ın varlığı ve vahiy gerçeğinden hareket etmiş olmalarıdır. Ancak bu ahlâk teorileri, temel ahlâk kurallarının tespitinde vahye/nakle verdikleri öneme göre değişiklik gösterirler. “*Bir şey Allah emrettiği için mi iyidir,*

²⁷ George F. Hourani, “Ethical Presuppositions of the Qur’an”, *Muslim World*, LXX, I (1980), ss. 1-28.

²⁸ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987, 98-99, 118-119.

²⁹ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri 1992, ss. 170-171.

³⁰ Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, E.J. Brill, Leiden 1991, s. 46.

³¹ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti’l-Edille fi Usûli'l-İ’tikâd*, neşr. Y.M. Musa ve A.A. Abdülhamid, Hancı, Kahire 1950, s. 259.

yoksa zaten iyi olduğu için mi Allah onu emretmektedir?” şeklinde formüle edilen ve Eflatun’dan beri değişik bağlamlarda tartışılmış olan bu mesele,³² din ile temellenen birbirinden farklı iki temel ahlâk anlayışının oluşmasına sebep olmuştur.³³

“Ahlâkî değerlerin ontolojik statüleri ile bu değerlerin bilgisinin kaynağı nedir?” sorusu ile ilgili olarak şunları ifade etmek mümkündür: Değerlerin ontolojik statüleri ile ilgili olarak Felsefe Tarihinde birbirine zıt iki temel gelenek vardır. Tarihi Eflatun’a kadar giden, Aristo ve onu takip eden İslâm filozoflarının temsil ettiği geleneğe göre, değer ile varlık arasında ayrılmaz bir ilişki vardır; varlık ile değeri birbirinden ayırmak mümkün değildir. Varlık değerden bağımsız değil, aksine değer yükliüdür. Eflatun’a göre, “İyi idesi, bilinen şeylerin sadece bilgisinin değil, aynı zamanda varlık ve gerçekliklerinin de kaynağıdır”.³⁴ Bu görüşe tamamen zıt olan, tarihi Demokritos ve Lukretius’a kadar giden, modern dönemde materyalist ve natüralistlerce savunulan diğer bir geleneğe göre ise, varlık değerden bağımsızdır.³⁵ Modern felsefede birinci görüş, objektif değer teorisinin, ikinci görüş ise sübjektif değer teorisinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

İslâm kelâm düşüncesinde Mu‘tezilî ve bir ölçüde Mâturîdî anlayış, birinci geleneği takip ederek, değer yüklü bir varlık anlayışını benimsemiş gözükmektedir. Buna göre Allah, varlığı iyi veya kötü gibi niteliklerle yüklü olarak yaratmış; buyruklarıyla iyi olanları emretmiş, kötü olanları da yasaklamıştır. İnsanın bu emir ve yasaklardan bağımsız bir biçimde, bu niteliklerin bilgisine ulaşma imkânı vardır. Dolayısıyla bu anlayışa göre değerler, insanların icad ettikleri değil, keşfettikleri ya da açığa çıkardıkları objektif niteliklerdir. Eş‘arî anlayış ise, felsefe tarihindeki ikinci geleneğe tekabül eden, değerden bağımsız bir varlık anlayışını benimsemiş gibi görünmektedir. Buna göre, Allah, varlığı, iyi ve kötü nitelikler açısından “nötr” (değersiz/hükümsüz) bir biçimde yaratmıştır. Varlığın iyilik veya kötülük niteliğini kazanabilmesi, kendisiyle ilgili ilâhî iradenin ortaya çıkması ve belirmesiyle mümkün olduğu için, insanlar değerlerin bilgisine, ancak ilâhî buyruklar vasıtasıyla ulaşabilirler. Bundan dolayı bu anlayış, “ilâhî sübjektif değer teorisi olarak da nitelendirilebilir. Nitekim el-Cüveynî’ye göre, iyinin anlamı, Kutsal Kitabın kendisini işleyene övgü, kötünün anlamı ise, Kutsal Kitabın kendisini işleyene yergi bulunduğunu açıkladığı şeydir.³⁶

Mu‘tezile’ye göre, ahlâkî değerler fiillerin değişmeyen, sabit, özsel (zâtî) ve hakîkî nitelikleridir. Akıl, fiillere değer yüklememekte, fakat onlarda bu değişmez nitelikleri keşfedip idrak etmektedir. Daha doğru bir söyleyişle, ahlâkî değerler, ontolojik manada objektif bir varoluşa, yani nesnel bir gerçekliğe sahiptir ve akıl; vahiyden bağımsız olarak doğuştan getirdiği yeteneklerini ve melekelerini muhafaza ettiği sürece, bu değerleri kavrayabilmektedir. Eş‘arîlere göre ise, ontolojik manada objektif ahlâkî değerlerden söz etmek mümkün değildir.

Sa‘duddîn et-Taftâzânî ahlâkî değerlerin bilişselliği (bilinme imkanı) ve onların ontolojik statüsü üzerinde önemle durmuştur. Taftâzânî, kimi gerekçelerle değerlerin nesnellığı anlayışını reddetmektedir. Değerler hakîkî bir varoluşa sahip değildir. Çünkü bu noktada beşerî platformda ve ilişkilerde öznellik ya da görecelik düşüncesine göre hareket etmek önemli bir rol oynamaktadır. Fiillere, iyi ya da kötü niteliğini insan zihni atfetmektedir, yoksa fiiller, özlendirinde nesnel bir değer taşımazlar. Taftâzânî, ilâhî iradeyi iyi ve kötünün varlık nedeni olarak telakki etmektedir. Taftâzânî, iyi ve kötünün, tabîi akılla değil, ilahî vahiy ya da nakil kanalıyla kavranabileceğini savunmaktadır. O, kelim sahasında, Mutezile ekolü tarafından benimsenen

³²Bkz. Platon, *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratov, Maarif Basımevi, İstanbul 1958, ss. 12-20.

³³ Recep Kılıç, “Bunalım Dönemlerinde Ahlâkın Dinî Temelinin Önemi”, *Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, s. 49, (38-57).

³⁴ Plato, *The Republic*, Translated by H.D.P. Lee, Penguin Books, VI, 509.

³⁵ D.H. Parker, “Value and Existence”, *Ethics an International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, Volume XLVIII, number 4, July 1938, s. 475.

³⁶ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 258.

“akılcı nesnelcilik” ya da “ahlâkî nesnelcilik” düşüncesinin aksine olarak, doğruluk, yalan, adalet, zulüm, birisine iyilik yapmak (ihsân), helak olmak üzere olan birisinin canını kurtarmak ve başkasına zarar vermek, hikmet ve sefeh gibi iyi ya da kötü birtakım ahlâkî değerlerin ilâhî irade ve buyruklarla tespit edilip beyan edilebileceğini ileri süren “teistik sübjektivizm” (İlâhî öznelcilik) anlayışına sınımsız tutunmaktadır.

Eş‘arîlere ve Taftâzânî’ye göre, Allah her şeyin Hâlıkı’dır. Bütün varlıkların mutlak mâlikî O’dur. O’nun mutlak kudreti, hiçbir şekilde tahdid ve takyid edilemez. O’nun üzerine hiçbir şey vâcib değildir, yaptığı hiçbir şey çirkin ve kötü olmaz. Dilediği gibi mülkünde tasarrufta bulunur. İsteddiğini irade eder ve dilediği gibi hükmeder. Hiçbir kimse, O’nun iradesine karşı çıkamaz, verdiği hükmü bozamaz. Hükmünden ve hiçbir işinden mesul olamaz. Allah’ım mutî bir kuluna azap etmesi veya ona gücünün yetmediği bir şeyi teklif etmesi, aklen ve mantıken çirkin değildir.³⁷

Taftâzânî’ye göre, aklın hüsün ve kubuha hükmetmesi mümkün değildir; yani akıl bu konuda hüküm veremez. Mu‘tezile’nin aksine, akıl, Allah katında övgü ve yergiyi hak etme manasında olmak üzere, hüsün ve kubuhla hüküm veremez.

Taftâzânî’ye göre, Mu‘tezile’nin aksine, akıl, Allah katında övgü ve yergiyi hak etmek manasında hüsün ve kubuhla hüküm veremez. Kemal ya da eksiklik sıfatı veya amaca veya tabiata (tab‘) uygunluk veya aykırılık manasına gelince, bu hususta tartışma (nizâ‘) yoktur. Amaca uygunluk ve aykırılık, maslahat ve mefsetet ile yorumlanır. Taftâzânî’nin, hüsün ve kubuhu üç manada kullanıldığı görülmektedir. Eş‘arîler ile Mu‘tezile arasındaki derin teolojik ayrılık; özellikle aklın, Allah katında övgü ve yergi, ödül ve cezayı hak etmek manasında iyilik ve kötülükle hükmetmesi hususunda çıkmaktadır. Taftâzânî’ye göre, Fıkıh Usûlünde genel olarak hasen fiil, vâcib, mendûb ve mubahı kapsamına alırken, kabîh fiil, haram ve mekruha şamil olur. Bu hüsün ve kubuh tanımlarının bazısı, Yüce Allah’ın fiillerini, mükellef olmayan kimse- nin fiilini ve mubahı içine alacak şekilde geniş tutulur.³⁸

Taftâzânî’nin beyanına bakıldığında, Eş‘arîlere göre, hüsün emirle, kubuh ise nehiyle olur; bilakis bu hüsün ve kubuh, emir ve nehyin kendisini ifade eder. Mu‘tezilîlere göre ise, emir hüsünden ötürü; nehiy ise, kubuhtan ötürü olur. Hattâ eğer hüsün ve kubuh, akıl kanalıyla zorunlu olarak veya nazar yoluyla kavranmasaydı (idrâk), şerîat, beyan edici (mübîn) değil, açığa çıkarıcı (kâşif) bir kaynak olurdu.³⁹

Hüsün ve kubuh konusunda, bu; Eş‘arîlerin zikrettiği manada Allah’ın fiilleri hüsün ve kubuhla nitelendirilmemekle birlikte, Yüce Allah’ın fiilleri bahislerinden kılındı. Yani Taftâzânî, burada hüsün ve kubuhun; O’nun yaratımıyla, O’nun fiilinin eserlerinden olmasına ve hasmın tefsiriyle, isbat ve nefy bakımından Allah’ın fiillerine taalluk etmesine nazaran, emredilen bir şey ve nehyedilen bir şey olduğunu kastetmektedir.

Taftâzânî’nin beyanına bakıldığında, Eş‘arîlere göre, hüsün ve kubuhun şer‘î ve Mu‘tezile’ye göre ise aklî olduğu anlayışı, kelâmî çevrelerde meşhûr olmuştur.

İlim ve cehalet gibi kemal ve eksiklik sıfatı manasında ve adalet ve zulüm gibi amaca uygunluk ve aykırılık manasında hüsün ve kubuh hususunda tartışma (nizâ‘) yoktur. Bu cümle ile akılların nazarında ve âdetlerin cereyanında/işleyişinde (ve mecârî’l-âdât) övgü ve yergiyi hak eden her şey, şeriat gelsin ya da gelmesin, akıl kanalıyla kavranır. Ancak tartışma; fâilinin, Allah’ın hükmü hususunda, dünyada övgü ya da yergiyi; âhirette ise ödül ve cezayı hak etmesi

³⁷Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, ss. 153-154.

³⁸Sa‘duddîn Mes‘ûd b. Ömer et-Taftâzânî (712-792/1312-1389), *Şerhu’t-Telvîh ala’t-Tavdîh li-Metni’t-Tenkîh fî Usûli’l-Fıkh (et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâ’iki’t-Tenkîh)*, Matba‘atü Muhammed Alî Sabîh, Kahire 1377/1957, c. II, s. 173; a. mlf., *Hâşiye ‘alâ’l-Muhtasar (Muhtasaru’l-Müntahâ’l-Usûlî) ve’s-Şerh (Şerhu Muhtasari’i-Usûlî)*, thk. Muhammed Hasan İsmâ‘îl, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, c. II, s. 219.

³⁹et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Menşürâtü’s-Şerîf el-Murtazâ, Kum 1409/1989, c. IV, s. 282. Krş. a. mlf., *Şerhu’t-Telvîh ala’t-Tavdîh li-Metni’t-Tenkîh fî Usûli’l-Fıkh*, c. II, s. 172; a. mlf., *Hâşiye ‘alâ’l-Muhtasar (Muhtasaru’l-Müntahâ’l-Usûlî) ve’s-Şerh (Şerhu Muhtasari’i-Usûlî)*, c. II, s. 48.

manasında Yüce Allah katında hüsn ve kubuh hakkında ortaya çıkmaktadır. Ödül veya cezaya maruz kalmanın, kulların fiilleri hakkındaki kelamın sırf şeriatla olduğuna dayandırılması; ak- lın, Allah'ın hükmü hakkında fiilin hasen ve kabîh olduğuna hüküm veremeyeceği manasında- dır, bilakis özünde akıl için güzel kılan ya da çirkin kılan bir yön bulunmaksızın ve onun cihet- lerine ve itibarlarına göre olmaksızın, emrin getirdiği şey, iyidir; nehyin getirdiği şey ise, kabîh- tir. Hatta eğer şeriat nehyettiğini emretse, iyi olur; aksine emrettiğini de nehyetse, kötü olur.⁴⁰ Burada Taftâzânî, Allah'ın tespit edip beyan ettiği ve açıkladığı iyi ya da kötü gibi bir değer zihinlere yerleştikten sonra, onu tersine çevirebileceğini öne sürerek Eş'arîliğin genel eğilimini izlemiş olduğunu teyit etmektedir. Çünkü Yüce Allah değer koyma ve onu değiştirme yetkisine sahip tek varlıktır. Çünkü değerler alanında emreden (âmîr) ve nehyeden (nâhî) varlık, sadece O'dur. Değerlerin mutlak hale gelmesi ve kesinlik kazanması, ilâhî iradenin onların muhteva- sını belirlemesiyle gerçekleşir. Çünkü insanoğlu, görünür âlemde değer koyma hususunda gö- recelik ve öznelik yaklaşımlarından kurtulamaz. Fahreddîn er-Râzî'ye göre, değerler kendile- rinden ötürü zâtî bir niteliğe sahip değildir. Özünde değişmesi mümkün olmayan ve her zaman aynı halde kalan bir değerler sisteminin varlığı savunulamaz. Çünkü zât ve değer arasında kar- şılıklı zorunluluk ilişkisine göre, bir şeyin zâtîliği kendisinden ayrılamaz; aksi takdirde ise o şeyin zâtîliği zâtî olarak kalmazdı.⁴¹

Cürcânî'ye göre de, fiillerin şeriat gelmesinden önce güzellik ve çirkinliği söz konusu değildir. Eğer şârî' hükmü tersine çevirip de, çirkin yaptığı şeyi güzel ve güzel yaptığı şeyi de çirkin yapsa, bu imkansız (mümteni'an) olmaz. Böylece çirkin güzel, güzel de çirkin hale gelir. Nitekim bir hükmün neshedilip haramlıktan vacipliğe ve vaciplikten haramlığa dönüştürülme- sinde durum böyledir.⁴²

Mu'tezile'ye göre göre, Allah'ın hükmünde fiilin güzel kılınan (muhasse) ve çirkin kılınan (mukabbeha) bir ciheti vardır. Akıl, bu ciheti, faydalı doğruluğun güzelliği, zararlı ya- lanın çirkinliği gibi zorunlu olarak veya faydalı yalanın güzelliği ve zararlı doğruluğun çirkin- liği gibi düşünmeyle (nazar) veyahut Arefe günü oruç tutmanın güzelliği ve Bayram günü oruç tutmanın ise çirkinliği gibi şeriatın varid olmasıyla kavrar (idrak).⁴³

Burada Mu'tezile, ahlâkî değerler ile şer'î hükümler arasında bir ayrıma gitmektedir. Doğruluk ve yalan kavramlarını ahlâkî değerlere örnek olarak vermekte ve Arefe günü oruç tutmanın iyiliği ile Bayram günü oruç tutmanın kötülüğüne dikkat çekerek, bunların şer'î hü- kümler kapsamında yer aldığını dile getirmektedir. Bu hükümlerin bilinmesini, şer'î bildirimlere ve beyanlara bağlamaktadır. Aslında bu noktada Ehl-i Sünnet kelamcıları ile Mu'tezile arasında bir anlamda uzlaşmanın sağlandığını belirtebiliriz.

Taftâzânî, Eş'arîlerin, hüsn ve kubuh kaynağını ya da varlık nedenini ilâhî emir ve nehye bağladıklarını, Mu'tezilîlerin ise bizzat hüsn ve kubuh, emir ve nehyin sebebi oldu- ğunu savunduklarını belirtmektedir. Bu durumu ise, "Eğer bu taksim (el-kısm) hakkında iddi- ada bulunanlar arasında ne gibi bir fark vardır?" diye söylenirse, biz (buna cevaben) şöyle deriz: Bize göre emir ve nehy; emredilen fiil iyidir, nehyedilen fiil kötüdür manasında olmak üzere, hüsn ve kubuh gerektiren şeylerdendir (min mucibât). Mu'tezilîlere göre ise, emir ve nehy; hüsn fiil emredilmiştir veya kubuh fiil nehyedilmiştir manasında olmak üzere, hüsn ve kubuh gerektirdiği şeylerdendir (min muktezâti). Emir ve nehy geldiğinde, zâtundan veya cihetlerinden dolayı fiil için hasıl olan geçmişteki (sâbık) güzellik ve çirkinliği açığa çıkarır (keşefâ)"⁴⁴ sözleriyle açıkça izah etmektedir.

⁴⁰Bkz. Ebû Abdullah Celâleddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî (ölm. 908/1502), *Şerhu'l- Akâidi'l-Adudiyye*, Matbaa-i el-Hacc Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul 1290/1873, ss. 106-107.

⁴¹ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye*, c. III, ss. 341-345. Etik kavramlar için bkz. Metin Yasa, *Eстетik-Etik İlişkisi: Söylemler ve Çıkarımlar*, Elis Yayınları, Ankara 2014, ss. 35-44.

⁴² el-Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. VII, s. 182; a. mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevakıf Şerhi*, c. III, ss. 310-311.

⁴³ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. IV, ss. 282-283.

⁴⁴ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. IV, s. 283.

Taftâzânî, husûn ve kubhun manalarını ortaya koymuştur. Buna göre, husûn ve kubuh, Allah'ın, “*Kim yola gelirse, kendisi için gelmiş olur; kim de saparsa, kendi aleyhine sapar. Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü taşımaz. Biz elçi göndermedikçe, azap edecek değiliz*” (el-İsrâ sûresi, 17/15) meâlindeki sözünden ötürü, Allah'ın hükmü hakkında şeriat kanalıyla övgü (medh), yergi (zemm), ödül (sevâp) ve cezayı (ikâb) hak etme manasında kullanılır. Çünkü eğer husûn ve kubuh fiilin zâtı sebebiyle olsaydı, o fiilden ayrılmazdı (tehalluf). Çünkü kul, fiilini gerçekleştirmede bağımsız değildir. Aklen övgü ve yergiyi **hak etme**, yalnızca yapıp etmelerinde bağımsız olmakla mümkün olur. Bilakis bu noktada Mu'tezile, akli kabul etmiştir. Çünkü iyilikte bulunmanın (el-ihsan) güzelliği ve düşmanlığın çirkinliği zorunludur (zarûfî). Çünkü bir kimse için iki şeyin birbirine eşit olması durumunda, akıl, doğru sözlülüğü (es-sıdk) ve boğulan kimsenin canının kurtarılmasını; yalan söylemeye ve boğulan kimsenin ölümüne (helakine) sebebiyet vermeye tercih edip üstün tutar.

Mu'tezile'ye göre, eğer mucizenin yalancının elinde izhar edilmesi ve gösterilmesi çirkin olmasaydı, nübüvvet müessesesi sabit olmazdı. Taftâzânî'ye göre, ilk ikisine (el-evveleyn) cevap; tartışmalı ve ihtilafli mana ile ve müsavat durumunda ise hakikatle red (el-men)dir. Yani ilk iki manadaki güzellik ve çirkinliğe, tartışmalı mana ile ve değerlerin eşit olmasının kabulü durumunda ise onların hakikî anlama sahip oluşuna itirazda bulunularak cevap verilir. Çünkü Taftâzânî, değerlerin hakikî ve zâtî oluşunu kabul etmemektedir. Üçüncüye cevap ise, vukûun olmamasının/gerçekleşmemenin, normal ve âdî kesinliklerden olması şeklinde olur. Mu'tezile, zatıyla ve sıfatlarıyla Allah'ı tanıyan, sonra da Allah'a ortak koşan ve her türlü eksikliği O'na nispet eden kimsenin, kendisinin, katî olarak cezaya marûz biri olduğunu bileceği tezine tutunmuştur. Taftâzânî'nin beyanına göre, Eş'arîler, “*Bu kimse, bunu, şeriatlerin yerleşmesinden [hareketle] bilince, [durum böyle olur]*” diye söylemişlerdir. Buna karşılık Mu'tezile, böyle bir bilgi, şeriat kanalıyla yerleşmiş olduğu takdirde, Peygamberlerin delille susturulmalarının ve zor duruma sokulmalarının lazım geleceğini ileri sürmüştür.

Taftâzânî, iyilikte bulunmanın (el-ihsân) güzelliği ve düşmanlığın ise çirkinliğinin kuşku konusu olmadığını ileri sürdükten sonra, evvelâ Mu'tezilîlerin bunu ispat etmek için bazı yönere tutunduklarını söylemekte ve bağlı bulunduğu Eş'arîlik ahlâk düşüncesinden hareketle bu yönere yönelttiği itirazlarını kimi gerekçelerle savuşturmaya çalışmaktadır.

Mu'tezile'ye göre, evvelâ, birisine iyilikte bulunmanın (ihsân) güzelliği ve düşmanlığın ise çirkinliği, bir din edinip benimsemese ve bir dine inanmasa (tedeyyün) bile, akıl sahibi kimsenin kendisi hakkında şüphe etmediği hususlardandır. Taftâzânî, Eş'arîlerin, durumun tartışmalı manada hiç de böyle olmadığını ileri sürdüklerini ifade etmektedir. Çünkü Eş'arîler, akıl sahibi kimsenin tartışmalı manada, yani husûn ve kubhun üçüncü manasında kuşku ettiğini iddia etmişlerdir. İlk iki manada ise akıl sahibi kimseler arasında hiçbir ayrılık çıkmadığını savunmaktadırlar.

Mu'tezile'ye göre, ikinci olarak, amaca ulaşma konusunda, doğruluk ile yalan söyleme; boğulan kimsenin canını kurtarma ile onu ölüme terk etme, yani o kimsenin göz göre göre ölümüne göz yumma; kendisi için birbirine eşit konumda olan kimse; bu durum karşısında, doğruluğu ve boğulan kimsenin canını kurtarmayı tercih edip yeğler. Bu, ancak aklen, yani bedîhî (açık seçik/önsel) akılla doğru sözlülüğün ve boğulan bir kimsenin canı kurtarmanın güzelliği dolayısıyla olur.⁴⁵

Taftâzânî, Eş'arîlerin bu iddiaya cevap verdiklerini belirtmektedir. Eş'arîlere göre, bunun aksine, bu doğru sözlülük ve boğulan bir kimsenin canını kurtarma; buna kesin olarak hükmetmek, ancak, birbirine eşitlik durumu varsayıldığında olmasına karşın, daha salah (aslah), genelin (el-amme) amacına daha uygun ve cinsiyet inceliği, hassasiyetine ve yumuşaklığına

⁴⁵ Kırş. el-Kâdî Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed b. Halîl b. Abdillâh el-Hemedânî el-Esedâbî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1965 s. 303. Ayrıca bkz. Ahmed Mahmûd Suphi, *fi İlmi'l-Kelâm (el-Mu'tezile)*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1405/1985, c. I, ss. 153-156.

(bi-rikkati'l-cinsiyye), yani insanın hemcinsine merhamet ve şefkat duygusuna daha layık olduğu için gerçekleştirilir. Yoksa burada aynı amaca ileten araç değerlerin birbirine eşit olma durumu diye bir şey söz konusu değildir. Çünkü bu muhaldir. Ayrıca, Taftâzânî'ye göre, burada duyular aracılığıyla geçerliliklerini koruyan sırf öznel nedenlerden dolayı kişinin böyle davranmasında istemeyi etkileyen bir hoşlanma durumu söz konusudur. Burada pratik düzlemde tutkusal bir sevgi rol oynar. Bu sevgi, iyilik yapma eğilimi, insanın içini eriten “duygudaşlık”tan ve empati kurmaktan kaynaklanır. Immanuel Kant'a göre ise, ödevden dolayı iyilik yapmak, hem buna bir eğilim itmediği, hatta doğal ve zapt edilmez bir nefret karşı çıktığı zaman iyilik yapmak, tutkusal bir sevgi değil, pratik bir sevgidir. Öyle bir sevgi ki, duyusun bağımlılığında değil, istemede; insanın içini eriten duygudaşlıkta değil, eylemin ilkelerinde bulunur. Ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdikten maksimde bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesnelere ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır. Eylemde bulunurken, yöneldiğimiz amaçlar ve istemimizin amaçları ve güdülere olarak eylemin etkileri, ona koşulsuz ve ahlâkî bir değer sağlayamaz. Bu değer, eylemden beklenen etkisiyle ilgisi bakımından istemede bulunmuyorsa, böyle bir eylemle gerçekleştirilecek amaçlar ne olursa olsun, istemenin ilkesinden başka bir yerde bulunmaz. Şu halde bir eylem, ödevden dolayı yapılıyorsa, onda herhangi bir posterî güdüler olan bir içerikli ilke bulunmadığından, genel olarak istemenin apriori olan biçimsel ilkesi tarafından belirleniyor, demektir.⁴⁶

Eş'arîlerin, aynı amaca ileten araç değerlerin durumunu Mütakaddimîn döneminde tartışma konusu ettikleri dikkat çekmektedir. Burada Mu'tezile'nin üzerinde önemle durduğu nokta; akıl sahibi bir kimsenin, her ikisinin de aynı amaca ileten birer araç değer olarak aynı derecede etkili ve işe yarar olmaları halinde, doğru söylemeyi yalan söylemeye tercih edeceği hususudur. Mu'tezile'ye göre, böyle bir tercihin; doğru sözlülüğün, gerçek (hakîkî) bir var oluşa sahip özünü ve nesnel bir değer taşıdığı için akli açıdan iyi (hasen) olarak bilindiği tezini kanıtladığı kabul edilir.⁴⁷

Mu'tezile'ye göre, üçüncüsü olarak, eğer böyle bir doğruluk ve boğulan bir kimsenin bir kimsenin canı kurtarma, şeriat vasıtasıyla tespit edilmiş olsaydı, asla sabit olmazdı; çünkü Yüce Allah'ın yalan söylemesi, çirkinliği emretmesi ve hasenden nehyetmesinin imkânsızlığı da, aynı şekilde şeriat vasıtasıyla belirlenmiş olurdu. Böylece fâsid daire oluşurdu (devr).

Taftâzânî'ye göre, Eş'arîler bu üçüncü argümana cevap verme gereği duymuşlardır. Çünkü onlar, haseni emirle tespit etmelerine değil, bilakis bizzat emrin kendisi kılınmalarına bağlı olarak fâsid bir daire (devr) olmaksızın, Allah'ın yalan söylemesinin imkansızlığı beyan etmişlerdir. Onlara göre, o zaman burada hiçbir kısır döngü (devr) söz konusu değildir.

Mu'tezile'ye göre, dördüncü olarak, eğer yalan ve yalancının üzerinde mucizeyi izhar etmek Allah açısından çirkin olmasaydı, nübüvvet müessesesi sabit olmazdı.

Taftâzânî'ye göre, Eş'arîler bu argümana cevap vermişlerdir. Belki de, bir şey mümkün olur ve devam edegelen diğer sıradan ve olağan olaylar (el-'âdiyyât) gibi, onun gerçekleşmesine (vukû') kesin olarak hükmedilebilir. Taftâzânî'ye göre, mucizenin, peygamberlik iddiasında bulunan yalan söyleyen birinin elinde gerçekleştirilmesi akli imkân olarak ileri sürülebilir, ancak görünür âlemde böyle bir mucizenin gerçekleşmesi (vukû') fiilen mümkün değildir.

Mu'tezile'ye göre, beşincisi olarak, Allah'ı zatı, sıfatları ve nimetleriyle (in-'âmâtih) (nimetleriyle) tanıyan ve daha sonra da O'na şirk koşup, zevce ve çocuk sahibi olma türünden O'na layık olmayan bir niteliği ve diğer hudûs ve eksiklik alametlerini O'na nispet eden, nimeti inkar ve putlara tapınmakta ısrar eden kimse; kendisinin yergi ve cezaya açık halde olduğunu (ma'rız) kesin olarak bilir.

⁴⁶Bkz. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 13-15.

⁴⁷ İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kâvâtu'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, neşr. Y.M. Mûsâ ve A.A. Abdülhamîd, Hancı, Kahire 1950, s. 268.

Taftâzânî, Eş'arîlerin bu kanıtlamaya cevap verdiklerini dile getirmektedir. Çünkü onlara göre, bu kimsenin, şeriatların bu esaslar ve öğretiler vasıtasıyla yerleşik hale gelmesi ile kökleşmesi (istikrâr) ve âdetlerin de bunların üzerinde süreklilik arz etmesi türünden olan bildiği şeyler nedeniyle, kendisinin yergi ve cezaya açık halde olduğunu kesin olarak bilir.⁴⁸ Taftâzânî'ye göre, bu tür bir iddiada bulunan kişi, zaten şeriatların, ta başından beri insanog-luna bu öğreti ve ilkelerle bildirip kökleştirmesi sebebiyle, kendisinin yergi ve cezadan muaf olamayacağını farkında ve ayırdında olur.

Mu'tezile'ye göre, altıncısı olarak, eğer akli incelemenin (en-nazar) zorunluluğu (vucûb) aklen olmasaydı, Peygamberleri güç duruma sokmak ve onları delile susturmak (ikhâm) lazım gelirdi. Son son iki delilin, yani dördüncü ve beşinci delillerin gücü nedeniyle, Ehl-i Sünnet'ten bazıları bazı fiillerde husûn ve kubhun aklen yerleşik olduğu görüşünü benimsemiştir. Burada Taftâzânî, Eş'arîler ve Mâturîdîler olmak üzere Ehl-i Sünnet ekolünü bir bütün olarak görmekte; ancak "bizden bazıları" ifadesiyle Hanefiye ulemasını kastettiğini söylememiz mümkündür. Çünkü objektif değer teorisini benimseyen Hanefiler, bazı eşya ve fiillerde güzellik ve çirkinliğin hakikî ve akli bir nitelik olduğunu savunmaktadırlar.⁴⁹

Taftâzânî, Mu'tezile'nin husûn ve kubhun akli oluşunu kanıtlama konusunda sınıksız tuttuğu birtakım yönler ve dayanaklardan bahsetmektedir.

Mu'tezile'ye göre, ilkin, adalet ve iyilikte bulunmak (ihsân) gibi güzellik ve zulüm ve nimete nankörlük etmek (inkar) gibi çirkinliğin; akıl sahibi kimselerin, hatta Berâhime (Nübüvvet müessesesini inkâr edenler), Dehriye (Materyalistler) vb gibi bir dini benimsemeyen ve bir şeriatı kabul etmeyen kimselerin dahi üzerinde uyuştukları hususlardan/değerlerden olması olgusu; onların (Mu'tezile'nin) en büyük dayanağını teşkil eder. Ne var ki, belki din ehli olmayan kimseler bu hususta mubalağa edip aşırı gitmişler; hatta hayvanların boğazlanmasını bile çirkin görmüşlerdir. Oysa böyle bir yargı, onların maksatlarının, âdetlerinin, tavsiflerinin ve tasvirlerinin değişikliği ile gerçekleşmektedir. Eğer bu güzellik ve çirkinlik, fiilin akılla bilinen zâtî bir niteliği olmamış olsaydı, durum hiç de böyle olmazdı. Öyleyse Mu'tezile'ye göre fiiller, zatlara gereği güzel ya da çirkin olurlar.⁵⁰

Taftâzânî bu kanıtlama tarzına itirazda bulunarak cevap vermeye çalışır. Çünkü ona göre, güzellik ve çirkinlik hususundaki uyuşmanın (ittifâk) reddedilmesi (men'), tartışmalı manada söz konusudur. Bu tartışmalı mana da, onun, yüce Allah katında övgü ve yergiye müteallik, O'nun hükmünde ödül ve cezaya müstahak olması demektir. Buna karşılık güzellik ve çirkinlik hususunda uyuşma ise] genelin (el-âmmeh) amacına ve tabiatlarına (tîbâ'uhum) uygunluk ve aykırılık manasındadır. Övgü ve yerginin müteallakı, akılların ve âdetlerin düzenli olarak akışlarında ve işleyişlerindedir (mecârî). Bir başka deyişle, övgü ile yerginin gerçekleşmesi, akılların ve âdetlerin işleyişine bağlıdır. Burada Taftâzânî, meseleye teleolojik etik açısından bakmakta ve değerleri amaçsallık doğrultusunda yorumlamaktadır. Bu, aynı zamanda içerdiği koşul nedeniyle Kant'ın deontolojik (ödev) etiğine aykırı bir yaklaşımı da ifade etmektedir.⁵¹ Oysa Taftâzânî'ye göre, bu hususta hiçbir anlaşmazlık ve tartışma yoktur. Eş'arîler, Mu'tezile'nin itirazlarının; husûn ile, onu yapmanın, zemmin hak edilmesine hiçbir etkisi (medhal) bulunmayan bir şeyi ve kubuh ile de, bu şeyin aksini kastetmeleriyle geçersiz olacağını ileri

⁴⁸ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 290.

⁴⁹ Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkansî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, ss. 178, 181, 200-202, 217 ; Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ölm. 490/1096), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Abû'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1993, c. I, ss. 60-61, 78-79; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, neşr. Muhammed el-Mu'tasım bi'llâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994, c. IV, ss. 229-234.

⁵⁰Bkz. Ahmed Mahmûd Suphî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Beyrut 1992, ss. 128-142.

⁵¹Kant'ın ödev ahlâki için bkz. Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, ss. 211-218.

sürmektedirler. Mu‘tezile’nin, görünür/duyulur âlemde (fi’ş-şâhid) övgü ve yergi, ödül ve cezayı hak etme sabit olduğuna göre, durumun duyular ötesinde de (fi’l-gâib) de kıyasen böyle olacağı savıyla itirazda bulunmalarına gelince, Taftâzânî’ye göre, bu itirazın zayıflığı apaçık ortadır. Daha doğru bir anlatımla, bu, son derece zayıf bir itirazdır. Çünkü Taftâzânî, bu durumu, “*O halde nasıl olur da, kanun/şeriat koyucudan (el-müteşerri‘) başka bir kimse, muhtemelen âhiret yurdu, ödül ve cezanın olduğunu söyleyemez?*”⁵² sözüyle izah etmektedir.⁵³

Taftâzânî’ye göre, eğer Mu‘tezililerin dediği doğru olursa, öte dünya konusunda kim ne söyleyebilir? Nedenine gelince, muhtemelen Şâri’nin dışında hiç kimse, ne ahiretten, ne de sevaptan ne de cezalandırmadan söz edebilir. Çünkü Şâri‘den başkası nasıl olur da, ne ahiret, ne sevap ne de cezalandırma konusunda konuşabilir? Oysa ahiret, sevap ve ceza konusunda, ancak Şâri‘ konuşabilir, yani bu konuda söz ve beyan hakkı tamamen Şâri‘indir.

Mu‘tezile’ye göre, ikinci olarak, amacına ulaşmada (tahsil), asla bir müreccih olmayacak ve şeriatların, doğruluğu güzel olarak belirleme ve yalanı çirkin olarak belirleme üzerinde yerleşmesine ve kökleşmesine dair hiçbir bilgi bulunmayacak şekilde doğruluk ve yalan kendisi için birbirine eşit konumda bulunan kimse, kesinlikle doğruluğu yalana tercih edip yeğler. Böyle bir tercih, ancak doğruluğun güzelliğinin, özsel (zâtî), zorunlu (zarûrî) ve aklî olmasından ileri gelmektedir. Övgü ve senâya layık olma söz konusu olsa bile, bir canı kurtaran kimse için hiçbir fayda ve amacın (ğarad) tasavvur edilmediği durumda, ölmek (el-helâk) üzere olan bir mağduru kurtarmak da böyledir.

Mu‘tezile’ye göre, bizden biri yalanın çirkinliğini ve doğruluğun güzelliğini bildiği zaman, doğruluk yerine yalanı seçmez. “*Eğer yalan söylersen sana bir dirhem vereceğim; doğru söylersen de sana bir dirhem vereceğim*” diye bir itirazda bulunulursa, bu kimse doğruluk yerine yalanı seçmez. Çünkü böyle bir seçim, tamamen bu kimsenin yalanın çirkinliğini ve ona ihtiyacı olmadığını bilmesinden ileri gelir.⁵⁴

Taftâzânî, mensubu bulunduğu Eş‘arîlik kelam geleneği çerçevesinde Mu‘tezile’nin bu kanıtlama tarzına cevap vermektedir. Ona göre, öngörülen ve varsayılan (el-mefrûz) eşitlik durumuyla birlikte, doğruluğun, genel/umumun (al-âmme) amacına ve âlemin maslahatına uygun olması, zihinlerde (fi’n-nüfûs) yerleşik halde olduğu (takarrür) aklen bilindiği için doğruluğu tercih etmek; ancak bu şahsın amacına ulaşması (tahsîl) ve mutlak surette olmaksızın (lâ ale’l-ıtlâk) ihtiyacının savılması hakkındadır. Yani bu kişinin zaman zaman bazı durumlarda ihtiyacının giderilmesine yöneliktir. Burada Taftâzânî, bu hususu, “*Nasıl oluyor da, akıl sahibi kimseler nezdinde/katında doğruluk övülmüş ve yalan ise yerilmiştir? Yine sizin mezhebimize göre Allah katında da aklın hükmüyle doğruluk övülmüş ve yalan ise yerilmiştir?*” sözüyle izah etmeye çalışmaktadır. Taftâzânî’nin cevabına bakıldığında, o, eğer burada her yönden eşitlik durumu varsayılsa bile, yine de doğruluğun tercih edilmesini kesinlikle kabul etmeyeceklerini, ancak farz ve takdire göre buna kesin olarak karar vereceklerini ileri sürmektedir. Böylece Taftâzânî, doğruluğun; farz ve takdir edilenin vukuu durumunda kesin olarak bir karar vermek (el-kat‘) olduğunun vehmedildiğini/düşünüldüğünü (tevehhüm) hatırlatmaktadır. Taftâzânî’ye göre, durum, şartlar ve ihtiyaca göre bu tercihe karar veririz. Yani verilecek kararı, durum ve ihtiyaçlar belirler ve dolayısıyla bunun böyle olduğu düşünülür.

Taftâzânî’ye göre, ölmek üzere olan (el-hâlik) mağdur kimsenin canını kurtarma meselesine gelince, bu, insan tabiatına (fitratına) yerleştirilmiş ve nakşedilmiş cinsiyet inceliği ve hassasiyetinden ileri gelir. Bu hal gibi bunların hepsi, insanın kendi nefsi için tasavvur edilir. Kendi nefsi hakkında başkası tarafından bu fiili güzel görme; onu, başkası hakkında kendi nefsi tarafından aynı fiili güzel görmeye sürükleyip götürür.

⁵² et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. IV, s. 291.

⁵³ et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. IV, s. 291.

⁵⁴Krş. Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 305.

Taftâzânî; Eş'arîlerin, bu cümle ile şeriatların güzellikleri üzerinde yerleşik halde olmasını ve kökleşmesini (istikrâr) bilmeyen kimse nezdinde doğruluk ve ölmek üzere olan bir kimseyi kurtarma seçeneklerini tercih etmenin; ancak bu iki seçeneğin, tartışmalı manaya göre Allah katında güzelliklerinden ötürü değil, aksine başka bir durumdan (emr) dolayı ileri geldiğini kabul ettiklerini ifade etmektedir.⁵⁵ Burada Taftâzânî, doğruluk ve ölmek üzere olan bir kimseyi kurtarmayı tercih etmenin, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, iki değer in eşitliğinden ileri geldiğini savunmaktadır.

Mu'tezile'ye göre, üçüncü olarak, eğer husûn ve kubuh, yalnızca şeriat kanalıyla tespit edilseydi, güzellik ve çirkinlik hiçbir zaman sabit olmazdı. Çünkü Şâri'nin emrettiği veya güzelliğini haber verdiği bir şeyin güzelliğini ve nehyettiği veya çirkinliğini haber verdiği bir şeyin çirkinliğini bilmek; yalanın çirkin olduğu, Şâri'den sadır olmadığı, kabîhi emretmenin ve haseni nehyetmenin sefeh ve abes olduğu ve dolayısıyla O'na layık olmadığı esasına dayanır. İşte bu husus, ya akıl ve takdir vasıtasıyla olur, ki bu, hükmü olmayan soyutlanmış (ma'zûl) bir durumdur, ya da şeriat vasıtasıyla olur ve dolayısıyla da fâsîd daire oluşur (devr).

Taftâzânî, hasımlarının bu argümanına cevap verme gereksinimi duymuştur. Eş'arîlerin, onların sözünü ettiklerini reddetmek ve çürütmek için, emir ve nehyi hüsün ve kubhun delili kıldıklarını, aksine hüsünü, fiilin emir ve övgüye müteallik olmasından ve kubuhu ise, fiilin nehiy ve yergiye müteallik olmasından ibaret saydıklarını belirtmektedir. Nitekim oaa göre İmamı'l-Harameyn şöyle demiştir: *"Dikkat çekilmesi gereken noktalardandır ki, hüsün ve kubhun, yalnızca şeriatle kavranacağı (idrak) sözümüz; hüsünün, şeriat üzerine ilave (zâ'id) ve kavranmasının o şeriate bağlı olduğunun vehmedildiği (vehm) durumda, [bunu] mümkün görmektir (tecevvüz). Oysa durum (el-emr) böyle değildir. Bilakis, hüsün, bizzat şeriatın kendisinin fâiline övgü getirmesinden ibarettir. Kubuh hakkında da durum aynen böyledir. Biz fiili vucûbla vafettiğimiz zaman, vacip fiil için kendisiyle vacip olmayan şeyden ayırt edildiği/temayüz ettiği bir sıfat takdir etmeyiz; ancak vacip fiille kastedilen/murad edilen şey; şeriatın, icab bakımından kendisini emrettiği şeydir. Haram (el-hazr) da böyledir."*⁵⁶ Taftâzânî, Eş'arîlerin, bu hususun, kelim bahsinde kısır döngünün (devr) gerekliliği olmaksızın Şâri'in hakkında yalanın imkansızlığını açıklamış oldukları halde söz konusu olduğunun altını çizmektedir.

Taftâzânî'ye göre, kelama dayanmaksızın, mucizelerle onların doğruluklarının sübutuyla birlikte, Peygamberlerden bununla ilgili sözün tevatür yoluyla gelmesine binaen, Allah mütekellimdir. Bazen diri hakkında bunun zıddının, eksiklik veya kusur olduğu hususuyla istidlal edilir. Peygamberlerden bununla ilgili sözün tevatür yoluyla gelmesine binaen, Allah mütekellimdir. Kısır döngü (devr) lâzım geleceği için, Yüce Allah'ın konuşma (tekellüm) yoluyla onların doğruluklarını haber vermeye dayanmaksızın, Peygamberlerin doğruluğu mucizelerin delaletiyle sâbit olmuştur. Bazen sem' ve basîr hakkında geçen şeye kıyasen aklî bir delille buna istidlâl edilebilir ki o da, kelâmla ittisaf edilmesi doğru olan kimseden, yani âlim ve kâdir kimseden tekellümün olmaması eksiklikler ve kelamın zıtlarıyla ittisaf doğru olan kimseden tekellümün olmaması eksikliklerdir ki, bu da Yüce Allah için muhaldir.⁵⁷

Mu'tezile'ye göre, dördüncü olarak, eğer bir şey Allah Teâlâ cihetinden çirkin olmasaydı, mucizenin Peygamberlik iddiasında bulunan yalancı birinin (kâzib) elinde izharı caiz olurdu. Oysa bunda nübüvvet müessesini ispat kapısının kapatılması söz konusudur.

Taftâzânî, bu argümana cevap vermeye girişmektedir. Çünkü ona göre, aklî imkân, devamlı olagelen diğer sıradan ve olağan şeyler (el-âdiyyât) gibi vukûun asla olmamasını kesin bir şekilde ifade etmeye (el-cezm) tezat teşkil etmez. Burada Taftâzânî, aklî imkanla vukua gelme arasında kesin bir ayrıma gitmekte ve dolayısıyla görünür âlemde mucizenin yalancının elinde zuhurunun mümkün olmasına rağmen, hiçbir zaman onun elinde vukua gelemeyeceği gerçeğini kesin bir dille ifade etmektedir.

⁵⁵ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 292.

⁵⁶ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, ss. 292-293. Ayrıca bkz. el-Cüveynî, (thk. Temîmî), *el-İrşâd*, s. 228.

⁵⁷ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 143-144.

Mu'tezile, beşinci olarak, ister Şeriat gelsin isterse gelmesin, Yüce Allah'ın hükmünde yergi ve cezaya müstahak ve layık olması anlamında, Allah'a şirk koşmanın ve O'na eş ve çocuk, eksiklik sıfatlarından ve hudûs alametlerinden O'na layık olmayan bir şeyi nispet etmenin; O'nun zatını ve sıfatlarını bilen kimseden sudûrunun, Allah katında çirkin olduğunu kesin olarak ifade ve iddia eden kimseler olduklarını savunmaktadır. Burada Mu'tezile, insanoğluna şeriat gelsin ya da gelmesin, kişinin, Allah'ın zatını, sıfatlarını ve O'na layık olmayan niteliklerin nispetinin çirkinliğini bilebileceğini ileri sürmektedir.

Taftâzânî, Mu'tezile'nin bu argümanına cevap vererek, onu savuşturmaya çalışmaktadır. Buna göre, kesin olarak ifade ve iddia etmenin dayanağı; Şeriatların bu ilkeler ve öğretiler üzerinde yerleşik halde olması (istikrâr) ve duyulur âlemde (fi'ş-şâhid) âdetlerin aynıyla (bi-mislihî) devamlı kalması ve süreklilik arz etmesidir (istimrâr). Dolayısıyla bunun çirkinliği; onun, soyut mücerret aklın hükmüyle (bi-mücerredî hükmi'l-'akl) olduğunun zannedildiği durumda, akıllarda sabit ve yerleşik hale getirilmiştir (merkûz).⁵⁸ Böylece Taftâzânî, aklın, Şeriatların yerleşik hale gelmesi vasıtasıyla dizayn edilip şekillendirildiğini ve görünür âlemde âdetlerin genel olarak aynı şekilde devam etmesinin, bu düzenleme ve dizaynın güvencesi olduğunun altını çizmektedir.

Mu'tezile'ye göre, altıncı olarak, eğer aklî araştırmanın ve düşünmenin (en-nazar) vucûbu ve bu cümleyle vaciplerin ilki aklî olmasaydı, Peygamberleri güç duruma sokmak (ikhâm) ve onları delille susturmak lazım gelirdi. Aklî araştırmanın vucûbu ve Peygamberleri yalanlayanların onları susturmalarına ilişkin bu iki kuvvetli şüphe nedeniyle, Hanefiyye'ye mensup olan bazı Ehl-i Sünnet âlimleri, bazı eşyanın güzelliği ve çirkinliğinin; hem vaciplerin ilkinin vucûbu, Peygamberi tasdik etmenin vucubu ve teselsülü savuşturmak için o Peygamberi yalanlamanın yasaklığı (hürmet) gibi, hem de Allah'a şirk koşmanın ve son derece çirkinlik gösteren bir şeyin O'na nispet edilmesinin; Allah'ı, sıfatlarını, mükemmelliklerini ve bunları, yani Allah'a şirk koşma ve son derece çirkin olan bir şeyi terk etmenin vucubunu bilen kimse üzerine yasak oluşu (hürmet) gibi, Mu'tezile'nin düşüncesinde olduğu gibi akıl kanalıyla kavranan hususlardan olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Her vacibin hasen ve her haramın ise kabîh olduğu hususunda çekişme ve niza yoktur; ancak Hanefiyye âlimleri, Allah üzerine gerekli olan vucub veya yasağa (el-hürmet) kail olmadılar. Onlar, hüsün ve kubha hükmeden (el-hâkim) ve kulların fiillerini yaratan varlığın (el-hâlık), yalnızca yüce Allah olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre, akıl, herhangi bir şeyi vacip kılmaksızın ve doğurmaksızın (tevlîd), bilakis Allah'ın bazısında kesb olmaksızın ve bazısında ise sahîh nazar yoluyla kesb aracılığıyla meydana getirmesiyle, bu esasların ve öğretilerin bazısını bilmek için bir âlettir.⁵⁹

Böylece Taftâzânî, Mu'tezile'nin altıncı argümanına, Hanefiyye mezhebine mensup olan Ehl-i Sünnet uleması üzerinden cevap vermeye çalışmaktadır. Fakat onun, bu noktada kendi görüşünü açık bir dille ortaya koymadığı dikkat çekmektedir. Taftâzânî, Hanefiyye âlimlerinin, aklî incelemenin vucûbunun ve vaciplerin ilkinin aklî olduğunu, Allah üzerine düşen vucub ve yasak fikrini benimsemediklerini, bazı eşyanın güzelliği ve çirkinliğinin akıl aletiyle kavranabilen değerler olduğunu savunduklarını, ama aklın bu değerlerin belirlenmesine karar veren hâkim konumunda olmadığını ileri sürdüklerini vurgulamıştır. Şu kadar var ki bu durum, onun, Hanefiyye usulcülerinden etkilendiğini, ancak değerler alanıyla ilgili sözü edilen hususlarda düşünce olarak onları pek fazla aşamadığını göstermektedir.

⁵⁸ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 293.

⁵⁹ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 293.

5.Eş‘arîlerin (Ehl-i Sünnet’in) ve Taftâzânî’nin Ahlâkî Değerlerin Öznelliğine İlişkin Delilleri

Sa‘duddîn Taftâzânî, Ehl-i Sünnet’in (Eş‘arîlerin) güzellik ve çirkinliğin şer‘î ve itibârî oluşu konusunda Mu‘tezileye karşı geliştirdiği ve sunduğu delilleri detaylarıyla sıralayarak ortaya koyma becerisi göstermiştir. Taftâzânî, İlâhî Öznelcilik (Subjektivizm) anlayışını Ehl-i Sünnet’in delilleriyle açıklamıştır. Bunu yaparken, Ehlî Sünnet’in değerlerin öznelliğine ilişkin birtakım delillerini felsefî enstrümanlar ve mantıksal kavramlarla destekleyerek, ayrıntılı olarak ortaya koymuştur. Böylece Taftâzânî, güzellik ve çirkinliği, ilâhî öznelcilik anlayışı çerçevesinde sem‘î delillerin yanı sıra, aklî delillerle de bazı yönlerden izah etme imkanına kavuşmuştur.

Taftâzânî, Allah’ın, “*Kim yola gelirse, kendisi için gelmiş olur; kim de saparsa, kendi aleyhine sapar. Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü taşımaz. “Biz elçi göndermedikçe, hiç kimseye azap edecek değiliz”* (el-İsrâ sûresi, 17/15) sözünün, naklî (sem‘î) delilden olduğunu ortaya koymuştur. Bu noktada, sadece bu âyeti delil getirdiği görülmektedir. Kimi yönlerin ise aklî delilden addedildiğini belirtmiş ve bunları ayrıntılı olarak ele almıştır.

Taftâzânî’ye göre, ilkin, eğer fiil, zâtı dolayısıyla güzel ya da çirkin olsaydı, güzellik ve çirkinlik değişiklik göstermezdi. Dolayısıyla güzellik ve çirkinlik niteliği her zaman aynı kalırdı. Sözcüleri, had cezası gereği ve ne hak yere adam öldürmek (zulmen) ve terbiye/eğitme (te‘dîben) maksadıyla ve cezalandırmak (ta‘zîben) için dövmek veya bir canı kurtarma ve bir kimsenin ölümüne sebebiyet vermek (ihlâken) bakımından yalan söylemek veya doğru sözlülük durumları gibi. Böylelikle, Taftâzânî, güzellik ve çirkinliğin maksada göre farklılık arz ettiğine dikkat çekmektedir.

Taftâzânî’ye göre, ikinci olarak, eğer husûn ve kubuh zâtı sebebiyle (bi’z-zât) olsaydı, o takdirde, iki (nitelik) bir arada bulunmazdı. Sözcüleri, “*Yarın mutlaka yalan söyleyeceğim*” diyen kimsenin haberlerinde veya yalancı kimsenin kendisi vasıtasıyla konuştuğu bu yalanda olduğu gibi. Çünkü Taftâzânî’ye göre, aynı haberde hem doğruluk hem de yalan söyleme bir araya gelmiştir. Bu da, mantıksal açıdan çelişik bir durum oluşturmaktadır. Dolayısıyla Taftâzânî’ye göre, husûn ve kubuhun, özü (zâtı) gereği böyle olmakla nitelendirmek mümkün değildir. Burada Taftâzânî mantıkta kullanılan mugalata kavramına başvurmakta ve güzellik ve çirkinliğin aynı haberde birlikte bulunduğunu ve bunun, mantıkî kurallar açısından karşıtların bir arada bulunması gibi bir çelişki oluşturduğunu öne sürerek, değerlerin nesnelliliğine ve hakikiliğine karşı çıkmaktadır.

Taftâzânî’ye göre, üçüncü olarak, kul, kendi fiilini tek başına yapan bir özne (istiklâl) değildir. Mu‘tezile’ye göre ise, Allah’tan övgü de, yergi de, ancak kulun kendisini bağımsız olarak (istiklâl) yaptığı fiile göre olur ve dolayısıyla övgü ve yergi bu fiile göre hak edilir.

Taftâzânî’ye göre, burada Mu‘tezile bir delillendirme ameliyesine başvurmuştur. Şöyle ki, eğer husûn ve kubuh hakikî olsa; ademî olan hem husûn hem de kubuh olmayanı gerektirmelerinden ötürü, subûtî olsa, fiilin ikisiyle birden nitelenmesinden, mananın mana ile kâim olması, daha doğrusu mevcûdun madûmla kâim olması sonucu lâzım gelir; çünkü husûn ve kubuh, sevk edici (ed-dâ‘î) ve alıkoyucu (es-sârif) birer dürtü ve itkiler oldukları için fiilden daha önce gelir ve ayrıca fiiller, zâtı sebebiyle (bi’z-zât) veya itibarîlikle (bi’l-i‘tibâr) husûn ve kubuh bakımından değişiklik gösterdiği zaman, hükümlerin meşruluğu ve helal ile haramın tespiti ve tayini hususunda Allah’ın seçimi (ihtiyâr) geçersiz olur. Oysa Taftâzânî’ye göre böyle bir delillendirme ameliyesi (el-istidlal) zayıf kabul edilmektedir.⁶⁰

Taftâzânî, Eş‘arîliğe mensup arkadaşlarının (ashâbı) birtakım yönlere tutunduklarını beyan etmektedir. Bu yönlerin bazıları, husûn ve kubuhun, ne fiilin zâtı ne de fiildeki cihetler ve itibârlar (bakış açıları) dolayısıyla olduğuna delâlet eder. Bu yönlerin bazıları da, husûn ve

⁶⁰ et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, c. IV, s. 284.

kubhun, özellikle fiilin zâtı dolayısıyla olmadığına delâlet eder.⁶¹ Burada Taftâzânî, hasımlarının değerlerin nesnelîği ve hakîkî oluşuna yönelik ahlâk anlayışının temellerini, kullandığı bir takım argümanlarla çürütmeye yoluna gitmektedir.

Taftâzânî'ye göre, ilkin, eğer fiil, aklen güzel ya da çirkin olsaydı; Mu'tezile'nin, tövbe etmeden öldüğü takdirde, azap edilmeyi hak eden kimsenin azaba uğratılmasının (ta'zîb) vucûbu hakkındaki esaslarına binâen, vâcibi terk eden ve haramı işleyen kimsenin, ister şeriat varid olsun, isterse olmasın, azaba uğratılması ve çarptırılması lazım gelirdi. Oysa böyle bir gereklilik, Yüce Allah'ın, "*Biz elçi göndermedikçe, hiç kimseye azap edecek değiliz*" (el-İsrâ sûresi, 17/15) sözünden dolayı geçersiz (bâtıl)dir.⁶²

Taftâzânî'ye göre, ikinci olarak, eğer husûn ve kubuh akıl aracılığıyla belirlenmiş olsaydı, kulların fiillerinden herhangi bir şey, aklen ne hasen ne de kabîh olurdu. Çünkü Mu'tezilîlerin itiraf ve kabulüne göre ise, şart ve cevap cümlesinde lazım gelen cevap (el-lâzım) bâtıldır. Gereklilik (el-lüzûm) yönünün izahı ise; kulun fiilinin, ya ıztırârî ya da ittifâkî (tesâdüfî) olmasıdır. O halde bu ıztırârî ve ittifâkî fiilden herhangi bir şey, aklen ne hasen ne de kabîh olarak vasıflandırılır.⁶³

Büyük olan özneye gelince, bu ittifâk ile olur. Küçük olan özne ise, imkanı olsa bile, kulun, terk etmesi mümkün (temekkün) olmaması halinde, bunun gerçekleşmesidir; çünkü eğer fiil, bir müreccihe dayanmazsa, bilakis bir durumun (emr) yenilenmesi olmaksızın, bazen o kuldandan sadır olsa ve bazen de ondan sadır olmazsa, müreccihsiz bir tercihe götürmesine göre ittifâkî olur. Oysa bunda Yaratıcı'yı isbât etme kapısının kapatılması söz konusudur. Eğer bu fiil, kuldandan olan bir müreccihe dayanırsa, kelim o müreccihe döner ve böylece diziler sonsuzca geriye doğru gider (teselsül). Eğer o, kuldandan olan müreccih olmaz, dolayısıyla da fiil, onunla zorunlu olmaz, aksine, sudur olmamakla birlikte, sudur doğru/mümkün olursa (sahha), kısır döngü tekrarlanır ve sakıncalı bir durum (el-mahzûr) lazım gelir; eğer imkan zorunlu (vâcib) hale gelirse, fiil ıztırârî ve kul mecbur olur.⁶⁴ Sonuçta, Taftâzânî'ye göre, eğer müreccih Allah değil de, kul olursa, teselsül meydana gelir. Eğer müreccih Allah olursa, imkan zorunluğunda dönüşür ve kulun fiili ıztırârî olarak meydana gelmiş olur.

Taftâzânî'ye göre, Eş'arîlerin, müreccihin; tercih ve tahsis etmek, kendi şanıdan ve karakterinden olan "irade" olduğu savına⁶⁵ itiraz edilmiştir. Ebû'l-Hüseyn hariç Eş'arîlere göre, fiilin bu müreccihle birlikte sudûru, vucûb yoluyla değil de, imkân (sıhhat) yoluyla olur.

Eğer bu müreccih kabul edilirse, ihtiyarla zorunluluk (el-vucûb) ihtiyara tezat teşkil etmez ve güzelliğe (el-hüsn) ve teklifin sıhhatine aykırılık oluşturan (münafî) ıztırârî da gerektirmez. Taftâzânî'ye göre ise, bu iddiaya; bu müreccihin, kuldandan olmayan bir müreccihe varması ve ulaşmasının gerekliliğinin (lüzûm), delille sâbit olmuş olduğu hususu ile cevap verilmiştir. Fiil, bu müreccihle birlikte zorunlu olur ve kulun bu fiili gerçekleştirmede bağımsız oluşu geçersiz olur. O halde buna benzer bir fiil, ne güzel ne de çirkin olur ve Mu'tezile'ye göre, zaten bu fiili teklif etmek doğru olmaz (sahha). Bu bağımsızlığın, zarûret mukabilinde bağımsızlık (el-istiklâl) olduğu ve Yaratıcının fiiliyle çelişik (menkûz) olduğu hususuyla itiraz edilmesine gelince, Taftâzânî, hasmın, bu itirazın cevabını bilmiş olduğunu söylemektedir.⁶⁶

Eş'arîlere göre, insan fiili, ihtiyârî ve irâdî değil, ıstırârî ve cebrîdir. Zira insanların cüz'î iradeleri de küllî iradeleri de, Allah tarafından yaratılmıştır. Irâde-i cüz'iyenin mahlûk olduğu kabul edilmeyecek olursa, Eş'arîler buna cevaben şunu ortaya koyarlar: İnsanı fiil ve harekete sevk eden, irade-i cüz'iyenin fiillere taalluk etmesini sağlayan bâis, dâiye ve âmil (istek ve arzular) dediğimiz şeyler mahlûktur. Bunların mahluk olmadıkları söylenemez. Zira bu takdirde

⁶¹ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 284.

⁶² et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, ss. 284-285.

⁶³ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 285.

⁶⁴ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 285.

⁶⁵ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 274.

⁶⁶ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 285.

devr ve teselsül lazım gelir. Netice itibariyle insan fiili ıztırârî ve cebrî olmaktan kurtulamaz. ıztırârî ve cebrî fiillerde ise güzellik ve çirkinlik düşünülemez. Bununla beraber Eş‘arîler, güzellik ve çirkinliğin esasta ve gerçekte var olmayıp, izâfî bir şey olduğunu söylemekle beraber, âdetlerin cereyan tarzına göre halk arasında güzellik ve çirkinlik şeklinde ortaya çıkan ve söylenen kavramları, aklın idrâk edeceğini inkâr etmezler. Eş‘arîler, ancak Allah’a nispetle medh ve sevabı veya zemm ve cezayı hak etmek manasına gelen güzelliği akıl idrâk edemez, diyorlar ve bunu inkâr ediyorlar.⁶⁷

Taftâzânî’ye göre, üçüncü olarak, eğer yalânın çirkinliği zatı dolayısıyla olsaydı, bu çirkinlik, hiçbir surette zorunlu olarak o yalândan ayrılamazdı (tehallüf). Oysa lazım gelen sonuç b3atıldır. *Şöyle ki: Bir Peygamberi öldürülmekten (el-ihlâk) kurtarmak maksadıyla yalân söylemek icap ettiği (te‘ayyene) zaman, kesinlikle vâcip ve güzel eylem olur. Aynı şekilde had cezası gereği ve zulmen/ne hak yere adam öldürme (el-katl) ve vurma (ed-darb) gibi, her fiil, bazen zorunlu (vâcip) olur, bazen de haram olur (muharrem).*⁶⁸ Bu noktada Taftâzânî, pratik yaşamda müşahede ettiği had gereği ve zulmen adam öldürme ve dövme örneklerini kullanarak, Mu‘tezilî hasımlarının benimsediği fiillerin özsel olarak nesnel ve hakikî bir değer taşıdığı anlayışına karşı çıkmakta ve değerlerin göreceli bir mahiyet arz ettiği iddiasını ısrarla savunmaktadır.

Bu görüşe, Mu‘tezile tarafından yalânın, yukarıda sözü edilen sûrette çirkinlik vasfı üzere hiç değişmeden kalmayı sürdürdüğü/bakî kaldığı savıyla itiraz edilmiştir; ancak Peygamberi kurtarmayı terk etmek, o yalândan daha kötü olduğunda, daha büyük kabîhi işlemekten kaçınmak ve kurtulmak (tahallusan) için iki kabîhten daha küçüğünü işlemek (irtikâb) lâzım gelir. Böylece hasen vâcip olan şey, yalân söylemek değil, Peygamberi zor durumdan kurtarmaktır. Oysa bu, Mu‘tezilîlerin, ima yoluyla (bi’t-ta‘rîz) Peygamberi kurtarma imkanının bulunmadığını (‘ademi’l-imekân) kabul ettikleri takdirde, böyledir, aksi halde ima yollu sunularda (el-me‘ârîz) yalândan kaçış genişliği ve imkanı vardır.⁶⁹ (s. 286)

Mu‘tezile ‘ye göre, yalân her zaman, her halükarda mutlak surette yalândır. Ancak gerektiğinde, Peygamberi içinde bulunduğu zorluktan kurtarmayı terk etmek daha büyük bir çirkinliktir. Çünkü böylesi bir durumda, en çirkinini işlemekten kaçınmak için, iki çirkinden daha küçüğünü işlemek gerekir. Ama yine de, Mu‘tezilî ahlâk düşüncesinde doğru olanı, yalân söylemek değil, güzel olan peygamberi kurtarmaktır. İşte bu, Mu‘tezile’nin, ima yollu Peygamberin kurtarılma imkanının bulunmayışını kabul ettiğinde, böyle olur. Yoksa, ima yollu sunularda ya da maruz kalınan durumlarda yalândan kaçınma imkanı vardır. Peygamberin kurtarılması söz konusu olsa bile, yalân, her zaman yalân olacağından, bu kurtarma eylemine yönelik yalân söyleme de, haddi zatında çirkin olacaktır.

Taftâzânî, Mu‘tezile’nin bu itirazına cevap verme gereği duymuştur. Çünkü ona göre, *bu yalân; vacib kurtarmaya ileten bir sebep ve yol/çare olarak gerekli olunca, vacib ve dolayısıyla hasen olur. Savaşma/öldürme ve onun had cezası gereği vurma olan sonucuna gelince, ikisinin durumu zahirdir.*

Taftâzânî’ye göre, dördüncü olarak, eğer husün ve kubuh nitelikleri özsel (zâtî) olsaydı, “Yarın mutlaka yalân söyleyeceğim” diye söyleyen kimsenin haber vermesinde, birbirine zıt iki şeyin (el-mütenâfiyeyn) bir araya gelmesi lazım gelirdi. Çünkü bu haber, ya doğru olur, dolayısıyla onun doğruluğundan dolayı, güzelliği ve yarın yalânı gerekli kılmasından (istilzâm) dolayı da çirkinliği lazım gelir ya da bu haber yalân olur, dolayısıyla yalânından ötürü onun çirkinliği ve yarın yalânı terk etmeyi gerekli kılmasından ötürü onun güzelliği lazım gelir. Bazen yarını, yalân olarak haber vermede iki zıt şeyin bir arada bulunması sabit (takarrür) olur; çünkü bu haber verme, onun yalânından ötürü kabîhtir ve ilk konuşmanın doğruluğunu gerekli kılmasından ötürü de hasendir veya çünkü bu haber verme, güzeldir ve dolayısıyla çirkinlik,

⁶⁷ et-Taftâzânî, *Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi (Şerhu’l-Akâid)*, ss. 207-208 (Dipnot).

⁶⁸ et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsid*, c. IV, s. 285.

⁶⁹ et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsid*, c. IV, s. 286.

yalan sebebiyle zâtî olmaz ya da bu haber verme kabîhtir ve dolayısıyla o yalanı terk etme; onun, kabîh olan ilk konuşmanın yalanını gerekli kılmasıyla birlikte, güzel olur. Gerekli kılmanın (el-istilzâm) dayanağı; yarınki haber vermenin, bu aynı konuşmaya inhisar edilerek sınırlandırılmasıdır. Bazen (iki zıt şeyin bir araya gelmesi) bu haber verme, ya doğru ya da yalan olmasıyla sâbit olur (takarrur). Hangisi olursa olsun, o haberde güzellik ve çirkinliğin bir arada bulunması lazım gelir. Taftâzânî'ye göre, hepsinin dayanağı; hasenin gerektirdiğinin (melzûm) hasen ve çirkinin gerektirdiğinin (melzûm) çirkin olması ve dolayısıyla her güzelin veya çirkinin zâtî olmasıdır. Doğruluk ve yalan, aynı konuşmada bir araya gelecek, dolayısıyla husûn ve kubuh bir arada bulunacak şekilde şüphe duyulduğunu anlatmak ve açıklamak (takrîr) mümkün olur.

Taftâzânî, teolojik ahlâk sisteminde hüsûn ve kubhun, ancak vahiy yoluyla bilinebileceğini savunan Eş'ârî anlayışı benimsemiştir, Sadruşşerîa'nın et-Tavdîh'te Mâturîdî anlayışını temellendirmek üzere ortaya koyduğu dört mukaddimeyi, bu esere kaleme aldığı et-Telvîh adlı hâşiyede geniş biçimde eleştirmiş, daha sonra bu tartışma çerçevesinde önemli bir literatür oluşmuştur. Şerhu'l-Makâsîd'da zikrettiği aynı meselede Eş'ârî anlayışını müdafaada delil olarak kullanılan bir yanılmaca (mağlata) sonraki dönemlerde âlimlerin dikkatini çekmiştir.⁷⁰ Bu yanılmaca, zat bakımından birbiriyle çelişen iki şeyin bir şeyde birleşebileceğini göstermek suretiyle aklen iyi ve kötünün zâtî olduğu anlayışını reddetmek üzere Eş'ârîler tarafından ortaya konmuştur. Buna göre, bir kimse, "*Yarın yalan söyleyeceğim*" diye söylese, bu sözün doğru ise, doğruluğundan dolayı iyi, yalan söylemeyi gerektirdiği için kötü olması, eğer yalansa, yalan olduğu için kötü, yarın yalan söylememeyi gerektireceği için iyi gerekir. "*Şimdi söyleyeceğim söz doğru değildir*" cümlesi için de benzer bir durum bahis konusudur. Bunun çözümünde büyük âlimlerin şaşkınlığa düştüğünü belirten Taftâzânî, muhtemelen ünlü cebir âlimi Hârizmî'nin irrasyonel sayılar için kullandığı "sağır kök" (cezrû'l-asamm) tabirinden esinlenerek, buna sağır kök yanılmacası" adını vermiştir. Problemin çözümü konusunda söylenen sözleri araştırdığını ve tatmin edici bir açıklama bulamadığını belirten Taftâzânî, "*Bu meselede bence doğru olan, söz söylemeyi bırakıp, problemin çözümsüzlüğünü itiraf etmektir*", diye söyler. Ancak âlimler, çözüm önerileri getirmeyi sürdürmüşlerdir. Bu âlimler arasında Hocazâde Muslihuddîn Efendi, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Mîr Sadreddin Muhammed eş-Şîrâzî, Devvânî, Muslihuddîn-i Lârî ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî sayılabilir.⁷¹

Taftâzânî'ye göre, beşinci olarak, eğer fiil, zatı sebebiyle hasen ya da kabîh olsaydı, arazın arazla kaim oluşu lazım gelirdi ki, o da zaten hasmın itirafıyla da bâtıldır. Gereklilik (lüzum) yönünün izahına bakıldığında, meselâ, fiilin güzelliği, o fiilin üzerine ilave ve artı bir durumdur (emrun zâid); çünkü bazen fiil kavranabilir (akl) ve bazen de onun güzelliği veya çirkinliği kavranamaz. Bununla birlikte bu ilave durum, zatıyla kaim olmayan vucûdîdir. İşte

⁷⁰İslâm mantıkçıları muğâlatayı, burhan, cedel, hitâbet ve şiirden sonra beş sanatın sonuncusu olarak ele almış ve onu en değersiz kıyas olarak tanıtmışlardır. Bu değersizlik, muğâlata şeklinde kurulan kıyasın, ilk bakışta gerçek kıyasmış gibi gözükse de, aslında biçim ya da içerik yahut hem içerik hem de içerik bakımından bozuk ve aldatıcı oluşundan ileri gelmektedir. İslâm mantıkçıları safsatayı, genelde akıl yürütmenin formel çıkarım kalıplarına uygun düşen, ama aslında doğru olmayan ve vehme dayalı öncüllerden kurulup, aldatma kastını taşımayan bir delil olarak tanıtmışlardır. Muğalatada aldatma niyeti bulunur. Hasımı sıkıntıya sokmak, ona bir nevi tuzak kurmak gayesini güden kıyas muğalatadır. Yani muğalata iradidir ve kasta ilişkin bir aldatmacadır. Safsata, delil getirenin, delildeki bozukluğu bile bile ve ona muttali ola ola delilini savunmayı sürdürmesi anında muğalataya dönüşür. Vehmiyyât, kuruntu ile verilen hükümlerdir. Gerçekte olmayan bir şeyi varmış gibi kabul etmektir. Duyulabilen şeylere dayanılarak duyulmazlar hakkında verilen hükümler böyledir. Vehme dayalı öncülde vehim, ma'kûla, mahsusa benzer şekilde hükmetmektir. Yani vehim, akıl ile hükmedilen şeylere, duyulanabilir şeylere benzer şekilde karar emektir. Bu şekilde verilen vehmî hükümler, nerdeyse evveliyât türünden hükümlere benzer. Meselâ, idrak edilen cisimlere kıyasla, her varlık mekân kaplar, hükmü böyledir. Safsata, vehmiyyattan yapılan kıyastır. Yanlış olduğu bilinirse, buna muğalata denir. Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1982, ss. 187-189; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2010, ss. 245-252.

⁷¹ Bkz. Şükrü Özen, "Teffâzânî" md., *DİA*, İstanbul 2011, (ss. 299-308).

bu, arazın manasıdır. İşte araz olmak vasfına haiz bulunmak böyle bir şeydir. Zatıyla kaim olmama hususuna gelince, bunun manası açıktır. Vucûd ise, onun zıddı (nakîz), hasen olmayandır ki, o da selbtir. Bu vucûd, selb olmadığı zaman, mevcut bir mahalli gerekli kılar, dolayısıyla madûmun hasen olmadığı tasdik ve kabul edilmez ki, bu da zorunlulukla (bi'z-zarûra) batıldır. İki zıt şeyden biri selb olduğu zaman, diğeri ise, iki zıddın imkansızlığının zarûreti ile vucûdî olur. Bundan sonra o, aynı şekilde, arazın arazla kaim oluşunu gerekli kılan (ilzam) bir araz olan fiilin sıfatıdır. İmkânsızlık ve gayr-ı imkânsızlık gibi iki zıt şeyin ademî olabileceği ve selb biçiminin, nefy harfindeki şeyin en anlamlısı (e'nâ) olduğu hususuyla, Onun ma'dûm üzere doğruluğundan, bazısının vucûdî, bazısının da ademî olan ferdleri onaylayan (tasdik) küllî bir mefhûm olması imkânından (cevâz) dolayı, sırf selb (mahdan selben) olması lazım gelmez; vacip ve imkânsıza (el-mümteni') uygun olan mümkün (el-emken) gibi... ve fiilin imkanıyla çelişik (menkûz) olduğu hususuyla itiraz edildi. O, bu hususta delil icrasıyla birlikte onun için zâtîdir, ancak onlar (Mu'tezilîler), arazın arazla kaim oluşunun gerekliliğinden dolayı, fiilin, şer'î hasenle vasıflandırılmayacağını gerektirmesiyle delili iptal etmemişlerdir (nakz); çünkü iyice araştırıldığında (et-tahkîk) şer'î hasen, araz değil, kadîm ve fiile mütealliktir, onun sıfatı değildir.⁷²

Taftâzânî'ye göre, beşinci olarak, eğer fiil, zatı sebebiyle hasen ya da kabîh olsaydı, arazın arazla kaim oluşu lazım gelirdi ki, o da zaten hasmın itirafıyla da bâtıldır. Gereklilik (lüzûm) yönünün izahına bakıldığında, meselâ, fiilin güzelliği, o fiilin üzerine ilave ve artı bir durumdur (emrun zâid); çünkü bazen fiil kavranabilir (akl) ve bazen de onun güzelliği veya çirkinliği kavranamaz. Bununla birlikte bu ilave durum, zatıyla kâim olmayan vucûdîdir. Arazın manası, işte budur. İşte araz olmak böyle bir şeydir. Zatıyla kaim olmama durumuna gelince, bunun manası açıktır. Vucûd ise, onun zıddı (nakîz), hasen olmayandır ki, o da selbtir; Bu vucûd, selb olmadığı zaman, mevcut bir mahalli gerekli kılar, dolayısıyla madûmun hasen olmadığı tasdik ve kabul edilmez ki, bu da zorunlulukla (bi'z-zarûra) batıldır. İki zıddan biri selb olduğu zaman, diğeri ise, iki zıddın/karşıtların imkansızlığının zarûretine binaen vucûdî olur. Bundan sonra vucûdî olan, aynı şekilde, arazın arazla kaim oluşunu gerekli kılan (ilzam) bir araz olan bir fiilin sıfatıdır. Bu görüşe; evvelâ, imkânsızlık ve imkânsızlık olmama durumu gibi iki zıddın iki ademî olabileceği hususu ile ve ikinci olarak selb biçimi, yani başında nefy harfi bulunan kavramla itiraz edilmiştir. Çünkü nefy harfinin kavramın başında bulunmasından, yokluğun, salt olumsuzluk (selben) oluşunun doğruluğu sonucu çıkmaz. Çünkü böyle bir kavramın; vacip ve imkansız (mümteni') doğrulayan bir imkan gibi, bir kısmının vucûdî, bir kısmının da ademî olduğunu onaylayan tümel bir kavram olması mümkündür. Onun ma'dûm üzere doğruluğundan, bazısının vucûdî, bazısının da ademî olan ferdleri onaylayan (tasdik) küllî bir mefhûm olması imkânından (cevâz) dolayı, sırf selb (mahdan selben) olması lazım gelmez; vacip ve imkânsıza (el-mümteni') uygun olan mümkün (el-emken) gibi... Ayrıca üçüncü olarak, bunun, fiilin imkanıyla çelişik (menkûz) olduğu hususuyla itiraz edilmiştir. Delil ile isbat edildiği üzere, bu fiil için zâtî bir durumdur. Nitekim Mu'tezilîler de, arazın arazla kaim olmasının gerekliliği nedeniyle, fiilin şer'î husûn ile nitelenmesini gerektiren kanıtı geçersiz saymışlardır. Çünkü şer'î husûn, tahkik edildiğinde, onun araz değil, kadîm olduğu ortaya çıkar; dahası şer'î husûn fiile müteallik olup, onun bir sıfatı değildir. O, bu hususta delil icrasıyla birlikte onun için zâtîdir, ancak onlar, arazın arazla kaim oluşunun gerekliliğinden dolayı, fiilin, şer'î hasenle vasıflandırılmayacağını gerektirmesiyle delili iptal etmemişlerdir (nakz); çünkü iyice araştırıldığında/tahkik edildiğinde (et-tahkîk) şer'î hasen, araz değil, kadîmdir, fiile mütealliktir, onun sıfatı değildir.⁷³

Taftâzânî'ye göre altıncı olarak, eğer fiil, zatından ötürü veya sıfatları ve cihetleri sebebiyle hasen veya kabîh olsaydı, Yüce Allah, hüküm hususunda muhtâr olmazdı. Lazım gelen şey ise icmâ ile bâtıldır. Gereklilik (lüzûm) yönünün izahına gelince, fiil hakkında bir hükmün

⁷² et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 288.

⁷³ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 288.

olması gerekli ve kaçınılmazdır. Ma'kûl olan şeyin aksine olarak hüküm, Allah'tan sudûru doğru olmayan kabîhtir; aksine O'nun; kendisini terk etmek doğru olmayacak şekilde, ağır basan (er-râcih) makûlle hükmetmesi (te'ayyün) gerekir. Oysa bunda ihtiyârı nefyetmek vardır.⁷⁴

Allah, hikmetten alıkoyan itki (sârif) nedeniyle kabîhi yapmasa bile, fakat kabîhi yapma imkânı bulunmakla (temmekkûn) birlikte, ona kudretli olduğu esasıyla buna itiraz edilmiştir. Eğer bu kabul edilirse, hikmeti alıkoyan itki (sârif) nedeniyle imkânsızlık (el-ımtinâ'), Mu'tezile'ye göre hükmün kadîm olmasına bağlı olarak ihtiyârı nefyetmez. Öyleyse o hüküm ihtiyârla nasıl olur? Böylesi bir durumda çok nadiren, gerekliliğin (el-ilzâm) kastedilmesi veya murad edilmesi, bu hükmü fiillere müteallik kılar.⁷⁵

Taftâzânî'ye göre, yedinci olarak, fiilin çirkinliği veya güzelliği, ondan alıkoyan bir itki (sârif) veya ona sevk eden bir dürtü (dâ'iyen) olduğu zaman, bu fiilden daha önce gelir (sâbi-kan). Böylece mevcudun madûmla kaim olması lazım gelir. Tafâzânî'ye göre, bu argümana, gerçekte (fi't-tahkîk) alıkoyan itki ve sevk eden dürtünün; fiilin, husule geldiğinde, kubuh veya husûnla nitelenmesini bilmek olduğu hususuyla itirazda bulunulmuştur.⁷⁶

6. Taftâzânî'nin Ahlâk Düşüncesinde Hazcılık ve Faydacılık Ekseninde Mutluluk

İnsan eylemlerinin son ereği olarak mutluluğu gören anlayışlara genel olarak "Eudaimonism" denir Bütün Antikçağ etik'i Eudaimonist karakterlidir. Bunu Demokritos'a kadar geri götürebiliriz. Demokritos Eudaimonism'in babası sayılır. Yunan Aydınlanmasında -Sofistlerde-, Sokrates'te, Sokrates'ten sonraki okullarda etik hep eudaimonist karakterli kalmıştır. XVIII. yüzyıl Aydınlanması'nda da aynı karakteri buluruz. Eudaimonism, bütün felsefe tarihi boyunca çeşitli biçimlerde ortaya çıkmıştır. Ancak bu mutluluğa nasıl erişilebileceğinde yollar ayrılmıştır. Bazen bu mutçuluk (eudaimonism) bazen hazcılık (Hedonism) biçimine girmektedir. Haz (hedone) biricik iyi olandır; hayatın amacı da en yüksek hazza erişmektir; en yüksek haz da en yoğun hazdır. Epikuros'ta ise en yüksek haz en yoğun olan değil, sürekli olan, bütün yaşam boyunca sürebilecek olan hazdır; ruhun sarsılmazlığı olan mutluluk en yüksek değerdir. Stoa felsefesinde de mutluluk erdemle özdeştir, burada hedonism ortadan kalkar. Haz bir duygulanımdır, duygulanımlar ise, insanda olan, insanı köleleştiren yenilmesi gereken şeylerdir. Mutluluk kendine egemen olmada ortaya çıkar. Hıristiyanlık da, Müslümanlık da Eudaimonism'in dışında değildir. Öte dünyaya inanç bunu kendisiyle beraber getirir: Bir öteki dünya mutluluğu.⁷⁷

Antikçağ öğretilerinde olduğu gibi, yararçı öğretilerde de kalkış noktası, yine insan doğasıdır; insanın ahlâkî yaşamını doğal yaşamının bir uzantısı kabul etmektir. Yararçı öğretiler, kendi doğalcı tutumları doğrultusunda tüm ahlâk ilkelerinin, tüm değerlerin temelinde psikik etmenlerin yattığını öne sürerler. Buna göre, Antikçağın mutlulukçu öğretilerinde olduğu gibi, bu öğretilerde de tüm insanların kendi mutluluklarının peşinde koştukları kabul edilir. Bununla birlikte, yararçı öğretileri Antikçağın öğretilerinden ayıran bir yön de vardır. Antikçağın mutlulukçu öğretileri bireyci olmaktan da öteye, benci (egoist) öğretilerdir; tek kişinin mutluluğuna odaklanırlar. Buna karşılık yararçı öğretilerin önemli bir kısmında tek kişinin kendi başına mutluluğa erişemeyeceği; tek kişinin mutluluğunun toplum içinde ve toplumsal yarar çerçevesinde gerçekleşebileceği düşünülür. Hatta bu yararçı öğretiler, bireyci olma adına Antikçağ öğretilerinden daha fazla layık oldukları gibi, yarar kavramını toplumsallık zemininde düşünmüş olmaları bakımından, hem bireyci hem de toplumcu yönleri birlikte içerirler.⁷⁸ Samuel Butler'a

⁷⁴ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 288.

⁷⁵ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 288.

⁷⁶ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 289.

⁷⁷ Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri: I. Mutluluk Ahlakı, II. Kant'ın Ahlak Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 21.

⁷⁸Doğan Özlem, *Etik: Ahlâk Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 70.

göre, insan doğuştan gelen bir kendini sevme eğilim ve ilgisi yanında, yine doğuştan gelen bir türdeşlerinin/hemcinslerinin iyiliğini isteme eğilimi ve ilgisi vardır. Burler'a göre, bu iki eğilim ve ilgi, insanın ahlâkî yönünü teşkil eden dayanaklardır. Çünkü insanın tüm ahlâkî eylemlerini bu iki eğilim ve ilgi, yanı anda etkili olmak suretiyle yönlendirirler. Bir başka deyişle, bu iki eğilim ve ilgiden bağımsız bir insan eylemi düşünülemez. Başkalarına yönelik olmadığını, salt kendimize yönelik olduğunu düşündüğümüz, öyle sandığımız eylemlerde bile bu iki eğilim ve ilgi etkilidir. Bu demektir ki, kendi iyiliğimizi istemek de, başkalarının iyiliğini istemekle eğilim ve ilgi olarak aynıdır. Kendini sevme eğilimi ver ilgisi, tek kişinin mutluluğunu o kişinin yaşamı için tek erek kılarken; türdeşlerinin iyiliğini isteme eğilimi, ilgisi, aynı ereği tüm topluma yayılmış; tüm toplum için gerekli bir erek, “en yüksek iyi” yapmak ister. Öyle ki eylemlerimiz tüm toplumun iyiliğini de gözeten eylemler oldukları sürece, tek kişi açısından da yararlı olabilirler. Daha sonra Hucheson'ın, Butler'ın bu düşüncelerini, çok sayıda insanın en büyük oranda mutluluğu formülü altında topladığı görülmektedir. Ondan sonra Bentham, Hucheson'un bu formülünden hareket ederek, bir “toplumsal yarar etiği” geliştirmeye çalışmıştır.⁷⁹

İslam ahlâk sistemi, Kur'an'ın Allah anlayışı ve ölümden sonraki hesap günü fikrine dayalı bir ahlâkî hayat geliştiren din üzerine müessistir. Muhakkak ki İslami manadaki böyle bir ahlâk sistemi aynı zamanda mutluluğu netice verir (er-Ra'd sûresi, 13/28). Fakat burada vurgulanan mutluluk, dünyevî mutluluk değildir. Aristoteles'in aksine, İslâmî manada mutluluk, ancak ebedî hayatta mümkündür ve sabırla alakalıdır (el-Fecr sûresi, 89/27-30). Zaten İslam ahlâkının en önemli özelliğidir ki, ahlâkî bir görev aynı zamanda dinî bir sorumluluktur. İslami manada din ve ahlâk örtüşmektedir (el-Beyyine sûresi, 98/5-8). Hiç kuşkusuz İslâm müntesiplerinden miskin bir dünyevî hayat sürdürmelerini istememektedir. Onun kastettiği mana, her ne kadar gerçek saâdet ileriki hayatta/ebedî hayatta olmakla beraber, bu kavramın genel kapsamında hem âhiret hayatı hem de dünya hayatı (dâreyn) saadeti bulunmaktadır. Bu itibarla, İslâm ahlâkındaki en önemli nokta, onun vahiy boyutudur. Bu anlamda aklın kendi başına insanoğlunun pratik yaşamında daha etkili ve daha yönlendirici bir ahlâk kanunu ortaya koymasına için yeterli olmayacağı ileri sürülebilir.⁸⁰

İslam öncesi döneme baktığımızda, Sokrates, Platon ve Aristoteles üçlüsünün ahlâk kuramlarında vurgulanan öğenin hep “mutluluk (eudaimonism)” olduğuna tanık olmaktayız. Zaten Antik Çağ'daki ahlâk anlayışlarında “en yüksek iyi” diye de nitelendirilen mutluluk amaç edinilmiş; bu amaca ileten bütün araç değerler iyi olarak görülmüştür. Mutluluk ahlâkının temelinde ise, genellikle hazcılık, faydacılık ve erdemlilik yatar. Bu bağlamda Ortadoğu kültüründe hem İslâm öncesi dönemde, hem de Ortaçağ İslâm dünyasında yaygın bir biçimde benimsenmiş ahlâk anlayışının da, aslında “mutluluk” eksenine oturtulmuş olduğunu sezmek mümkün değildir.⁸¹ Ortaçağ İslâm dünyasında ahlak anlayışları ve arada Eş'arîlerin değer kuramları teleolojik (gayeci) bir karakter arz ederler. Burada hem iyi değerlerinin gereğini yine getirerek hem de kötü değerlerin sonuçlarından içtinap ederek mutluluğa, yani en büyük iyiye ulaşmak amaçlanır.

Dünya, insanın şahsî hedefi ve burada şimdi olan hayat anlamındaki dünya, bu dünya değildir. Aksine birçok kimseyi daha yüce ve istikbale ait gayeler uğruna çoğu zaman peşinden koşturacak kadar cazip görünen alçak değerler ve düşük hedeflerdir. (er-Ra'd Sûresi, 13/17). âyetinde anlatılan köpük dünyayı, bereketli kalıcı toprak ise ahireti temsil etmektedir. Mekkeli tüccarların, bu hayatın yüksek gayelerini terk etme uğruna para kazanmaktaki maharetleri de eleştirilmektedir: “Dünya hayatından sadece dış yüzünü bilirler, ahiretten, yani dünya hayatının

⁷⁹ Özlem, *Etik: Ahlâk Felsefesi*, s. 71.

⁸⁰ Alparslan Açıkgenç, (Muhammad Zainiy Uthman, “Ethics and Happiness in Islam” adlı bildiri müzakere), *Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, ss. 264-265

⁸¹ Mutluluk ahlâkı konusunda bkz. Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, s. 12.

asıl yüksek gayelerinden ise tamamen habersizdirler.” (er-Rûm sûresi, 30/7).⁸² Allah, dilediğine rızkı açar ve kılar. Dünya hayatıyla sevindiler. Oysa âhiretin yanında dünya hayatı, bir geçimden ibarettir (er-Ra‘d Sûresi, 13/26). İnsanlar şu yakın hayatı yeğliyorlar, oysa âhiret daha iyi ve daha kalıcıdır (el-A‘lâ Sûresi, 87/16-17). İnsanlara verilen her şey, dünya hayatının geçimi ve süsüdür. Allah yanında olan ise daha hayırlı ve daha kalıcıdır [el-Kasas Sûresi, 28/60]. İnsanlara verilen şeyler, dünya hayatının geçimi (fe-metâ‘u‘l-hayâti‘t-dünyâ)dir. İnanıp Rablerine dayananlar için Allah’ın yanında bulunan ödül ise, daha hayırlı (hayrun) ve daha kalıcı (ebkâ)dır (eş-Şûrâ Suresi, 42/36). Dolayısıyla, insanoğlu için gerçek mutluluğun öte dünyada kazanılacağı hususu vurgulanmaktadır.

Taftâzânî, Ehl-i Sünnet âlimleri gibi mutluluk ekseninde bir ahlak kurâmı geliştirmiştir. Onun mutluluk ekseninde ahlak anlayışı, gayecilik ve duyguculuk unsurlarından hareket etmektedir. Fakat ahlâk sisteminde, müstakil olarak mutluluk mevzusunu ele almamış ve değişik yerlerde bu mevzuya temas etmiştir. Bunun temelinde hazcılık ve faydacılık öğeleri yatmaktadır. Bu bağlamda, ahlâk sisteminde, özellikle duyumlama (hiss), lezzet, tezzüz, iltizâz, sürür (sevinç), elem, nef‘, menfaat, maslahat/salah, zarar, mefsedet, mazarrat gibi değer içerikli kavramlara yer verdiği dikkat çekmektedir. Bir başka anlatımla, onun mutluluk ahlâk anlayışında sevinç-keder, haz-elem, maslahat-mefsedet ve amaçsallık ve aykırılık ilişkilerinin önemli bir rol oynadığını söylememiz mümkündür. Şu halde Taftâzânî, mutluluğu geniş ölçekte bütüncül olarak açıklayıp ortaya koymaktadır; çünkü bu kavramların hepsini kullandığı dikkat çekmektedir. Burada mutluluk, bir yandan bu dünyada mutlu olmayı, öbür yandan öteki dünyada mutlu olmayı ifade etmektedir. Ama teolojik dünya görüşünde asıl ve kalıcı gerçek mutluluk, öteki, dünyada ulaşılabilecek bir şeydir. Burada asıl olan, es-sa‘âdetü‘l-kusvâ, es-sa‘âdetü‘l-uzmâ ve Taftâzânî’nin kavramsallaştırmasıyla, ebedî saadeti kazanmaktır (iktisâbü’s-sa‘âdeti‘l-ebediyye). Bu mutluluk amaçlanan şey, “en yüksek iyiyi” temsil etmektedir. Bu dünyada gelip geçici bir mutluluktan söz edebiliriz; belli bir süre, bu dünyanın gelip geçici metaından (metâ‘u‘l-hayâti‘d-dünyâ) ve dünya hayatının geçiminden istifade ederiz. Asıl varılacak güzel yer (hüsnü‘l-me‘âb), Allah’ın yanındadır. Dünya hayatı aldatici zevkten (metâ‘u‘l-gurûr) başka bir şey değildir. Dünya hayatının geçimi, âhiretin yanında pek azdır (Âl-i İmrân, 3/14, 185; et-Tevbe sûresi, 9/38)). Bu dünyadaki tüm mutluluklar, bize gelip geçici bir haz, anlık lezzet, itminan ve nefis dinginliği sağlar. Taftâzânî’nin, dinî mutluluğa ulaşmada; medh/sena, zemm, ödül ve ceza gibi kavramlara da yer vermek suretiyle, iyi fiillerin yerine getirilmesi ve kötü fiillerden kaçınılması hususunda birer enstrüman olarak onların teşvik ve caydırıcılığından istifade ettiği dikkat çekmektedir. Zaten dinî ahlakta iyi ve kötü, her ikisi de mutluluğa götürme ve ulaştırmada önemli iki araç değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü insanoğlu, her iki değer muhtevasını taşıyan fiilleri yaparak kendini gerçekleştirmeye çalışır.

7. Taftâzânî’de Ahlâkî Değerleri Kavramaya Yaklaşım Tarzı: Mutlaklık, Öznellik ve Görecelik

Taftâzânî, etik değerleri daha iyi kavrama ve analiz etmede mutlaklık, öznellik ve görecelik gibi üç ana yaklaşımdan hareket etmiştir. İyi ve kötünün mahiyetini açıklarken, Ehl-i Sünnet’e mensup olan Eş‘arîlerin ahlâkî değerlerin zâtî ve nesnelğine karşı öznelliğine dair ortaya koydukları delillere göndermede bulunmuştur ve bunlardan son derece istifade etmiştir. Bu arada onun düşünce sisteminde felsefe ve mantığın etkilerini de müşahede etmemiz mümkündür. Eş‘arîlerin bu delillerinin dışında Müteahhirûn döneminde yaygın olarak kullanılan mantıksal kavramlara ve felsefî delillendirmelere de yer vermiştir. Çünkü daha önceki döneme kıyasla, Müteahhirûn döneminde deliller, kavramlar ve dil örgüsü tamamen değişmiştir. Bunu,

⁸² Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 170.

onun ahlâkî değerler alanındaki çözümlenmelerinde ve değerlendirmelerinde de açıkça görmemiz mümkündür.

Taftâzânî'ye göre, birine ihsânda bulunmanın iyiliği ve düşmanlık etmenin kötülüğü tartışma konusu değildir. O, öznelci etik düşüncesinde hikmetler, menfaatler ve maslahatlar gibi bazı kavramlara büyük bir yer vermiştir.

İslam ahlâk teorilerinde, ahlâkî değerleri kavramada mutlaklık, görecelik, nesnellik ve öznelcilik gibi dört temel yaklaşım tarzı dikkatimiz çekmektedir. Ancak Taftâzânî'nin, Eş'arîliğin kelâmî düşünce sisteminin bir gereği olarak ahlâk görüşünü temellendirirken, nesnellik dışında kalan, özellikle mutlaklık, görecelik ve öznelcilik gibi diğer yaklaşımlardan hareket ettiği görülmektedir. Çünkü ona göre, bunlar, ahlâkî davranışları değerlendirmede ve ahlâkî yargıları açıklamada önemli bir ölçüt görevini yerine getirmektedir.

7.1.Ahlâkî Mutlaklık

Etik göreciliği ve bağlı olarak değer göreciliğini temsil eden Sofistlerin karşısında, insanın ahlâkî yaşamını evrensel (mutlak) ilkelere göre düzenleyen bir rasyonel/evrensel ahlâk geliştirmek konusundaki çabalarıyla, Sokrates ve Platon'un felsefe tarihinde etik evrenselciliğin (üniversalizm) temsilcileri olmaları görülür. Sokrates, ahlaksal yaşamda "tümel doğrular" olduğunu, bunların diyalektik ve maiotik (akılda zaten mevcut/yerleşik olanı uyarma, hatırlatma yoluyla açığa çıkartma, doğurtma) yollardan ortaya çıkabileceğini iddia eder. Ona göre, iyinin, doğrunun, erdemin, cesaretin, adaletin vb. değerlerin birer özü vardır. Bu özün her an ve durumda bilincinde ve farkında değilizdir; o örtük olarak bilincimizin ve belleğimizin derinliklerine saklanmış gibidir. Sokrates'a göre, yapılması gereken, ahlaksal yaşama yön veren temel kavramların tek, herkesçe kabul edilebilir, bu anlamda evrensel olan tanımlarını ortaya koymak olmalıdır. Ona göre ahlaksal yaşam için genel geçerli olacak tanımlar için ölçüt, bilgi, doğru bilgidir. Buna göre, doğru bilgiyi izleyen, doğru bilgiye dayalı eylem, ahlâk yönünden de doğrudur ve bu eyleme yön veren ilke, hem bilgi hem de ahlâk ilkesi olarak iyidir. Daha sonra Platon, "Her şeyin ölçüsü Tanrı'dır" diye söyleyerek, iyiyi ideal bir alana taşıyacak ve onu bir idea olarak hatta mutlaklaştıracaktır. Böylece iyi, kendisinden pay alınan, eylem sırasında kendisine yönelinen, insan üstü bir konuma da yükseltilmiş olur. Bunun, en iyi "Tanrı iyidir" önermesinde ifadesini bulur ve daha sonra Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslamiyet gibi tek tanrılı dinlerin geliştirdikleri hemen tüm ahlâk öğretilerine de kaynaklık ettiği görülmektedir.⁸³

Kant'a göre, bir yasa ahlâk yasası olarak geçerli olacaksa, yani bir yüklenme ve bağlanmanın nedeni olabilmesi için, onun "*mutlak bir zorunluluk*" içermesi gerektiği herkes tarafından kabul edilmelidir; "Yalan söylemeyeceksin (söylememelisin)!" gibi bir buyruğun, yalnız insanlar için geçerli olması, öteki akıl sahibi varlıkların ise onu dikkate almamaları olsa değildir; diğer bütün töre yasalarında da durum böyledir. Demek ki bağlanma ve yükümlülük nedeni burada insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında aranmamalı, tersine a priori olarak doğrudan doğruya katıksız aklın kavramlarında aranmalıdır ve temelini yalnızca deneyin ilkelerinde bulan başka her buyruk; bir bakıma genel olan bir buyruk (kural) bile, belki de yalnızca bir hareket nedeni bakımından en küçük bir noktası ile deneysel temellere dayanıyorsa, yani çıkar ile ilgili ise, gerçi pratik kural adını alabilir, ama ona hiçbir zaman bir ahlak yasası denemez.⁸⁴

Buyruklar, yalnızca bir formüldür; genel olarak iradenin, nesnel yasalarının (iyinin yasaları) şu ya da bu akıl sahibi varlığın iradesindeki, örneğin, insanın iradesindeki öznel yetkin

⁸³Doğan Özlem, *Etik: Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, ss. 25-27.

⁸⁴Ahlak yassının mutlaklığı ve koşulsuzluğu hakkında bkz. Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995, ss. 17-19; Immanuel Kant, "Ahlâk (Töreler) Metafiziğini Temellendirme (1786)", Çeviri, önsöz ve açıklama. Nejat Bozkurt, *Kant*, Say Yayınları, İstanbul 2005, s. 173, (ss. 169-260).

olmayış ile bağlantısını dile getirirler. Bütün buyruklar, ya koşullu (hipotetik) ya da kesin (kategorik) olarak buyururlar. Koşullu buyruklar, insanın ulaşmak istediği (ya da isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak mümkün bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruk ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur. Koşullu buyruk, eylemin, yalnızca herhangi mümkün ya da gerçek bir amaç için iyi olduğunu söyler. İlkinde bu buyruk, sorunsal, ikincisinde ise, onaylayıcı pratik bir ilkedir. Herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, yani herhangi bir başka amaç gütmeyen, eylemi kendisi için nesnel zorunlu olarak ifade eden kesin buyruk, genel zorunlu (apodiktik); pratik bir ilke olarak geçerlidir.⁸⁵

Kategorik emirler, bir koşula bağlı olmadan, mutlak ve kesin emirlerdir. Örneğin; doğruyu söylemek, çalmamak ve zina yapmamak kategorik emirlerdir. Kant için, koşullu emirler, mutlak olmadığı için ahlâk açısından geçerli emirler değildiler; buna karşılık, kesin emir olan kategorik emirler, tüm insanlar için geçerli olması sebebiyle ahlâk felsefesinin emirleri ve önermeleridir.⁸⁶

Kant'a göre, daima maksimin, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim biçimden başka türlü hiç davranmamam gerekir. Burada irade için ilke işini gören ve eğer ödev büsbütün boş bir kuruntu ya da hayal ürünü bir kavram olmayacaksa, belirli eylemler için belirli bir yasa temele konmaksızın), ilke işini görmesi gereken yalnız genel olarak yasaya uygunluktur; sıradan insan aklı pratik uygulamalarında buna tamamen uygunluk içindedir ve bu düşünülüş ilkeyi daima göz önünde bulundurur.⁸⁷

Mutlaklık, her bağlantıdan, ilintiden ve koşuldan kurtulmuş şey olarak özetlenebilir.⁸⁸ Kesin ve değişmez, herkes için müşterek ve genel-geçer değerleri ifade etmektedir. Her hâlükârda değişmezlik ve kesinliğe dayalı değerler sferini, sistemini ve manzumesini savunmaktadır. Sözelimi, Kur'ân'da domuz eti yemek kesin olarak haramdır, ama bazı hallerde yemekte bir beis yoktur ve mutlaklık ilkesini belli koşullar ve kayıtlar altında çiğneme, ilkenin geçerliliğini ortadan kaldırmaz. Nitekim Kur'ân'da mutlak haramlık konusunda Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Allah size leş (el-meyte), kan (ed-dem), domuz eti (el-hinzîr) ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı (harrame). Ama kim mecbur kalırsa (uzturra), (başkasına) saldırmadan (ğayra bâğîn) ve sınırını aşmadan (velâ 'âdin) (bunlardan) yemesinde bir günah (isme) yoktur. Muhakkak ki, Allah çok bağışlayandır, çok esirgeyendir” (Bakara sûresi, 2 / 173), (el-En'âm sûresi, 6/145).⁸⁹ Bu âyet mutlaklık ilkesinin mahiyetini anlamak ve aydınlatmak için önemli birer örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bazı zorunlu ve istisnâî hallerde mutlaklık ilkesinin çiğnenmesinin gerekçelerini ve koşullarını ortaya koymaktadır. Aslında bu meselenin, Fıkıh ve Fıkıh Usûlünde azimet ve ruhsat bahislerinde örnekler yoluyla ayrıntılı olarak ele alındığını söylememiz mümkündür. Çünkü insan beşerî uygulamalarda zorda kaldığında ve

⁸⁵ Kant, “Ahlâk (Töreler) Metafizikini Temellendirme (1786)”, ss. 203-204.

⁸⁶Bkz. A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Asa Kitabevi, Bursa 2005, s. 284.

⁸⁷ Kant, “Ahlâk (Töreler) Metafizikini Temellendirme (1786)”, s. 189.

⁸⁸ Abbe Pierre ve Albert Jacquard, *Mutlak*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, s. 14.

⁸⁹Konu ile ilgili diğer âyetler için bkz. “Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, (tahta veya taşla) vuru(larak öldürül)müş, yukarıdan düşmüş, boynuzlamış ve canavar parçalayarak ölmüş olan hayvanlar -henüz canları çıkmadan kestikleriniz hariç- dikili taşlar (putlar) adına boğazlanan hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet (şans) aramanız size haram kılındı. Bunlar fısıktır (insanı yoldan çıkaran kötü şeylerdir). Bugün artık inkâr edenler, sizin dininizi (yok etmek)den umudu kesmişlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun!. Bugün sizin için dininizi olgunlaştırdım, size nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'a razı oldum. Kim açıklıktan daralır, günaha istekle yönelmeden bunlardan yemek zorunda kalırsa, (ona günah yoktur). Doğrusu, Allah bağışlayandır, esirgeyendir.” el-Mâide sûresi, 5/3) ve “Allah size ölüyü, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adı anılarak kesilen (hayvanlar)ı haram kıldı. Kim mecbur kalırsa, (başkasının hakkına) saldırmadan, sınırı da aşmadan (bunlardan yiyebilir). Şüphesiz Allah, bağışlayan, esirgeyendir.” en-Nahl sûresi, 16/115;

güçlkle karşı karşıya kaldığında, her iki seçeneği kullanarak, mutlak ilke karşısında tavır alabilir. Bu geçici istisnâ ve zorunlu durum ortadan kalktıktan sonra, muhataplar âyetlerde bildirilen emre uygun olarak hareket etmekle yükümlüdürler.

Taftâzânî, iyi ya da kötü değerlerini, yalnızca Allah'ın karşı konulamaz otoritesinin emir ve nehiylerle mutlak ve kesin hale getirebileceğini savunmaktadır; yoksa bundan önce değerler nötr/hükümsüz bir konumda bulunur. Allah'ın beyan ettiği ve açıkladığı iyi ya da kötü gibi bu değerleri tespit ve tayin edip, onların Peygamberlik müessesesi kanalıyla zihinlere yerleşmesini sağladıktan sonra, aynı zamanda onları tersine de çevirebileceğini öne sürerek Eş'arîliğin genel eğilimini izlediğini vurgulamaktadır. Çünkü Yüce Allah, insanoğlu için değer koyma, değerler düzenini tespit etme ve onları değiştirme yetkisine sahip tek varlıktır. Çünkü Eş'arîlere göre, değerler alanında emreden (âmir), nehyeden (nâhî) ve norm koyan yegâne otorite varlık, sadece O'dur. Görüldüğü gibi, değerlerin beşerî düzlemde mutlak hale gelmesi ve kesinlik kazanması, ilâhî iradenin onların muhtevasını tespit, belirleme ve bildirmesiyle gerçekleşir. Çünkü insanoğlu, görünür âlemde değer koyma hususunda görecelik ve öznellik yaklaşımlarından kurtulamaz. Bu da, değerlerin tespiti ve tayini konusunda izafilik, kargaşa ve kayganlık zeminin oluşmasına sebebiyet verir.⁹⁰

Ahlâkî mutlakçılık, ahlâkî davranışın doğruluğunu tayin eden yeteneğin, imkânın değişebilir olmasına rağmen, dünyanın her yerinde geçerli ve mutlak ahlâk kurallarının varlığına ve bilinebilirliğine inanır.

Öldürme vb. gibi kimi eylem türlerinin özlerinde kötü oldukları ve dolayısıyla bu gruba ait olan tüm eylemlerin, şartlar ne olursa olsun kötü oldukları görüşü mutlakçılığı ifade eder. Bu, Abdülcebbâr'a göre, Mu'tezilî Ka'bî'nin benimsediği ahlâkî mutlakçılıktır.

7.2.Ahlâkî Görecelik (Relativizm)

Ahlâkî relativizm, mutlakçılığı reddederek toplumdan topluma, kültürden kültüre, çağdan çağa bu kuralların değişebileceğini savunur.

Ahlâkî göreceliğe göre, bütün insanların ve toplumların kabul edeceği yegâne ahlâk kuralları yoktur. Kültürel değerler gibi, ahlâkî değerler de toplumdan topluma, kişiden kişiye değişir. Farklı toplum ve bireyler için çeşitli ahlâkî kod, standart ve değerler bulunmaktadır. Aynı ahlâkî konuda bir toplum veya birey için doğru olan başka toplum veya birey için yanlış olabilir. Bütün toplum ve insanlar için geçerli nesnel ve objektif ahlâkî kurallar olamaz. Sözel gelişen Hintlinin ahlâk anlayışı bir Amerikalıdan; bir Türkün ahlâk anlayışı bir Japonunkinden farklıdır. Bütün insanlar için geçerli evrensel ve nesnel bir ahlâk ölçütü yoktur. Bilindiği gibi, Antikçağ'da geçimlerini çeşitli şehirlerde öğretmenlik yaparak sağlayan Sofistler, ahlâkî ve estetik değerlerin göreceli olup, kişiden kişiye ve toplumdan topluma değiştiklerini öne sürmüşlerdi. Platon'un Sofistlerin bu düşüncesini çürütmeye çalıştığını görmekteyiz. XIX. yüzyıldan itibaren sosyal antropolojideki çalışmalar da kültürün ve ahlâkî değerlerin göreceli değerler oldukları düşüncesini yaygınlaştırmıştır.⁹¹

Sofistler, "Her şeyin ölçütü insandır" şiarı altında, her konuda doğayı ölçüt kılan Grek felsefesinde insanı ölçüt kılan bir felsefe tarzı geliştirirlerken, yani felsefî ilgiyi doğadan insana çevirilerken; aynı zamanda etik tarihinde göreceliğin (relativizm) de ilk temsilcileri oluyorlardı. Sofistler için iyi veya kötü insan eylemlerini değerlendirebileceğimiz, tek sabit ve değişmez anlamlı ve herkes için genel geçerli ve bu anlamda evrensel ölçütler değil, sadece insana ait, insan-bağımlı, insan kaynaklı, kısacası insana görelî şeylerdir. Gerçi, insana görelî olmaları, yine de, onların insanlar arası bir genel geçerliliklerinin olabileceğini düşündürebilir. Sofistlere göre, iyi ve kötü, insana görelî olmakla kalmazlar; insanına görelî şeyler olurlar. Sözelimi, yarar ve hazzın insana göre, yani tüm insanlar için iyi olduklarını söylemek mümkündür. Oysa

⁹⁰Bkz. et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 282.

⁹¹ Sedat Yazıcı, *Felsefeye Giriş*, Öncü Kitap, Ankara 2009, ss. 128-129.

Sofistlerin gözünde herkes için genel geçerli yarar ve hazlar yoktur; yararlar ve hazlar insana göre olmaktan öteye, insanına göredirler. Birinin yararına olan, bir başkasının yararına olmayabilir; birinin haz aldığı bir şeyden bir başkası haz almayabilir.⁹²

Eş'arîlere göre, güzellik ve çirkinlik hangi manada anlaşılırsa anlaşılınsın, fiillerdeki sâbit ve istikrarlı/yerleşik zâtî sıfatlardan değildir. Bilakis izafî, nisbî ve itibârî bir şeydir. Bu yüzden, izafiliğin ve itibariliğin değişmesiyle değişir. Meselâ, bir iş bir kimsenin maksadına ve tabiatına muvafık ve mülayim olurken, başka bir kimsenin maksadına ve tabiatına muhalif ve zıt olur. Bu takdirde belli bir iş bir şahsa göre güzel, fakat diğer bir şahsa göre ise çirkin olur.

Her insan, kendine itibar eder, başkalarını hakir görür. Bir işin güzelliğini ve çirkinliğini tespitinde kendi maksadını ve tabiatını esas ölçü kabul eder. Maksadına, menfaatine ve tabiatına uygun olan işlerin güzelliğine, böyle olmayan fiillerin ise çirkinliğine hükmeder. Bu konuda başkalarını asla dikkate almaz. Bütün âlemin kendi maksadına tabi olmalarını ister. İşte bu psikolojik hal içinde insan, bazen şeyin mutlak surette çirkin olduğuna hükmeder. Çirkinliği ve fenalığı o şeyin zatına nispet eder de, "Bu şey haddizatında ve esas itibariyle çirkindir" der. Bir şeyin güzelliğine ve çirkinliğine hükmedilmesini gerektiren sâik ve âmil iki tanedir: 1) Kendini sevme (hubb-ı nefis). 2) Hemcinsine merhamet ve acıma duygusu (rikkat-i cinsiyeye). Hubb-ı nefis için insan, halkın medh ve senâsını kendisine çekmek maksadıyla birçok fedakarlıklara katlanır. Aynı zat, kimsenin göremeyeceği yerde aynı fedakârlığı göze alamaz. Belki de aksini yapar. İnsan hemcinsine karşı çok merhametli, pek rikkatli ve gayet şefkatlidir. Bunun içindir ki, suya düşen ve boğulmak üzere olan bir insanı kurtarmak için can ve başla çalıştığı halde, bir hayvanı kurtarmak için aynı fedakârlığı göze alamaz. Toplumda avcılığı, en büyük zevk bilen insanların sayısı az değildir. Bu husus vehmin, çevrenin, göreneklerin, geleneklerin, küçük yaştan beri alınan terbiye ve alışkanlıkların da pey büyük tesiri vardır. Bu gibi nedenlerden dolayı, bir millete ve bir cemiyete göre güzel sayılan bir şey, aynı zamanda diğer bir millet ve cemiyet tarafından çirkin sayılır. Değer hükümleri zamana, mekâna, vasata, ferde ve cemiyete göre değişir.⁹³

Eş'arîler de kabul etmektedirler ki, bazı fiiller vardır ki, her yerde her zaman ve herkes tarafından güzel veya çirkin sayılır. Fakat bu, "Güzellik ve çirkinlik o fiillerin zatında vardır, onun aslında ve bir realite olarak mevcuttur" manasına gelmez. Eş'arîler demektedirler ki, bu gibi fiillerde umumun nazarında güzellik ve çirkinlik vasfının bulunması, bu neviden olan fiillerde umumun maksat ve menfaatinin birleşmiş olmasındandır. Veyahut belli bir dine bağlanılmasındandır. Diğer manalardaki güzellik ve çirkinlik de böyledir. Şahısların, maksatların, hallerin ve menfaatlerin değişmesiyle değişir. İzafî, itibârî ve nisbî durumlara tabi olur. Fiillerin zatında ve aslında sâbit ve yerleşik halde (müstakar) değildir.⁹⁴

Eğer güzellik ve çirkinlik, fiillerin zâtında ve aslında sâbit aslî bir vasıf olsaydı, asla değişmemesi gerekirdi. Halbuki beşerî düzlemdeki ilişkilerde değişmektedir. Meselâ, yalancılık çirkindir. Fakat suçsuz bir masumunun hayatını, onu öldürmeye kasteden bir zalimin elinden kurtarmak için, başka çare kalmayınca yalan söylemek güzel sayılır, hatta vacip görülür. Eğer yalancılığın zatında ve aslında bir çirkinlik olsaydı, yalan söylemenin bu konuda güzel görülmemesi, şer'an ve aklen vacip görülmemesi gerekirdi. Zira bir şeyin zatına ait vasıflar, izafî ve nisbî olan hallere göre değişmez.⁹⁵

Taftâzânî, beşerî uygulamalarda değerler alanında izafiyetin olduğuna dikkat çekmektedir. Meselâ, had cezası gereği ve ne hak yere/haksız yere adam öldürmek (zulmen) ve terbiye/eğitme (te'dîben) maksadıyla ve cezalandırmak (ta'zîben) için dövme veya bir canı kurtarmak ve bir kimsenin ölümüne sebebiyet vermek (ihlâken) bakımından yalan söylemek veya

⁹² Özlem, *Etik: Ahlak Felsefesi*, s. 25.

⁹³ Sa'duddin et-Taftâzânî, *Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980, s. 206 (Dipnot).

⁹⁴ et-Taftâzânî, *Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, s. 207 (Dipnot).

⁹⁵ et-Taftâzânî, *Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, s. 207 (Dipnot).

doğru sözlülük gibi.⁹⁶ Böylelikle, Taftâzânî, güzellik ve çirkinliğin durumlara ve cihetlerin yanı sıra, amaçlara göre farklılık arz ettiğine işaret etmektedir.

Ebû Alî el-Cübbâî'ye göre, fiillerin güzelliği ve çirkinliği, hakîkî zâtî sıfatlarla değil, aksine vecihler (vucûh), itibarlar (bakış açıları) ve izâfî sıfatlarla tespit edilir; bu değerler itibara göre değil. Sözgelimi, terbiye maksadıyla veya zulmetmek için yetim birini dövme durumunda olduğu gibi.⁹⁷ Son devir Mu'tezilesi'nin en meşhur kelamcısı olan Abdülcebbâr, mutlakçılığı reddedip, iyi ve kötünün daha karmaşık açıklanmasını veren göreceli (relativistic) bir formu benimser. Buna göre, bir şeyi kötü yapan şeyin onun cinsi olduğu görüşü doğru değildir. Cins, değerle ilişkisine bakılmaksızın tabii (nesnel) terimlerle tanımlanan bir eylem sınıfı anlamına gelir; sözgelimi, öldürme sınıfı (kategorisi) gibi. Sahibinin izniyle bir başkasının evine girmek iyi olduğu halde, izinsiz girmek kötüdür; ancak girme eylemi, her iki durumda da aynı sınıftandır. İbadet esnasında Tanrı'ya karşı eğilmek iyi olduğu halde, aynı davranışı şeytana karşı yapmak kötüdür; ancak eğilmek aynıdır.⁹⁸ Hak edilmişse veya daha büyük bir yarar elde dilecekse eziyet etmek iyidir, fakat bunlar olmadan kötüdür.

Eş'arî kelamcısı el-Bâkılânî'ye göre, fiil kendi cinsinden dolayı değil, aksine ilâhî yasaklamadan ötürü günahtır. Gerçekte Allah bize bazı durumlarda yalan söylemeyi emretmiştir; düşman ülkesinde (dârü'l-harb) hayatı tehlikede olan ve kendi canı için korku duyan bir insanın yalan söylemesine müsaade edilmiştir (ibâha)⁹⁹

7.3.Ahlâkî Öznellik

Öznellik kavramı, nesnelere ya da eylemlerin değerinin, hep sadece bir yargıç (yargıda bulunan kimse) veya gözlemcinin görüşleri, istekleri, beğenileri ya da duygusal tutumlarıyla belirlendiği yönündeki herhangi bir kurama uygun düşer. Eski Yunan'da birçok Sofist, toplumsal ya da göreneksel öznelciliği öne sürmüştür. Buna göre, belirli bir toplumda adalet denen şey/kavram, yalnızca yöneticiler ve çoğunluğun görüşleriyle belirlenmiştir. Benzer türden kuramlar çağımızda revaçta bulunmaktadır; onlar, her zaman tam olarak anlaşılmayan bir anlamda mevcut duruma uygunluk gösterirler.

Öznellik, ahlâkî doğruların insanın duygu ve isteklerini dile getiren önermeler olduğu konusunda doğalcılıkla hemfikiridir. Ahlâkî doğalcılığa göre, ahlâk bilgisi deneysel dünyaya ait olguları ve niteliklerini ifade eder. Bu olgu ve nitelikler insanın duyguları, istekleri ve sevdikleri şeyleri ifade eder. Öznellik görüşüne göre, ahlâkî önermeler doğru veya yanlış olabilirler. Ahlâkî önermeler veya ifadeler, olumlu veya olumsuz, insanların tutumlarını açıklarlar. İyi, doğru, övgülenir ve erdemli gibi ahlâkî ifadeler kişisel olarak beğendiğimiz tutumları dile getirirler. Buna karşın kötü, yanlış, yergilenir gibi ifadeler de karşı tutumları belirtir. “İnsanlara acı vermek kötüdür” demek, “İnsanlara acı vermeyi onamıyorum” demektir. “Her zaman doğruyu söylemek gerekir” demek, “Ben her zaman doğruyu söylemek gerektiğini onaylıyorum” anlamına gelir.¹⁰⁰

Değerlerin nesnel olduğu görüşüne karşı çıkanlar, çoğunlukla değer ölçütlerinin göreceli olduğuna ilişkin deneylerimizden hareket ederler. Değerler farklı kültür grupları, hatta farklı bireylere göre değişirler. Herhangi bir yapıt, bazı gruplar için en yüksek bir sanatsal değeri temsil edebilir. Oysa başka bir grubun gözünde onun hiç değeri yoktur. Birinin içtenlikle iyi diye kabul ettiği bir şeye, aynı içtenlikle başkaları kötü diye bakarlar. Sözgelimi, soğuk bir

⁹⁶ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 274.

⁹⁷ ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 107.

⁹⁸ el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, neşr. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1965, s. 310.

⁹⁹ el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-Evâ'il*, s. 386.

¹⁰⁰ Sedat Yazıcı, *Felsefeye Giriş*, Öncü Kitap, Ankara 2009, ss. 126-127.

gecede ormanda bulunan bir insan için çakmaktaşı elmadan çok daha değerlidir. Değerlerin öznelliği, diğer niteliklerin nesnelliği ile tam bir karşıtlık oluşturur.¹⁰¹

Fahreddîn er-Râzî'ye göre, Mu'tezililer kendi değerlerin nesnelliği tezlerini savunmak için delil getirmişlerdir. Buna göre, zulmün ve yalanın çirkinliği ve iyilik yapmanın güzelliği zorunlu olarak bilinmektedir. Bunu bir dine isnat etmek, doğru değildir. Çünkü bu bilgi, hiçbir dine inanan kimse tarafından da bilinmektedir. er-Razî, bu iddiayı, “*Hasım, bununla mizaca uygunluk ve aykırılığın meydana gelmesine dair bilgiyi kastediyorsa, bunu hiç kimse reddetmez, ancak başkasını kastederse, onu reddederiz*”, diye söyleyerek savuşturmaya çalışır.¹⁰² Dolayısıyla ona göre, böyle bir bilmenin temelinde, mizaca uygunluk ya da aykırılık rol oynamaktadır.

Taftâzânî, Mu'tezile'nin değerlerin nesnelliğini savunan itirazına öznellik anlayışı çerçevesinde cevap verme gereği duymuştur. Çünkü ona göre, Yalan haddizatında çirkin değildir. Çünkü düşmanlarının zarar vermesinden kaçan Peygamberin ölümden kurtarılması durumunda olduğu gibi, vâcib kurtarmaya ileten bir sebep ve yol/çare olarak gerekli olunca, vacib ve dolayısıyla hasen olur. Burada Taftâzânî'ye göre, yalan, kurtarmaya ileten çare olarak bir araç değerdir. Savaşma/öldürme ve onun had cezası gereği dövme olan sonucuna gelince, bu ikisinin durumu da gayet açıktır. Her iki halde de değerlerin durumunda değişme söz konusudur; dolayısıyla özünde değişmesi mümkün olmayan sabit değerler kategorisinin mevcudiyeti iddia edilemez.¹⁰³ Böylece Taftâzânî, değerlerin öznelliği anlayışını, beşerî ilişkiler ve uygulamalarda su yüzüne çıkan bu örneklerle güçlendirmeye ve teyit etmeye çalışmaktadır.

Eğer ahlâkî yargıların temeli, öznelciliğin ifade ettiği gibi kişisel duygulara, kişisel duygular da öznel, değişken ve kaygan olduğuna göre, öznelciliğin göreci bir ahlâk anlayışına yol açması kaçınılmaz gibi görünmektedir.¹⁰⁴ Şu halde etik kavramları belirleme ve ahlâkî yargılar oluşturmada bir ölçüde öznellik ile görecelik arasında çok yakın bir ilişkinin ön plana geçtiğinden söz etmemiz mümkündür.

8. Taftâzânî'nin Düşünce Sisteminde Allah ve Kötülük

Sa'duddîn Taftâzânî, dış âlemde olup biten (kâin) her şeyin Allah'ın muradı olduğunu ve İlâhî iradenin umumiyetini ve şümulünü, yani her şeyi kapsamına aldığını savunmaktadır. Çünkü Ehl-i Sünnet'in genel eğilimine göre, Allah'ın dilediği olur; dilemediği ise olmaz. Allah here şeyin yaratan ve irade eden bir varlıktır.¹⁰⁵ Taftâzânî'ye göre, ister iyilik, isterse kötülük olsun, Allah hepsinin yaratıcısı olsa bile, O'nun cihetinden hiçbir kabîh yoktur.¹⁰⁶ Tanrı açısından kötülükten söz edilmez. Her ne kadar şeriatın hükmüyle O'nun fiilleri güzel olsa da, O'nun üzerinde hiçbir vâcib yoktur. Daha doğrusu, hiçbir şey, hem Allah hem de insan üzerinde aklen zorunlu değildir. Çünkü insanoğlu için vucûb, yasak (hazr), iyilik ve kötülük değerlerini vaz eden ve belirleyen yegâne varlık, O'dur.

Mu'tezile, eşyanın O'nun üzerindeki vucûbiyeti ve akıl yoluyla kabîhlerin sübutu tezini ileri sürünce, mutlaka vacib olanı yapması ve çirkin olanı terk etmesi görüşünü benimsemiştir. Böylece Allah'ın kabîhi yapmayacağı ve vacibi terk etmeyeceği esasına bağlı olarak kesin olarak bilme (el-îkân) gerçekleşmiş olmaktadır. Taftâzânî'ye göre, Mu'tezile, Yüce Allah'ın üzerindeki vâcib kavramının açıklanmasına mecbur bırakılmış; daha sonra ise, Allah'ın vâcibi terk etmesi mümkün olsa bile, onun manasının, Allah'ın kesinlikle onu yapması demek olduğunu

¹⁰¹ John - Herman Randall, Jr. - Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1989, çev. s. 118.

¹⁰² er-Râzî, *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*, s. 222.

¹⁰³ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 286.

¹⁰⁴ Yazıcı, *Felsefeye Giriş*, s. 127.

¹⁰⁵ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 274.

¹⁰⁶ Düşünce tarihinde kötülük kavramı ve kötülük türleri için bkz. Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003, ss. 15-29.

söylemeye mecbur kalmıştır. Oysa böyle bir iddia, gayba delilsiz taş atmak ve tahmine uymak (recmen bi'l-ğayb) olmakla beraber, sırf bir tesmiyeden ibarettir.¹⁰⁷

Yüce Allah'ın çirkinini asla yapmayacağı ve vacibi terk etmeyeceği konusunda hiçbir ihtilaf yoktur. Eş'arîlere göre, O'nun tarafından/cihetinden hiçbir çirkinlik söz konusu değildir ve O'nun üzerinde hiçbir vacib yer almaz; çünkü böyle bir norm, sadece şeriat kanalıyla olur ve O'nun fiilleri hakkında tasavvur edilemez. Mu'tezile'ye göre ise, Allah, kendisi açısından kabîh olan her şeyi kesinlikle terk eder. Kendi üzerine vacip olan her şeyi mutlaka yapar.¹⁰⁸ Eş'arîlere göre, Allah üzerine aklen vacip olan hiçbir şeyden söz etmek mümkün değildir. Taftâzânî'ye göre, Mu'tezile tarafından "Eğer küfür, zulüm ve ma'siyetlerin tamamı birer kabîhtir. Oysa Yüce Allah onları yaratmıştır" diye itiraz kabilinden bir şey yöneltilebilir. Taftâzânî, Eş'arîlerin bu itirazı Allah'ın onları yaratmış olduğunu kabul ederek savuşturduklarını belirtmektedir. Ancak Eş'arîlere göre, kabîhi yaratmak kabîh değildir. Allah kabîhlerin var edenidir, yoksa onların fâili değil. Böylece Taftâzânî, tıpkı diğer Ehl-i Sünnet kelimcilerinin yaptığı gibi, kabih ile kabîhi yaratma eyleminin aynı şey olmadığı hususunun önemle altını çizmektedir.¹⁰⁹ Mâturîdîlerin benimsediği gibi, Taftâzânî de, kötüyü yaratmanın, muhtemelen övgüye değer bir âkibetinin olabileceğini savunmaktadır. Onu yapmanın aksine bu yaratma çirkin olmaz. Taftâzânî'ye göre, kabîhin faili, meydana getireni ve muhdîsinin hiçbir anlamının olmadığını söyleyemesinin hiçbir kıymeti yoktur. Çünkü sözgelimi, zâlim başka bir mahalde onu meydana getiren varlık değil, zulümle nitelenen kimsedir.¹¹⁰ Böylece Taftâzânî, zalimin, zulmü yaratıcısı değil, zulmü işleyen ve onunla vasıflanan bir kimse olduğunu savunmaktadır.

Taftâzânî'ye göre, muarız tarafından, "Aynı şekilde Allah güzeli yapmaz; çünkü O'nun üzerinde nehy olarak hiçbir hüküm yer almadığı gibi, emir olarak da hiçbir hüküm bulunmaz. Oysa icmâ bunun aksinedir" diye itiraz kabilinden bir şey yöneltilmesi durumunda, Taftâzânî, bu itirazın savuşturulacağını savunmaktadır. Çünkü ona göre, şeriat, fiillerinde Allah'ı övmeyi ve methetmeyi getirmiştir. Allah'ın fiilleri, O'nun katında methe ve övgüye müteallik olduğu için, güzeldir. Yüce Allah'ın hükmü hakkında yerginin hak edilmemesi ifadesiyle iktifa edildiğinde, güzellik kavramı hususunda durum (el-emr) daha açık ve daha belirgin hale gelir.¹¹¹

Taftâzânî, bu bağlamda hasım tarafından bir itirazda bulunulabileceğini belirtir. Onun ifadesine göre, Ehl-i Sünnet mezhebizden sabit olan görüşe göre, Şâri'nin fiillerinden hiçbir şeyin; O'nun yapılmasını emrettiği ve O'nun katında onun failinin methedilmeye ve onu terk edenin ise yerilmeye müstahak olmasıyla hükmettiği fiillerden olmaması anlamında olmak üzere, Allah'ın üzerinde aklen hiçbir vacib yer almaz. Mutezile, vucûbu; ancak akıl katında onu terk edenin yergiyi hak etmesi manasında veya hikmeti çığnemekle ve ona uymamakla, o vucûbun terk edilmesinde olduğu gibi, O'nun üzerine düşen bir gereklilik (el-lüzûm) manasında olduğunu kabul etmektedir.¹¹²

Taftâzânî, Eş'arîlerinin bu itiraza karşılık verdiklerini dile getirmektedir. Taftâzânî, evvelâ, Eş'arîlerin, Allah'ın bir şeyi yapma ya da yapmamaya (terk) bağlı olarak aklen yergiyi hak etmesini teslim etmeyeceklerini belirtmektedir. Çünkü Allah, mutlak surette mâliktir. Dilediği gibi tasarruf hakkına sahiptir. Bu görüş, kendi teolojik ahlâk kuramlarının en büyük dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Eş'arîlerin, ikinci olarak, O'nun için, her yapma ya da

¹⁰⁷ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 296. Krş. el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. VII, s. 195-200; a. mlf., *Mevâkıf Şerhi*, c. III, ss. 336-346.

¹⁰⁸ Allah tarafından uyulan adalet ilkeleri için bkz. Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408/1988, s. 133.

¹⁰⁹ Bkz. el-Eş'arî, *el-Luma'*, ss. 115-116; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, (Temîmî), ss. 234-237.

¹¹⁰ Bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 178-179; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 255.

¹¹¹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 294.

¹¹² Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 295.

terkte akılların kendilerine iletmediği (ihtidâ') hikmetler ve maslahatların yer almasının mümkün olması sebebiyle, burada Mâturîdî'nin hikmet anlayışının etkisi hissedilmektedir.¹¹³ Allah'ın fiillerinden herhangi bir şeyin; onu terk etmenin, hikmeti çiğneyecek ve ihlal edecek şekilde gerçekleşmiş olduğunu kabul etmeyeceklerini ortaya koymaktadır. Çünkü Taftâzânî'ye göre e terk etmenin mümkün olmaması ('ademü't-temekkün)nün dışında, O'nun üzerindeki gerekliliğin, hiçbir manasının bulunmadığı gerçeğine bağlı olarak, Allah hakîm ve haberdardır. Oysa bu ihtiyâra tezat teşkil eder. Eğer bu, kabul edilirse, fiilin Allah'tan sudûrunun; vucûb sona ermeksizin, imkân (es-sıhha) yoluyla sadır olduğu şeklindeki onların görüşüne uyum göstermez. Bundan dolayı, Mu'tezilîlerden sonraki kelamcılar, Allah üzerindeki vucubun manasının; O'nun mutlaka o fiili yaptığı ve normallikler, yani sürekli olarak olagelen sıradan şeyler (el-âdiyyât) sahasında olduğu gibi terk etmek mümkün (câiz) olsa bile, onu terk etmediği anlamına geldiğini kabullenmeye mecbur kalmışlardır. Çünkü onlar, Medîne yakınında bulunan Uhud dağının, bulunduğu hal üzere durmaya devam ettiğini ve bulunduğu halde kaldığını; mümkün (câiz) olsa bile, altına çevrilip dönüşmediğini katıyetle bildiklerini savunmaktadırlar. Yani onlara göre, Uhud dağı olduğu gibi durmaktadır, onun altına çevrilmesi mümkün olsa bile, bu dağın altına çevrilmeyeceği kesin bir olgu olarak karşımızda durmaktadır.

Taftâzânî, bu açıklamalara ve iddialara cevap vermeye çalışmaktadır. Ona göre, o zaman vucûb, sırf bir tesmiyeden ibarettir ve Allah'ın kesinlikle Mu'tezile'nin vacip dediği şeyi yaptığına hükmetmek cehalettir ve onlardan küçük bir grubun normalliklerin ve olağanlıkların (el-âdiyyât) aksine bir durum arz eden bir iddiasıdır. Çünkü sürekli olagelen normallikler ve olağanlıklar, Allah'ın her akıl sahibi kimse için yarattığı zarûrî bilgilerdir (ulûmun zarûriyye). Taftâzânî'ye göre, tuhaf ve garip olan şey ise, Mu'tezilîlerin, Şâri'in; kendisini, kesinlikle yaptığına dair delil kaim olmakla birlikte, O'nun kendi fiillerinden haber verdiği her şeyi, O'nun üzerine düşen vâcip olarak adlandırmalarıdır.¹¹⁴

Mu'tezile, "*Kötü işi yaratmak çirkin olmadığı halde, aynı işi kesp etmek nasıl oluyor da, çirkin ve sefihçe oluyor ve işleyenin zem ve cezayı hak etmesine yol açıyor?*" kabilinden bir itirazda bulunmaktadır. Taftâzânî, bu itirazı belli gerekçelere sarılarak savuşturmaktadır. Çünkü Taftâzânî'ye göre, Yaratıcı'nın hikmet sahibi olduğu kesin delillerle sabit olmuştur. O, bir şeyi yarattıysa, biz göremesek ve idrak edemesek de, mutlaka onun ardında "güzel sonuçlar" ('âkıbe hamide) vardır. Bu sebeple kötü bulduğumuz bazı fiillerin arkasında bazı hikmet ve maslahatların olabileceğini kabul ederiz. Nitekim yılanlar ve akrepler gibi acı ve zarar veren incitici bazı pis bedenlerin ve yaratıkların (el-ecsâmü'l-el-habîse) yaratılmasında türlü türlü hikmet ve faydalar vardır. Pis (habîs), insanın sağlam tabiatın çirkin gördüğü şeydir.¹¹⁵ Kulun kesbi için bu durum söz konusu değildir. Zira insan bazen iyi, bazen kötü işler yapabilmektedir. Taftâzânî, ortada yasaklama olduğu halde, kulun kötü işi kesp etmesini bu sebeple çirkin ve sefihçe bir şey kabul etmekte; yergi ve cezayı hak ettireceğine inanmaktadır. Kullanın bu fiillerinden iyi olan dünyada övgüye, âhirette mükâfata münker olan şey vardır. Mubah fiillerin de tarife girmesini sağlamak için iyiyi (hasen) tarif ederken, yergi ve cezaya münker olmayan/yol açmayan ifadesini kullanmak daha yerinde olur. Kullanın fiillerinden iyi olan şey Allah'ın rızasıylaadır. Yani itiraza konu olmadan doğrudan Allah'ın iradesiyledir. Kötü işler ise itiraza konu olurlar. Nitekim âyet-i kerimede "*Eğer nankörlük ederseniz, şüphesiz Allah, siz(in imanınıza) muhtaç değildir. Fakat kulları için küfre razı olmaz. Ve eğer şükrederseniz, sizin ona razı olur. Hiçbir günahkâr, diğerinin günahını çekmez. Sonra dönüşünüz Rabbinizedir. (O), size yaptıklarınızı*

¹¹³ Hikmet kavramı için bkz. el-Mâturîdî, *et-Tevhîd*, sss. 97-100, 108-110.

¹¹⁴ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 295.

¹¹⁵ Bkz. Bihîştî Ramazan Efendi (ölm. 979/1571), *Şerhun li-Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1965, s. 198; Muslihuddîn Mustafa Kestelli (ölm. 901/1495), *Hâşiyetü'l-Kestelli alâ Şerhi'l-Akâ'id*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul (trç.), s. 119.

haber verir. Çünkü O, göğüslerin özünü bilir” (ez-Zümer Sûresi, 39/7) meâlinde buyurulmaktadır. Yani irade ve takdir, iyi kötü bütün fiillere taalluk eder. Rıza, muhabbet ve emir ise, sadece iyi fiillere taalluk eder. Emir, kabîhe değil, yalnızca hasene taalluk eder¹¹⁶

Taftâzânî'nin açıklamalarına bakıldığında, Mu'tezile'ye göre, eğer küfür Allah'ın muradı olsaydı, kaza olurdu ve böylece ona rıza göstermek icap ederdi. Oysa gereklilik (el-mülâzeme) ve lazımın butlanı icma ile sabittir. Taftâzânî'ye göre ise, bu iddia reddedilmiştir; çünkü bu kaza değil, kazanın ürünüdür. Rıza göstermenin zorunluluğu, kazanın eserine değil, ancak bizzat kazaya olur. Vâcib olan kazadan muradın; Allah'ın zâtî sıfatına değil, ona, yani mihnetler, belalar, musibetler, felaketler ve âfetler gibi kaza ürünü olan şeye rıza göstermek olduğu şeklindeki iddia, yalan ve iftiradır. Daha doğrusu, Taftâzânî'ye göre, kaza; yaratmak (halk), hükmetmek ve takdir etmek, demektir. Bu iddiaya, Allah'ın kazasından sayılmış olması hasebiyle küfre rıza göstermenin bir tâat olduğu, bu açıdan bu rızanın küfür olmadığı hususuyla cevap vernek mümkündür. *Taftâzânî'ye göre, Allah'tan zulüm tasavvur olunamaz; çünkü Allah'ın kullarına yaptığı şey, O'nun mülkünde gerçekleşen bir tasarrufudur.*¹¹⁷

Taftâzânî'ye göre, ister ahlâkî olsun, isterse tabî olsun, Allah, görünür âlemde her şeyin yaratıcısı olsa da, O'nun açısından hiçbir kötülük yoktur. Allah'ın eylemleri şer'î hükümlerle iyi olsa bile, O'nun üzerinde hiçbir vucûbiyet yoktur. Taftâzânî'ye göre, güç/tâkat yetirilemeyen herhangi bir şeyle yükümlü tutmak (teklîfu mâlâ yutâk) imkânsız değildir. Allah'ın eylemleri bir nedene bağlı değildir. Genel olarak Eş'arîliğin düşüncesine göre, Allah'ın fiilleri amaçlarla muallel değildir.

9. Taftâzânî'nin Ahlâk Düşüncesinde Teklifin İmkânı: Güç Yetirilemeyen Şeyle Yükümlü Tutmanın Gerekçeleri

Taftâzânî'ye göre, Mu'tezile'nin aksine, güç yetirilemeyen şeyle teklifte bulunmak (teklîfu mâ lâ yutâk) imkânsız değildir. Allah'ın fiilleri amaçlarla illetli (muallel) değildir. Onların (Mu'tezile'nin) dayanağı; güç yetirilemeyen şeyi teklif etmenin sefeh olması ve amaçtan hâlî fiilin ise abes olmasıdır. Dolayısıyla bu, hikmet sahibi kimseye asla layık ve uygun değildir. Zaten Taftâzânî'ye göre, Eş'arîler nazarında bu iki doktrinin zayıflığını bilinmektedir.

Taftâzânî'nin belirttiğine göre, Eş'arîliğe mensup arkadaşları, güç yetirilemeyen şeyle mükellef tutmanın imkanını ve Allah Teâlâ'nın fiillerinin gayelerle muallel olmasının (ta'lîl); *hüsün ve kubuh meselesinin dallarından (furû')* ve *Allah tarafından herhangi bir şeyin çirkin olduğu ve yapma veya terk etmenin O'nun üzerine vacip olduğu görüşünün geçersizliğinden (butlan) addetmişlerdir.* Çünkü muhalifler (Mu'tezile), bu konuda ancak güç yetirilemeyen şeyle mükellef tutmanın sefeh olduğu öğretilmesine itimat etmişlerdir. Durumu böyle olan bir şey hakkında amaçtan hâlî ve yoksun olan fiil abestir. Böyle bir sefeh ve abes kabîhtir; asla hikmete uygun ve layık değildir. Öyleyse Allah'ın onu terk etmesi gerekir. Mutezile'den güç yetirilemeyen şeyle mükellef kılmanın çirkinliğine dair zorunlu bilgiyi (el-ilmu'z-zarûrî) iddia eden bazı kimseler vardır. Hatta Taftâzânî, onların cahillerinin bazısı; çocuklar ve (kontrol ve müşahede altında tutulan) deliler akıl sahibi olmayan kimselerin bile, bunu çirkin gördüğünü ileri sürmüştür. Bilakis, yine, tâkatları bulunmadığında, boynuzlar, kuyruklar ve birçok azayla tepki gösterip mücadele ettikleri yerde, hayvanlar lisan-ı hal ile böyle bir yükü çirkin görürler. Taftâzânî, bu durumu, *“Oysa sen, bunun, tabiat için (li'tab') nefret etme, elem, meşakkat ve zarar görme olduğundan ve tartışmalı manada bir çirkinlik olmadığından haberdarsın”* diye dile getirmektedir. Mu'tezililerden bunu duyular ötesini (el-gâib) duyulur dünyaya (eş-şahid)

¹¹⁶ Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Adnân Dervîş, b.y.y., 1411/1990, s. 145. Ayrıca bkz. Numân b. Sâbit Ebû Hanife, “el-Fıkhu'l-Ekber”, *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981, s. 60, (ss. 56-64); el-Mollâ Aliyyü'l-Kârî el-Hanefî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2404/1984, ss. 83-86.

¹¹⁷ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, c. IV, ss. 278-279.

kıyasla ispat eden bazı kimseler de vardır. Çünkü akıl sahibi kimseler, hatta şer'î nehiyeleri ihmal edip unutanlar, aksine şeriatleri inkar edenler bile; efendilerin, acizlikle ve tâkatsızlıkla muallel kimseler olarak kölelerine güç yetiremeyecekleri şeyleri teklif etmesini çirkin görürler ve buna bağlı olarak da onları yerler.¹¹⁸

Taftâzânî, bu iddiaya cevap vermeyi öngörmüştür. Çünkü bu; güç yetirilemeyen şeyle mesul ve yükümlü tutmayı çirkin görenlerin, kulların fiillerinin amaçlarla muallel olduklarına kesinlikle hükmetmeleri (kat') cihetinden olmaktadır ve zaten bunun gibi bir teklif, genelin amacına (li ğaradi'l-âmm) ve alemin maslahatına (maslahatü'l-âlem) aykırıdır. Allâmu'l-Guyûb Allah'ın teklifte bulunması ise; ya fiilleri amaçtan münezzehe olduğu için ya da akılların kendilerine erişemediği ve iletmediği hikmetler ve maslahatlar amaçlamasından dolayı, böyle değildir.¹¹⁹

Taftâzânî'ye göre, muarız tarafından itiraz kabilinden bir şey yöneltilebilir. Buna itiraza karşılık Taftâzânî, kendi kelimelerinin, meydan okumada (et-tehaddî) olduğu gibi, diğer sırlar nedeniyle yükümlü tutma hakkında değil, sorguya çekme (et-tahkîk) ve terk etmeye bağlı olarak cezalandırma (el-mu'âkabe) teklifi hakkında bahis konusu olduğunu belirtir.

Taftâzânî'ye göre, Eş'arîler, "Yine biz, ancak bu teklifte ve ikabı hak etmeyi tespit etmede diğer sırlar ihtimalini itibara almaktayız" diye söylemektedirler

Taftâzânî'nin, tartışmalı manada söylediklerine bakıldığında, birincisinde, iki zıddı bir araya getirmek gibi zâtından dolayı imkânsız olan şey değil, cisimleri yaratmak veya göğe yükselmek adeti gibi özünde (fî nefsihî) mümkün olan ve kulun kudretine müteallik olarak asla vukûa gelmeyen bir şey vardır. Çünkü cumhur; teklif olunan şeyin, vukua gelen bir olgu olarak (vâkı'an) tasavvur edilmesini gerektirmesine binaen, onunla mükellef tutmanın imkansızlığı üzerinde birleşmiştir. Muhâl (el-müstahîl), yalnızca teşbîh ve nefy yoluyla tasavvur edilir. Geçmiş bir bilgi veya onun vâki olmamasına dair Allah'tan gelen haber verme sebebiyle, imkansız olan (imtinâ') hiçbir şey yoktur. Çünkü onunla yükümlü tutma, muvafakatla (vifâkan) vaki olan bir şeydir. Bundan sonra tartışma imkân (cevâz) hakkında çıkmaktadır, ancak gerçekleşeme (vukua gelme), nassın hükmü ve tümevarım yoluyla, genelleme yapmakla (el-istikrâ') nefyedilmiştir. Ve tartışma, fiili gerçekleştirme, onu meydana getirme talebi ve terk etmeye bağlı olarak azabı hak etme manasındaki yükümlü tutma hakkındadır, ancak aciz bırakmayı amaçlama fiili, muvafakatla vaki olan bir şeydir. Bununla, reddedenlerin (el-mâni'in), "Rabbimiz, bize gücümüzün yetmediği şeyleri yüklemel!" (el-Bakara sûresi, 2/296) gibi bir âyete tutunmasının; tartışmalı (el-mütenâze') olmadığı açığa çıkar. Bunu câiz görenlerin (el-mücevvizîn), "Eğer kulumuz (Muhammed'e) indirdiğimizden şüphe içinde iseniz, haydi onun gibi bir sûre getirin. Allah'tan başka bütün şahit (yardımcı)larınızı da çağırın; eğer doğru iseniz (bunu yapın)" (el-Bakara sûresi, 2/23) gibi bir âyete, kulun fiilinin, kendi kudretiyle olmadığına, teklifin fiilden önce ve kudretin ise fiille beraber olduğuna; Allah hakkında bilgisizliğin imkânsız oluşundan dolayı, ondan imanın muhâl (müstahîl) olmasıyla birlikte, Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kimsenin imanla mükellef kılınmış olduğu tezine tutunması durumu da, böyledir. Hakikat araştırmacılarından (el-muhakkikûn) pek çoğunun konuşmasında, iki zıddı bir araya getirme gibi zâtı dolayısıyla imkansız olanla teklifte bulunmanın mümkün (câiz), aksine vaki olan bir olgu (vâkı') olduğu yer alır. Çünkü Ebû Leheb gibi birisi, Nebî (s.a.v)'in getirdiği mesajların hepsini tasdik etmekle mükelleftir. Onun hiçbir zaman bu mesajları tasdik etmemesi, bu cümleden sayılır. Dolayısıyla Ebû Leheb, onun bu mesajları tasdik etmeyeceğine rağmen, tasdik etmekle mükellef tutulmuştur ki, bu da iki zıddı bir araya getirmektir.¹²⁰

Taftâzânî, bu iddiaya cevap vererek savuşturmaya çalışır. Mükellef kılınan şey, sadece imanı elde etmektir (tahsil) ki o da, özünde mümkündür; geçmiş ilim ve haber verme sebebiyle

¹¹⁸ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 296. Krş. el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. VII, s. 200-202; a. mlf., *Mevakıf Şerhi*, c. III, ss. 346-350.

¹¹⁹ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 296.

¹²⁰ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 297.

ise imkânsızdır veya o Ebû Leheb, ancak bu haber vermenin dışındaki bir şeyi tasdik etmekle mükellef tutulmuştur. Oysa böyle bir iddianın zayıflığı ortadır. Taftâzânî'ye göre, bu cevap, Eş'arî ashabından muhakkiklerin görüşü olan şey üzerindeki ayrılık mahallini düzeltmeye (tashîh) işaret etmektedir. Çünkü onlardan bazısından kadîmi muhdes veya bunun aksi olarak muhdesi kadîm kılma gibi muhali, hatta zatı dolayısıyla imkânsız (el-mümteni') teklifin tecvizi ve bazısından da Allah'ın vukuunun olmayacağını bildiği, irade ettiği veya kendisini haber verdiği şeylerin hepsinin, güç yetirilemeyen şeyle teklif olduğu hikaye edilerek aktarılmıştır.

Taftâzânî'ye göre, imkânsız olan, vaki olan bir olgu olarak tasavvur edilemez. O halde bunda bir tereddüt etmek ve kararsız kalmak vardır. Çünkü bu, "âciz bırakma teklifi"nin, "tahkîk teklifi" olmaması sebebiyledir. Kulun fiilinin, Allah Teâlâ'nın yaratması ve kudretiyle gerçekleşmiş olduğu savı, bu yönlerdendir. Çünkü bu fiil, kulun kudretiyle olmaz ki, o kudret de, güç yetirilemeyen şeyin manasıdır; çünkü güç yetirilemeyen şeyin manası, onun kulun kudretine müteallik olmamasıdır. Kendisiyle teklifin vukua geldiği şey, Allah Teâlâ'nın kudretiyle vaki olan bir şey olsa bile, kulun kudretine mütealliktir. Teklifin fiilden önce ve kudretin ise bu fiille beraber olması, bu yönlerdendir. Çünkü teklif, sadece kudret yetirilen şey (el-makdûr) ile mümkün olur. Çünkü teklifte geçerli ve muteber olan kudret, yalnızca fiille beraber bulunan istitâa değil, aynı zamanda sebeplerin ve organların (el-âlât) sağlamlığıdır (selâmet).¹²¹ Eğer bu iki yön doğru olsaydı, teklifin hepsi, güç yetirilemeyen şeyle teklif olurdu. Oysa durum hiç de böyle değildir. Allah Teâlâ'nın kendi halinden iman etmeyeceğini, bilakis küfür hali üzere öleceğini bildiği kimsenin, ondan imanın muhal (istihâle) olmakla beraber, muvafakatla (vifâkan) imanla mükellef tutulan biri olması, bu yönlerdendir; çünkü eğer bu kimse iman etseydi, Allah'ın ilminin cehle dönüşmesi çevrilmesi lazım gelirdi.¹²²

Taftâzânî'ye göre, sözgelimi, iki zıttı bir araya getirmek gibi, zâtı dolayısıyla imkânsız (imtinâ') olan bir şeyle sorumlu tutmanın ve mükellef kılmanın söz konusu olmadığı hususunda ayrılık olmadığı gibi, geçmiş bir ilim ya da vukua gelmeyeceğine dair haber verme sebebiyle, imkânsız (imtinâ') olan bir şeyi sorumluluk olarak yüklemenin vukûu hususunda da ihtilaf çıkmaz. İhtilaf, ancak mümkün olan/yapılabilen ve kulun kudretine müteallik olarak asla vukûa gelmeyen (vukû) şey hususunda ortaya çıkar. Sözgelimi, cismi yaratmak veya semaya yükselmek ve çıkmak (es-su'ûd) türünden bir alışkanlık (âdet) gibi. Ehl-i Sünnet'e göre, bu tür bir şey, aklî kubuhun (kötülüğün) olmayışı yüzünden mümkündür. Fakat Yüce Allah'ın, "*Allah, kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmez. Herkesin kendi kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararındır*" (el-Bakara sûresi, 2/286) sözünden ötürü vukûa gelmez (vukû). Mu'tezile ve Şîa'ya göre ise, bu şey, onun sefeh ve abes olması dolayısıyla mümkün olmaz. Ehl-i Sünnet'ten, Ebû Leheb'i, Peygamber'in getirdiği mesajın ve öğretilerin hepsini tasdik etmekle yükümlü tutmanın söz konusu olduğunu ileri süren bazı kimseler vardır. İki zıttı bir araya getirmeyle mükellef kılma gibi, Ebû Leheb'in, bu mesaj ve öğretileri hiçbir zaman tasdik etmeyeceği ve doğrulamayacağı olgusu, bu teklif cümlesinden sayılır. Bu olgunun, ancak imanın kazanılması (tahsil) ile kâfi geleceği hususuyla buna cevap verilmiştir. Böyle bir olgu da, özünde mümkün; fakat geçmiş bir bilgi ya da Ebû Leheb'in iman etmeyeceğine dair bir haber verme sebebiyle imkânsız olan bir iştir (emir).¹²³

10. Taftâzânî'nin Ahlak Anlayışında Allah'ın Fiillerinde Amaç Fikrinin Nefyi

Mu'tezile'nin aksine, Taftâzânî, Allah'ın fiillerinde amacın bulunduğu fikrini nefyetmiştir. O, Allah'ın fiillerinin bir illete bağlı olarak açıklanamayacağını ileri sürmektedir.

Allah'ın fiillerinde herhangi bir amacın nefyine kail olan Taftâzânî'ye göre, "Allah, bir amaç uğruna fail olsaydı, zatında eksik (nâkısan) ve başkasıyla tamamlanan/mükemmelleşen

¹²¹ İstitâ'a kavramı ve onun fiille beraber bulunduğu hakkında bkz. et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, ss. 145-146.

¹²² et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 299.

¹²³ et-Taftâzânî, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s. 93.

(müstekmil) bir varlık olurdu” sözü ve onların “Başlangıçta (ibtidâ’en) bazısının amaç ve bazısına bağlı (tabi) olan olmaksızın, “tümelin (küllün)” O’na istinad etmesi sabit olmuştur” sözü gibi, “nefyin lüzumu”nu ifade eden şeyler, Ehl-i Sünnet topluluğunun delillerindedir. Onların, “Diziyi (silsile) bir noktada kesmek için bazısının amaç uğruna olması dışında, sona erme (el-intihâ) kaçınılmaz ve zorunludur” sözü ve “Kafirleri cehennemde ebedî kılmada/tutmada hiç kimse için yarar düşünülemez (akl)” sözü gibi, lüzumun nefyini ifade eden şey de, bu topluluğun delillerindedir. İşte bu, bazı fiillerin, özellikle nassların tanıklık ettiği şeylerden hükümlerin şerîliğinin sebebini açıklamak ve bu şer’îliği bir illete bağlamak (ta’lîl) için daha olasıdır. Bunun üzerinde neredeyse icmâ gerçekleşir ve bununla kıyas sâbit olur.¹²⁴ *et-Taftâzânî’nin, Allah’ın fiillerinde amacı nefyettiği anlaşılmaktadır. Cürcânî’ye göre de, Yüce Allah’ın fiilleri gayelerle talil edilemez.*¹²⁵

el-Kâdî el-Beydâvî’ye göre, Allah’ın fiilleri birtakım yönlerden amaçlarla (el-‘agrâz) illetli (muallel) değildir. Evvelâ, eğer Allah, bir amaçtan ötürü bir iş yaparsa, zatiyla nâkıs, başkasıyla kemâle ermiş olur ki, bu O’nun için muhâldir. O’nun amacının kulun faydasına (maslahat) olan şeyi tahsil etmek olduğu da söylenemez. Çünkü kulun faydasına olanı tahsil etmek ve söz konusu maslahatın gerçekleşmemesi, şayet ona (kula) nispetle eşitse, onu fiili yapmaya çağırmanın bir maslahatı olmaz, değilse kemâle ermek gerekir. İkinci olarak, Amaçların gerçekleştirilmesi, başlangıç olarak Allah’ın takdiridir, ancak onları amaç haline getirmek abestir. Bu da, amaçlılığa tezat oluşturur. Üçüncü olarak, amaç, belli bir hâdisin belirli bir vakitle sınırlandırılmasıdır (ihtisâs). Eğer o vakitten önce bulunursa, o ânda meydana gelmesi ve amacın da bu hâdisin amacı olmaması gerekir. Eğer o vakitte bulunursa, söz tekrar onunla sınırlandırmaya döner ve böylece teselsül veya amaçtan uzaklaşma lazım gelir. Mu‘tezile, Allah’ın fiil ve hükümlerinin, kulların maslahatına riâyetle muallel olduğunda konusunda ittifak etmiştir. Çünkü amacı bulunmayan şey abestir, bu da hikmet sahibi (el-hakîm) için muhâldir. Kâdî Beydâvî, Mu‘tezile’ye şöyle cevap verildiğini ifade etmektedir: Eğer abes amaçsızlık ise, bizim de kastımız budur; bunun dışında bir şey ise, önce tasvir edilmesi (ne olduğunu açıklanması), sonra da muhâl olduğunun anlatılması/takrir edilmesi gerekir.¹²⁶

Eş‘arîlerin benimsediği görüşe göre, Allah Teâlâ’nın fiilleri gayelerle (el-a‘râd) muallel değildir ve onlarla talil edilemez. Bu görüşün delillerinin bazısından, Allah’ın fiillerinden herhangi bir şeyin gaye ile muallel olmasının imkânsız olduğu manasında, “selbin umumiyeti” ile “nefyin lüzumu” ve onların bazısından ise, bunun her fiil hakkında lâzım olmadığı manasında, “umumiyetin selbi” ile “lüzumun nefyi” anlaşılır. Taftâzânî, birinci kısmın iki yönünün bulunduğunu ifade etmektedir.¹²⁷

Taftâzânî, birinci yönü açıklığa kavuşturmaya çalışır. Buna göre, eğer Yüce Allah bir amaç için fail olsaydı, zâtında eksik olur, bu amacı elde etmekle (tahsil) mükemmelleşen bir varlık (müstekmil) olurdu. Çünkü amaçta fail için onun varlığının yokluğundan daha salah olması kaçınılmaz ve gereklidir ki, o da kemaldır. Belki de, amaç başkasına ait (râci) olur, dolayısıyla ayrılmazlık (el-mülâzame) tamamlanır, diye söylenemez. Çünkü Taftâzânî’ye göre Eş‘arîlerin iddiasına göre, bu amacın, başkası için hasıl olmasının, fâil için yokluğundan daha salah ve uygun olması kaçınılmaz ve zorunludur; ancak bu, zorunlu olarak o fâilin fiilinin amacı olarak salah olmaz. O zaman gerekliliğe (el-ilzâm) geri dönülür (avdet) ve bu da zarûretin reddiyle (men‘) çürütülür. Aksine, bu amacın sırf başkası için daha salah ve uygun olması kâfi olur.

¹²⁴et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. IV, s. 301.

¹²⁵Bkz. el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. VII, ss. 202-209; a. mlf., *Mevâkıf Şerhi*, c. III, ss. 350-358.

¹²⁶el-Kâdî el-Beyzâvî (ölm. 685/1286), *Tavâli’u’l-Envâr. Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s. 214; Ayrıca el-Beyzâvî’nin hayatı ve diğer kelâmî görüşleri için bkz: Mustafa Aykaç, *Nâsiruddîn el-Beyzâvî -Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelâm Geleneği İçindeki Yeri-* Töre Basımevi, Kastamonu 2016.

¹²⁷ et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. IV, s. 301.

Taftâzânî, ikincisi yönü ele alıp açıklamaya girişir. Buna göre, eğer mümkünlerden herhangi bir şey Yüce Allah'ın fiili için bir amaç olsaydı, başlangıçta (ibtidâ'en) o şeyi yaratmakla hasıl olmazdı, bilakis bu fiile bağıllıkla (teb'iyeye) ve onun aracılığıyla hasıl olurdu; çünkü bu, gayenin manasıdır. Bazısı, amaçlılığa ve bağıllığa/sonuçluluğa (teb'iyeye) bazısından daha layık ve daha uygun olmaksızın, başlangıçta küllün O'na isnadı sabit olduğu için, lâzım gelen şey (el-lâzım) bâtıldır. Başlangıçta küllün O'na isnadının manasının, O'nun, müstakil olarak mümkünü var eden değil de, her mümkünü var eden bir varlık olduğu söylenemez. Filozofların düşündüğü gibi, bu, başka bir mümkün olarak mümkündür. İşte bu, hareketin cisme, sona (el-müntehâ) ulaşmanın harekete, sayısız vb. şeye bağlı olması gibi, bazısının kazanılmasının ve elde edilmesinin (tahsil) bazısına bağlı olmasına tezat oluşturmaz. Çünkü Eş'arîler salah olan şeyin, O'nun fiili için bir amaç olmasının; sadece kula hazzı ulaştırmak olduğunu söylemektedirler. Bu da, araçlardan herhangi bir şey olmaksızın Yüce Allah'ın bir makdûrudur ve kudreti altında bulunandır. Bu; amacın sözü edilen hususa inhisarı kabul edildikten sonra, bazı hazları ulaştırmanın; sadece hissetme (el-ihsâs), kendisinden haz alınan (yeltezzü) şeyin varlığı vb. gibi araçları yaratmakla mümkün olabileceği hususu ile reddedilmiştir.¹²⁸

Taftâzânî'ye göre ikinci kısmın ise iki yönünden söz etmek mümkündür: Birincisine göre, amaç olan ve bir amaç için olmayan şeye kadar [uzanan] dizinin (silsilenin) kesilmesi ve sona erdirilmesi kaçınılmaz ve zorunludur. Dolayısıyla amacın lüzumunu ve umumiyeti görüşünü kabul etmek doğru değildir. İkincisine göre, kafirleri cehennemde ebedî kılmak gibi bir şeyde hiç kimse için bir yarar düşünülemez ('akl). Gerçek olan, bazı fiillerin, özellikle hadleri ve kaffâretleri gerekli kılmak, sarhoşluk verici şeyleri (el-müsekkerât) haram kılma vb. gibi hükümlerin şer'îliğinin sebebini hikmetlerle ve maslahatlarla açıklamanın ve ta'lîl etmenin (ta'lîl), açık ve net olmasıdır. Aynı şekilde Allah'ın, "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*" (ez-Zâriyât sûresi, 51/756); "*Bundan dolayı İsrailoğullarına yazdık: Kim, bir cana kıymamış, ya da yeryüzünde bozgunculuk yapmamış olan bir canı öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibidir. Kim de onu(n hayatını kurtarmak suretiyle) yaşatırsa, bütün insanları yaşatmış gibi olur. Andolsun elçilerimiz onlara açık deliller getirdiler ama bundan sonra da onlardan çoğu, yine yeryüzünde israf etmekte (aşırı gitmekte)dirler*" (el-Mâide sûresi, 5/32) ve "*Allah'ın nimet verdiği, senin de kendisine nimet ver(ip hürriyetine kavuştu)duğun kimseye: "Eşini yanında tut, Allah'tan kork" diyordun, fakat Allah'ın açığa vuracağı şeyi içinde gizliyordun, insanlardan çekiniyordun; oysa asıl çekinmene layık olan, Allah idi. Zeyd, o kadından ilişkisini kesince, biz onu sana nikâhladık ki (bundan böyle) evlâtlıkları, kadınlarıyla ilişkilerini kestikleri zaman o kadınlarla evlenmek hususunda müminlere bir güçlük olmasın. Allah'ın buyruğu (her zaman) yerine getirilmiştir*" (el-Ahzâb sûresi, 33/37) sözleri gibi birtakım naslar buna şahitlik etmektedir.¹²⁹ İşte bundan dolayı, kıyas, önemsiz küçük bir gruba (az bir topluluk) göre kabul görmemiş olmanın dışında, genel olarak hüccet olmuştur. Bunu, fiillerden herhangi bir fiilin amaçtan boş (hâli) kalamayacağı hususu ile genelleştirmeye (ta'mîm) gelince, bu tartışma mahalli ve mevzûudur.¹³⁰

Taftâzânî'nin ifade ettiğine göre, Mutezile, tekliften maksadın (el-ğarad), sevaba maruz bırakmak olduğu görüşünü benimsemiştir. Çünkü bu teklif, meşakkatlerle ve zorluklarla kazanılan ve elde edilen hak etme olmaksızın, güzel olmaz. Aslında Mu'tezile'ye göre, tutundukları birtakım yönler bu hususa delalet etmektedir:

Taftâzânî'ye göre, sevabın, büyütmeyi/yüceltmeyi hak etmenin; bu fiiller ya da terk etmeler kaynaklandığına delalet eden âyetlerin ve hadislerin tanıklığı ile, meşakkatli yapıp etmelerin/fiillerin ve terk etmelerin hak kazanmayı (el-istihkâk) ispat etmede etkisinin bulunduğu hususunda hiçbir kapalılık yoktur. Nitekim böyle bir etki, "*Köre güçlük yoktur topala güçlük yoktur, hastaya güçlük yoktur. (Bunlar savaşa katılmak zorunda değildir.) Kim Allah'a ve*

¹²⁸ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 302.

¹²⁹ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 302.

¹³⁰ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, ss. 302-303.

Elçisine itâat ederse, (Allah) onu altından ırmaklar akan cennetlere sokar. Kim de yüz çevirirse, onu da acı bir azaba uğratar” (el-Fetih sûresi, 48/17); “*Rableri onları karşılık verdi: “Ben, sizden erkek - kadın, hiçbir çalışanın işini zayi etmeyeceğim. Hep birbirinizdensiniz. Göç edenler, yurtlarından çıkarılanlar, yolumda işkence edilenler, vuruşanlar ve işkence edilenler... Elbette onların kötülüklerini örteceğim ve onları, altlarından ırmaklar akan cennetlere sokacağım. (Yaptıklarına) Allah katından bir karşılık olarak (onlara bu nimetleri vereceğim). Karşılıkların en güzeli Allah katındadır”* (Âl-i İmrân sûresi, 3/195) ve “*Erkek ve kadından her kim inanmış olarak iyi bir iş yaparsa, onu dünyada hoş bir hayatla yaşatırız, onların ücretini yaptıklarının en güzeliyle veririz*” (ên-Nahl sûresi, 16/97)¹³¹ vb. gibi sayılamayacak kadar çok fazla âyetin yanı sıra, akılların delaletiyle de sabittir.

Aslında Taftâzânî aklî kubuhu, Allah hakkında kesinlikle kabul etmemektedir. Vazgeçmek ve caymak (et-tenezzül) ve aklî kubuh görüşüne göre ise, hem fayda veren için hem de başkası için bir zarar olmadan başkasına menfaat vermek ve sağlamak (ifâde), sırf (mahd) kerem ve hikmettir. Onların yanlışı ve yanlıgısı; ya amellerle elde edilen ve kazanılan hak etme (el-istihkâk) ile fayda verilen ve iyilik edilen şeyin (el-mün‘am bih), kendisine iyilikte bulunulan (el-mün‘im) kimsenin haline layık olması durumunu birbirinden ayırt etmemekten neşet etmiştir. Çünkü çocukların ve hayvanların büyüülmesi ve yüceltilmesi gibi onlara yaraşmayan bir şeyi sağlamak ve fayda vermek (ifâde), ne cömertlik ve eli açıklık olarak geri döner, ne de aklen güzel sayılır. Dolayısıyla Mu‘tezilîler, nimeti, salih ameller işleyen kimseden başkasına ulaştırmanın bu kabilden olduğunu vehmetmişlerdir/düşünmüşlerdir. Bunun, ya teklifin takdirine göre ya da teklifin bulunmamasının ve insanın bir emirle de bir nehiyle de mükellef tutulmamasının takdirine göre olduğu hususunda hiçbir kapalılık yoktur. Taftâzânî, bu hususu, “*Öyleyse nasıl olur da, başkasına zarar ilişmeden ve ulaşmadan onun üzerine daimî sevinç (sürûr) akıtmanın (ifâza) çirkinliği tasavvur edilebilir?*” sözüyle dile getirmektedir.

Taftâzânî’ye göre, eğer amacın gerekliliği kabul edilirse, Eş‘arîler, onların yukarıda ifade ettiklerinin dışında hiçbir amacın bulunmadığı konusunda icmâ‘ edildiğini kabul etmezler. Çünkü “*Amaç imtihan/belâdır (ibtîlâ)*”, denilmiştir. “*Amaç, nimetlere şükretmektir*”, denilmiştir. “*Amaç âlemin nizamını korumaktır veya ahlâkî düzeltmektir/güzelleştirmektir*” diye söylenmiştir. Taftâzânî’ye göre, Allah evrene sürekli müdahale etmekte, kötülük dahil hiçbir şeyi başıboş bırakmamaktadır. Amacın, aslah teorisinin bir gereği. olarak Mutezile’nin iddia ettiği gibi sınırlı olduğunu kabul etmemekte, âdeta Leibniz örneğinde olduğu gibi, ilâhî iradenin sonsuz sayıda amaç öngördüğünü ima etmektedir.¹³² Burada, aynı zamanda Mâturîdî’nin amaç ve düzen anlayışının da, zımmen onu etkilediği görülmektedir] Oysa amacın, akılların kendisine iletmediği bir durum (emran) olması muhtemeldir (ihtimâl).¹³³ Nitekim İmam Mâturîdî’ye göre, Allah’ın fiillerindeki hikmet ve amaç akılla kısmen kavranabilir. Allah’ın yaratmasında insan aklının idrak edemediği bazı şeyler bulunabilir. Aklın, hikmetini anlamaktan âciz kaldığı bütün olaylar hikmetten hâlî ve yoksun değildir. Taftâzânî’ye göre, bu durumla, bu amacın zulüm olması savılır (def’); çünkü bu gibi menfaatler için zarar vermek (el-ızzâr), Rubûbiyet hükmetmesi ve idaresine sahip olan kimseden sırf adl (mahdu’l’adl) olur. Çünkü böyle bir zarar vermek, özel mülkünde idare ve tasarruf hakkına sahip olmaktır.¹³⁴ *Burada et-Taftâzânî, Eş‘ariyye mezhebinin genel eğilimine bağlılığını açık bir dille ortaya koymaktadır. Bu gibi menfaatler için zarar uğratmak Allah için zulüm değildir. Allah, dileği gibi tasarruf yetkisine sahip bir varlıktır. Eş‘arîler, Allah’ın mülkünde dilediği gibi davranmasının, zulüm olarak değerlendiremeyeceği tezini ısrarla savunmaktadırlar. Özel mülkünde dileği gibi davranması, O’nun açısından sırf adldir.*

¹³¹ et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. IV, s. 303.

¹³² Bkz. G. W. Leibniz, *Monadoloji*, çev. Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011, ss. 74-77.

¹³³ Bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, ss. 178-179.

¹³⁴ et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. IV, s. 305

Taftâzânî'ye göre, Mu'tezile kelamcılarının mensuplarının göre amel ve sevap, karşılık vermeye (icâze) benzer. Her ne kadar ücretler, mislin ücretinin kat kat binlerce karşılığı olsa da, o karşılık vermede ücretlinin buna rıza göstermesi zorunlu ve kaçınılmazdır. Gerçekte (el-hakk) aklî kubuh ve Allah için bu aklî kubuhun terkinin vucubu görüşü; kötü ihtiyârından doğmuş ve kaynaklanmış (müsebbeb) olsa bile, kafirin teklifinin; bilakis daimî azabı hak etme bakımından, onun için hiçbir yararın, kendilerinden kaynaklanmadığı (terettüb) meşakkat verici fiilleri kâfire gerekli görmek (terettüb) olması cihetinden bir zarar vermek olduğunu kesin olarak ifade ettiği (el-kat') için, bu kafirin teklifindeki durumu (emr) müşkil ve anlaşılmaz hale sokmaktadır (işkâl). *Sayılamayacak kadar çok menfaatin ondan kaynakladığı (terettüb) durumda, mü'minin teklifinin aksine, böylesi bir teklifin çirkin olduğu konusunda hiçbir kapalılık yoktur. Oysa maruz bırakmak ve imkan tanımak maksadıyla kafiri yükümlü tutmak, yani onu sevaba maruz bırakmak (ma'riz) ve o sevabı kazanmaya gücü yeten ve imkanı olan bir kimse (mütemekkinen) kılmak; ancak bu teklif yapılmamış olduğu takdirde, sevap kazanamayacağını ve cezayı (el-'ikâb) hak etmesinin ve daimî helake düşmenin nefyedilmiş (müntefiyen) olacağını katî olarak bilmediği zaman, güzel olur.*¹³⁵

Taftâzânî'ye göre, bazı Mu'tezile kelâmcıları, Eş'arîler için bu gibi şüphelerin kendisiyle halledileceği büyük ve mühim bir esasın (asl) bulunduğu hususuyla cevap vermişlerdir. Bu da, kendisinde hikmetler ve maslahatlar bulunmasına rağmen, bazen başlangıçta/ilk etapta (fi bâdi'i'n-nazar) fiil çirkin görülebilir. Geminin delinmesi ve çocuğun öldürülmesi türünden Mûsâ-Hıdır (aleyhima's-selâm) kıssasında olduğu ve insanın; terbiye etmek (li't-te'dîb) ve bazı kötü görülen şeylerden (el-münkerât) men etmek (ez-zecr) maksadıyla çocuğunu veya kölesini cezalandırması (et-ta'zîb) durumunda olduğu gibi, bu hikmetler ve maslahatlar açığa çıktığında, çirkin görme, güzel görmeye dönüşür ('avdet). Buna göre Allah'ın fiillerinden ilk etapta hemen kavranamayan/ıdrak edilemeyen her şeyin, kendisinde "hüsün cihetini" taşıması gerekir. Meleklerin Âdem (a.s.)'in yaratılmasına şaşırdukları ve hayrete düştükleri durumda, Allah'ın, "Bir zaman Rabbin meleklere: "Ben yeryüzünde bir halife yapacağım" demişti. (Melekler): "Orada bozgunculuk yapan, kan döken birisini mi halife yapacaksın? Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz?" dediler. (Rabbin): "Ben sizin bilmedikleriniz bilirim," dedi" (el-Bakara sûresi, 2/20) sözüyle bu hususa işaret edilmektedir. Bununla eziyet verici, acı verici ve incitici nesnelere, İblis'in, zürriyetinin vb. varlıkların yaratımının güzelliği açığa çıkmış olur (tebeyyün).

Taftâzânî'ye göre, Eş'arîler bu iddiaya cevap verme gereği duymuşlardır. Çünkü buna göre, iyice düşünüp taşındıkları (te'emmül) zaman, bu esas (el-asl) onların lehine değil, aleyhine bir durum arz eder. Halbuki Allah daha iyi bilir.¹³⁶ Burada Taftâzânî, bu esasın, Mu'tezile'nin aleyhine dönmüş olduğunu çok ayrıntılı olarak tartışmaz. Sanki burada onun, savı kanıtına yöntemini izlediğini söylememiz mümkündür. Sonuçta, ona göre Allah'ın fiilleri beşerî düzlemde kabul gören amaçlarla muallel değildir. Çünkü Allah mülkünde dilediği gibi hareket ederek tasarrufta bulunabilir. Daha doğrusu mülkünde dilediği gibi hareket etme hakkınca sahiptir. Bu davranış biçimi de, O'nun adına sırf bir adl örneğidir.

11. Taftâzânî'nin Ahlâk Düşüncesinde İnsan Fiilleri ve Sorumluluk: Kesb Nazariyesi

Taftâzânî, yaptıklarından ötürü, insanın sorumlu bir varlık olduğunu Eş'arîlerin ortaya attığı "kesb" nazariyesi ile açıklayıp temellendirmektedir.¹³⁷ Allah, iman, küfür, itâat ve masiyet

¹³⁵ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 305.

¹³⁶ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, s. 306.

¹³⁷ Bkz. Ramazan Efendi, *Şerhun li-Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, ss. 195-198; Kestelli, *Hâşiyetü'l-Kestelli alâ Şerhi'l-Akâ'id*, ss. 114-120.

gibi kulların bütün fiillerinin yaratıcısıdır. Fakat insan, kararları, seçimleri ve tercihleriyle onları kazanır ve dolayısıyla onlardan mesul olur. İnsanoğlunun bütün fiilleri, Allah'ın irade, hüküm, kaza ve kaderiyle olur. Kulların âhirette karşılığında ödüllendirilecekleri ve cezalandırılacakları fiilleri vardır. Bu fiiller, insanın niyet ve yönelimleriyle gerçekleşen seçimli (ihtiyârî) eylemlerdir. İyi eylemler Allah'ın emri ve rızasıyla ve kötü eylemler ise meşît ve iradesiyle olmasına karşın, Allah'ın rızasıyla değildir.¹³⁸

Taftâzânî, Fahreddîn er-Râzî'nin, bu meselenin halinin acayip ve ilginç olmasından dile getirdiği şeye işaret etmektedir. Çünkü insanlar, bu meseleye bakıldığı sürece, onda birbiriyle çekişme ve birbirine karşı savunmanın yer alması sebebiyle bu mesele hakkında kesinlikle ihtilafa düşmüşlerdir. Cebriyye'nin dayanağı; Yapmanın terk etmeye ağır basması/üstün gelmesi için, kul değil de, bir müreccih zorunlu ve kaçınılmazdır. Kaderiyye'nin dayanağı; eğer kul fiiline kâdir olmasaydı, övgü ve yergi, emir ve nehiy güzel olmazdı. Bu ikisi birer kendiliğinden açık seçik (bedihî) öncüdür. Bundan sonra Cebriyye'nin, fiillerin hallerinin ayrıntılarının kulca bilinmediğine itimat etmesi ve Kaderiyye'nin ise kulların fiillerinin onların maksatlarına ve dürtülerine bağlı olarak vukua gelen bir şey olduğuna itimat etmesi, aklî delaletlerdendir. Bu iki yaklaşım birbirine zıttır. Vücuda getirme kudretinin, eksiklik kaynağı olan kula layık olmayan bir kemal sıfatı olduğu ve kulların fiillerinin sefeh ve abes olduğu, dolayısıyla eksiklikten yüce olan Allah'a layık olmadığı, hitâbî ilzamlardandır. Sem'î delâletlere gelince, Kur'ân iki durumu vehmettiren ya da düşündürten âyetlerle doludur. Eserler de böyledir. Çünkü ümmetlerden herhangi biri iki fırkadan hâlî olmadı. Aynı şekilde durumlar ve hikayeler iki tarafın bir savunusudur (müdâfa'a). Hattâ Taftâzânî'ye göre, denilmiştir ki: Tavlanın durumu cebr üzerindedir; satrancın durumu ise kader üzerindedir. Ancak kalpleri yaralamamanın ağır basmaması sebebiyle, kendi görüşlerinin daha güçlü olduğunu savunmaktadır. Fakat iş, bir mümkün için, ancak isabetli/yerinde olmayı, Yaratıcı'nın ispatı babını gerektiren bir müreccih ile ağır basar.

Taftâzânî'ye göre, Eş'arîler, hak olanın, din alimlerinden bazısının dediği şey olduğunu söylemişlerdir: Ne cebir vardır, ne tefviz. Lakin iş, iki durum arasında bir konumda yer alır. Bu husus, kulların kudret ve ihtiyarlarına bağlı olarak fiillerine yakın ilkelerden ve mecburiyetlerine (ıztırâhî) bağlı olarak uzak ilkelerden ileri gelir. Çünkü insan, muhtar suretinde mecbur (muztarr) bir varlıktır; tıpkı kâtibin elindeki kalem ve duvar yarığındaki çivi gibi. Akıl sahiplerinin sözünde olduğu gibi: *Duvar çiviye, "Beni yarma/bölme/delme!" dedi, o çivi de "Beni çakan kişi çekip çıkarısın"* dedi.¹³⁹ Fahreddîn er-Râzî'ye göre, kul, bizatihi müstakil bir özne değildir.¹⁴⁰

Taftâzânî'ye göre, insanın fiilleri Allah'ın kaza ve kaderiyle olur. Allah'ın kaderi, yaratması manasındadır ve O'nun takdîri başlangıçta veya mücib bir vasıta ile olur. Kazaya değil, ancak kazanın eserine (el-makzî) rıza göstermek gerekir. Mu'tezile'ye göre, kader, ilam ve yazma manasında veya özellikle vâciplerde gerekli kılma (el-ilzâm) manasında uygun olur.

Filozoflara göre, "kazâ", varlıkların aklî âlemdeki mücmel varlığıdır ve kader ise onların, hâricî maddelerindeki mufassal bir biçimde var oluşudur. Şerrin kazaya girmesi, tabi olma iledir (bi't-teb'iyye). Filozoflara göre, mevcutların küllî ve cüz'î sûretlerinin hepsi, zorunlu ilk (el-evvelü'l-vâcib)'in onları yaratmasıyla (ibdâ') aklî âlemde akledilirler (ma'kûle) olmaları itibarıyla meydana gelir. O sûretlerden maddeyle ilişkili olan (ta'alluk) şeyi maddede vücuda getirmek, yaratmak (el-ibdâ') yoluyla muhtelif ve imkansızdır (mümteni'); zira bu suretler, daha çoğu bir tarafa, iki sureti birden kabule erişebilir durumda (müte'ttiyye) değildir. İlâhî

¹³⁸et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, ss. 145-146. Ayrıca bkz. el-Allâme el-Ferhârî Ebü Abdirrahman Abdülazîz b. Ahmed b. el-Hâmid el-Kuraşî el-Multânî (ölm. 1239/1823), *Şerhu Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye (en-Nibrâs)*, thk. Okan Kadir Yılmaz, Mektebetü Yâsîn, İstanbul 1433/2012, ss. 383-384.

¹³⁹Bkz. et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, c. IV, s. 264. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *el-Erba'î fi Usûli'd-Dîn*, Mektebetü'l-Kiliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, c. I, ss. 321-322.

¹⁴⁰er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye*, c. IX, ss. 19-73.

cömertlik, latîf hikmeti ölçüsünde kendisinde bu işleri kuvveden fiile çıkarttığı bir zaman bakımından bu suretleri o maddede yaratmak (ibdâ') ve bu suretleri kabulden, kuvve halinde o maddedeki şeyi akla çıkartmak suretiyle maddeyi kemale erdirmeyi gerektiricidir.

Öyleyse kaza, aklî âlemdeki bütün mevcutların, yaratma (el-ibdâ') yoluyla topluca (müctema'aten) ve genel (müctemeleten) olarak varlığından ibarettir. Kader, mevcudatın, ayrıntılı olarak ve tek tek harici maddelerindeki var oluşlarından ibarettir. Nitekim Yüce Allah, "Hiçbir şey yoktur ki onun hazineleri, bizim yanımızda olmasın; ama biz onu, bilinen bir miktar ile (bi-kaderin ma'lûm) indiririz" (el-Hicr Sûresi, 15/21) buyurmuştur.

Şerrin İlâhî kazaya dahil olması, tabi olma (et-teb') yoluylaadır. Çünkü mevcut, ya akıllar ve felekler gibi sırf hayırdır veya bu âlemde olduğu gibi, mevcut üzerinde hayır baskındır (gâlib). Çünkü hastalık, çok fazla olsa bile, sıhhat ondan daha çoktur. Bu âlemde şerlerden külliyyen kurtarmak için sıhhati vücuda getirmek aklen imkânsız olunca, ülkeler için bereketli yağmur, zorunlu olarak bazı yerler ile yurtları tahrip eder ve hikmet bakımından (fi'l-hikme) o yağmuru vücuda getirmek gerekir. Çünkü az bir şer için çok hayrı terk etmek, çok daha büyük bir şerdir. Dolayısıyla, istenmeyen ve razı olunmayan bir şey olsa, şer kazaya dahil olur,¹⁴¹

Taftâzânî'ye göre, kulun fiilini vücuda getiren varlık (mûcid) Allah'tır. Ancak kulun kesbi vardır. Kesb kavramı, kuldan gereken ve makdûrun var oluşunu (vucûd) gerektirmeyen izafî bir durumdur (emr), bilakis, failin o fille muttasıf olmasıdır ve nitelenmesidir. İşte bu, iki taraftan birinin belirlenmesi, tercih edilmesi ve kudretin sarf edilmesidir.

Mu'tezile'ye göre ise, var eden (mûcid) varlık kuldur. Onlar "hâlık" lafzını o kula hamletmişlerdir (itlâk) ve bu takdirde onlara her canlının (hayevân) fail olmasının kabulü lazım gelir Oysa Yüce Allah bu hususta, "De ki: "Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?" De ki: "Allah!", "O halde, de, O'ndan başka kendilerine dahi bir fayda (nef'an) ve zarar (zarran) vermeyen veliler mi edindiniz?" De ki: "Kör ile gören, yahut karanlıklar ile aydınlık bir olur mu?" Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar mı buldular da, (ikisinin) yaratma(sı) onlara benzer mi göründü? (Em ce'alû lillahi şurakâe halekû ke-halkihî. Feteşâbehe'l-halku aleyhi). "De ki: her şeyin yaratıcısı Allah'tır (Kulillahu hâliku külli şey'in). O, tektir, kahreden (her şeye üstün gelen)dir" (er-Ra'd sûresi, 13/16); "Göklerin ve yerin mülkü O'nundur. O, çocuk edinmemiştir, mülkünde ortağı yoktur. Her şeyi yaratmış (ve haleka külle şey'in) ve ona ölçü, biçim ve düzen vermiştir (Fe kadderahû takdîran)" (el-Furkân sûresi, 25/2); "O yaratan (Hüvel-lahu'l-Hâlik), var eden, (varlığa getirdiklerine biçim veren) Allah'tır. En güzel isimler O'nundur. Göklerde ve yerde bulunanların hepsi, O'nun ululuğunu anarlar. O, azîz (mutlak gâlib), hakîm (hükümdar, her şeyi hikmetle yapan)dır" (el-Haşr sûresi, 59/24); "Allah, her şeyin yaratıcısıdır, O, her şeyin yöneticisidir (Allahu hâliku külli şey'in. Ve hüve alâ külli şey'in vekîl)" (ez-Zümer sûresi, 39/62); "İşte her şeyin yaratıcısı olan Rabbiniz Allah budur. O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl da (O'nu birlemekten) çevriliyorsunuz? (Zâlikümullahu Rabbüküm Hâliku külli şey'in. Lâi ilâhe illâ hû. Fe-ennâ tü'fekûn)" (Ğâfir (el-Mü'min) sûresi, 40/62), "Biz her şeyi bir kader (düzen, plan, ölçüyle) yarattık (İnnâ külle şey'in haleknâhu bi-kaderi)" (el-Kamer sûresi, 54/49); "(Elinizle) Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?" dedi. Oysa sizi de, yaptığınız (bu şeyler)i de Allah yaratmıştır. (Allah, sizi de işlerinizi de yaratır) (Kâle e-ta'büdüne mâ tenhutûn. Vallahu halekaküm vemâ ta'melûn)" (es-Saffât sûresi, 37/95-96); "İstedğini yapandır (fa'âlûn li-mâ yürîd)" (el-Bürûc sûresi, 85/16); "(Bahtsızlar) Gökler ve yer durdukça, orada sürekli kalacaklardır. Meğer Rabbin, çıkmalarını dilemiş olsun. Çünkü Rabbin, istediğini yapandır (İnne Rabbeke fa'âlûn li-mâ yürîd)" (Hûd Sûresi, 11/107); "Nerede olsanız, sağlam kaleler içinde de bulsanız, yine ölüm siz bulur. Onlara bir iyilik (haseneten) erişirse (isâbe), "Bu, Allah tarafındandır" derler. Onlara bir kötülük (seyyi,'e) erişirse (isâbe), "Bu, senin yüzündendir" derler. De ki: "Hepsi Allah tarafındandır (Kul küllün min indillâh)". Bu topluma ne oluyor ki, hem hiç söz anlamıyorlar?" (en-Nisâ sûresi, 4/78); "Sana gelen (esâbeke)

¹⁴¹ Bkz. et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. IV, ss. 265-266.

her iyilik (min hasene) Allah'tandır, sana gelen (esâbeke) her kötülük (min seyyi'e) de kendi (günahın yüzü)ndendir. Seni insanlara elçi gönderdik. (Buna) Şâhit olarak Allah yeter” (en-Nisâ sûresi, 4/79); “Allah'a ve âhiret gününe inanan bir milletin, babaları, oğulları, kardeşleri yahut akrabaları da olsa, Allah'a ve Elçisi'ne düşman olanlara dostluk ettiğini görmezsin. Allah onların kalplerine iman yazmış (Ülâ'ike ketebe fî kullûbihimü'l-îmân) ve onları kendinden bir ruh ile (kalp nuru veya Kur'ân ile) desteklemiştir (ve eyyedehüm bi-rûhin minhu)” (el-Mücadele sûresi 58/22) ve “Güldüren de O'dur, ağlatan da O'dur (Ve ennhû hüve adhaka ve ebkâ). Öldüren de O'dur, yaşatan da O'dur (Ve ennhû hüve emâte ve ehyâ)” (en-Necm sûresi, 53/43-44) meâlindeki âyetleri buyurmuştur.¹⁴² Dolayısıyla Taftâzânî, kesbi temellendirme konusunda onlara karşı bu delilleri getirerek, görünür âlemde hâkîkî failin Allah olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Taftâzânî'ye göre, dış âlemde her olup biten her şeyin (kâ'in) Allah'ın kudretiyle ve meşfetiyle olduğunu bildiren haberler, Peygamber (s.a.v.)'den tevatür yoluyla gelmiştir. Eğer kulun fiili, kendi hâdis kudretiyle olsaydı, Allah'ın kudretinin şümulü sabit olduğu için, iki müessirin (el-mü'essirayn) tek bir fiilde bir araya gelmesi lazım gelir, dolayısıyla kul, fiilinin tüm ayrıntılarını bilen bir kimse olur ve fiil ve onun gerçekleşmesi (vuku) Yüce Allah'ın malumu olmakla beraber, ondan olmayan ve kendisi bulunduğu anda fiilin zorunlu olduğu (vucûb) bir müreccihle fiilin ağır basması ve üstün gelmesiyle (tereccuh) beraber, kulun, bu fiili terk etmesi mümkün olurdu (mütemekkinen), yani bu fiili terk etmeye güç yetirebilirdi. Oysa Taftâzânî'nin belirttiğine göre, bazen, kul fiiline kudret yetirdiği takdirde, onu ve benzerini (misil) yeniden yapmaya (iâde) ve cisimleri yaratmaya kudretli olacağı ve imanı yaratma gibi onun fiilinin, Şeytan'ı yaratma gibi Yaratıcı (el-bârî)'dan daha iyi olacağı, imanı istemenin ve o imandan dolayı şükretmenin doğru olmayacağı gibi kimi hususlarla delil getirilmiştir.¹⁴³ Aslında, burada Taftâzânî'nin kula sınırlı bir kudret tanıdığı görülmektedir. Bu kudret, bir bakıma ahlâkî sorumluluğu temellendirmede önemli bir işlev görmektedir.

Taftâzânî'ye göre, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, kullar kendi fiillerinin yaratıcısı değildir. İlk devir Mu'tezilîleri kulların yaratıcı olduğunu ifade etmekten kaçınırlardı. Bunun yerine kullar kendi fiillerini icad eder, ihtira eder gibi ifadeler kullanırlardı. Mu'tezile'den Cübbâî ve takipçileri, bunların hepsinin aynı manaya geldiğini ve bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak anlamında kullanıldığını görünce, kullar için de yaratıcı lafzını kullanma cüretini göstermişlerdir.¹⁴⁴

Kitap ve Sünnet'te, hidâyet, idlâl, kulu damgalama (et-tab') ve kâfirlerin kalplerini mühürlemenin Allah'a nispet edilmesi varid olmuştur. Ehl-i Sünnet'e göre, bunlar; hidâyet erdirme ve saptırmanın (el-idlâl) yaratımı manasında kullanılmıştır; çünkü Allah eylemleri tek başına yaratan varlıktır. Mu'tezile'ye göre ise, hidayet; amaca/isteğe (el-buğye) ulaştırın yol göstermek (delâlet) veya deliller naspetmek ve kendilerinin fayda sağlamayacaklarına (lâ yücûdî) dair ilim sebebiyle, lütufları engellemekle birlikte açıklamaktır veya bunları Allah'a mecazi olarak isnat etmektir. Lütuf, tevfiik ve ismet, yani koruma ve himaye etme meselesinin izahına gelince, Ehl-i Sünnet'e göre, bu, tâat kudretini yaratmaktır. Hızlan ise, ma'siyet kudretini yaratmaktır. Bir yoruma göre, ismet, Allah'ın kulda günahı (ez-zenb) yaratmamasıdır, denilmiştir. Bir başka yoruma göre ise, kendisiyle günahın sudûru imkânsız olan bir özellik/hususiyettir, denilmiştir. Mu'tezile'ye göre ise, lütuf, mükellefin, iki halde de ona güç yetirmekle beraber, onun bulunduğu anda, tâatı seçtiği veya o tâatı işlemeye yaklaştıran bir şeydir. Bu ikisi, kazandıran (tahsil)

¹⁴² et-Taftâzânî, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s. 88.

¹⁴³ et-Taftâzânî, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, ss. 88-89.

¹⁴⁴Bkz. Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Adnân Derviş, b.y.y., 1411/1990, s. 135. Krş. İmamü'l-Harameyn Ebü'l-Me'âli Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Es'ad Temim, Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1405/1985, ss. 173-174.

ve yakınlaştıran olarak isimlendirilir; tevfi̇k, vâcibi tahsil eden lütuftur. Lütuftur ve ismetle beraber hızlân ise, kabîhi terk etmeyi tahsil eden lütuftur.¹⁴⁵

12.Genel Değerlendirme ve Sonuç

Şerh ve derlemecilik döneminde daha çok Eş‘ariyye mezhebine mensup ulemanın faaliyet gösterdiği gözlemlenmektedir. Taftâzânî Müteahhirûn dönem ilm-i kelâmına mensuptur. Kelâm, İslâm Hukuku, Felsefe, Mantık ve Belagat gibi birçok alanda söz sahibi olan bir İslâm âlimidir. Müteahhirûn Eş‘arî kelamcılar gibi, Taftâzânî de kelâmı felsefeyi mezc etme ya da birleştirme metodunu devam ettirmiştir. Şerh ve derlemecilik döneminin önde gelen düşünürlerinden biridir. O, cem ve tahkîk döneminde birçok eser vermiştir.

Bu bildiri metni, Taftâzânî'nin kelâm sisteminde ahlâk düşüncesinin temel dinamiklerini ve mantıksal iletilerini ortaya koymuştur. Sa‘duddîn et-Taftâzânî ahlâkî değerlerin bilişselliği ve onların ontolojik statüsü üzerinde durmuştur. Taftâzânî, ilâhî iradeyi iyi ve kötünün varlık nedeni olarak telakki etmektedir. Taftâzânî, iyi ve kötünün ilahî vahiy kanalıyla kavranabileceğini savunmaktadır. O, kelim sahasında, Mutezile ekolü tarafından benimsenen “akılcı nesnelcilik” ya da “ahlâkî nesnelcilik” düşüncesinin aksine olarak, iyi, kötü, doğruluk, yalan, adalet, zulüm, hikmet ve sefeh gibi birtakım ahlâkî değerlerin ilâhî irade ve buyruklarla tespit edilebileceğini ileri süren “teistik sübjektivizm” anlayışına tutunmaktadır.¹⁴⁶ Taftâzânî, “öznelci etik” anlayışını, hem Allah'ın fiilleri, hem de insanın fiilleri üzerinden düşünerek ortaya koymuştur. Daha doğrusu din ile, yani vahiy ile temellendirilen bir ahlak anlayışı olduğu için, ahlâkî değerler sistemi, sadece beşeri düzemden ve toplumdan hareketle ele alınmaz, metafizik âlemlerle ilişki kurularak dinî bir ahlâk kuramı geliştirilmeye çalışılır. Allah ve kötülük meselesi, Allah'ın fiillerinin bir amaçla muallel olmaması da, Taftâzânî'in teolojik etik anlayışının tartıştığı önemli konular olarak karşımıza çıkmaktadır.

Taftâzânî, etik değerleri daha iyi kavrama ve analiz etmede mutlakçılık, öznellik ve görecelik gibi üç ana yaklaşımdan hareket etmiştir. İyi ve kötünün mahiyetini açıklarken, Ehl-i Sünnet'e mensup olan Eş‘arîlerin değerlerin öznelliğine dair ortaya koydukları delillere göndermede bulunmuştur ve bunlardan son derece istifade etmiştir. Ona göre, ihsanın iyiliği ve düşmanlığın kötülüğü tartışma konusu değildir. O, öznelci etik düşüncesinde menfaatler ve maslahatların yanı sıra, hikmetler gibi bazı kavramlara büyük bir yer vermiştir. Ayrıca ahlak sisteminde istiâa, teklifin imkanı ve teklifu mâ yutak tartışmalarına da yer verdiği dikkat çekmektedir. Teklifu mâlâ yutak'ın imkanını, hem aklen hem de şer'an imkan (tasavvur) ve vukuu bakımından geniş bir biçimde ele alarak konuyu aydınlığa kavuşturmuştur. Taftâzânî'nin, şer'î hükümleri açıklama ve buna bağlı olarak kıyası temellendirme sadedinde hikmet, amaç ve yarar kavramlarından istifade ettiğini söyleyebiliriz.

Taftâzânî'ye göre, Allah her şeyin yaratıcısı olsa da, O'nun açısından hiçbir kötülük yoktur. Allah'ın eylemleri şer'î hükümlerle iyi olsa bile, O'nun üzerinde hiçbir vucûbiyet yoktur. Taftâzânî'ye göre, güç yetirilemeyen herhangi bir şeyi teklif etmek imkânsız değildir. Allah'ın eylemleri bir nedene bağlı değildir. Eş‘arîliğin düşüncesine göre, Allah'ın fiilleri amaçlarla muallel değildir. Allah, iman, küfür, itâat ve masiyet gibi kulların bütün fiillerinin yaratıcısıdır. Fakat insan, seçimleri ve tercihleriyle onları kazanır ve dolayısıyla onlardan mesul olur. İnsanoğlunun bütün fiilleri, Allah'ın irade, hüküm, kaza ve kaderiyle olur. Kulların âhirette karşılığında ödüllendirilecekleri ve cezalandırılacakları fiilleri vardır. İyi eylemler Allah'ın rızasıyla dır ve kötü eylemler ise Allah'ın rızasıyla değildir.

Bu çalışmada, bir Müteahhirûn dönemi İslâm kelâmcısı olarak Taftâzânî'nin kelâm sistemine özel atıfla ahlâk görüşü ve dayanakları üzerine teolojik bir çözümlemeye girişilmiştir.

¹⁴⁵ et-Taftâzânî, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, ss. 94-95.

¹⁴⁶Bkz. George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford 1971, ss. 12-13.

Taftâzânî, kelâmî düşünce sisteminde, kendi etik düşüncesini temellendirebilmek için iyi, kötü, doğruluk, yalan, hikmet, abes, sefeh, maslahat, mutlaklık, öznellik, görecelik, ilahi hüküm ve takdir gibi dinî ve ahlâkî içerikli kavramlara yer vermiştir. Taftâzânî, ahlâk düşüncesinde, amaç, hikmetler ve maslahatlar gibi kimi temel kavramlara da başvurmuştur. Ona göre, iyilik etmenin güzelliği ve düşmanlık göstermenin çirkinliği kuşku konusu ya da mahalli değildir. Çünkü ona göre, bu değerlerin iyiliği ve kötülüğü şer‘an belirlenmiş ve açıklanmış olsa da, bir dereceye kadar akılla da kavranabilir.

Taftâzânî, Müteahhirûn dönemi ilm-i kelamına mensup olan çok yönlü bir âlimdir. Taftâzânî, cem ve tahkîk devrinde çok kıymetli eserler vermiştir. Taftâzânî, hüsün ve kubhun, ancak vahiy yoluyla bilinebileceğini savunan, aklın hüsün ve kubha hükmedemeyeceğini ileri süren Eş‘arî anlayışı aynen benimseyip takip etmiştir. Eş‘arîler, kelam alanında iyi, kötü, yalan, doğruluk, hikmet, sefeh gibi ahlâkî değerlerin Allah’ın buyrukları ve iradesiyle belirleneceğini ileri süren “İlâhî öznellik” anlayışını savunurlar. Davranışlara muhtevasını kazandıran Allah’ın iradesi ve buyruğudur. Taftâzânî, bu ahlak anlayışını, ilk dönem (Mütekaddimûn) Eş‘arî kelimcilerine nispetle daha iyi, daha sistemli ve daha derinlikli bir biçimde açıklamıştır. Ahlâkî düşünce sisteminde iyi ve kötünün mahiyetini açıklama konusunda Ehl-i Sünnet’in delillerini bütüncül bir biçimde serdetmiştir.

Taftâzânî, Mu‘tezile’nin vucûba ilişkin argümanını, Hanefiyye mezhebine mensup olan Ehl-i Sünnet ulemasının görüşlerine tutunarak savuşturmaya çalışır. Fakat onun, bu noktada kendi görüşünü açık bir dille ortaya koyamadığını söylememiz mümkündür. Hanefî fakihleri, aklî incelemenin vucubu ve vaciplerin ilkinin aklî olduğunu, Allah üzerine düşen vucup ve yasak fikrini benimsemediklerini, bazı eşyanın güzelliği ve çirkinliğinin akıl aletiyle kavranan değerler olduğunu savunduklarını, ama aklın bu değerlere hükmeden gerçek hâkim olmadığını ileri sürdüklerini dile getirmişlerdir.¹⁴⁷ Böylece tıpkı Mu‘tezile gibi, Hanefiyye fakihlerinin de, kimi eşyanın haddizatında iyi ya da kötü olduklarını benimsediklerini ve Allah’ın varlığını ve birliğini bilmenin aklen zorunlu olduğunu ileri sürdüklerini görülmektedir.

Taftâzânî’ye göre, her ne kadar her şeyin yaratıcısı olsa da, Yüce Allah cihetinden hiçbir kötülük (kabîh) yoktur. Her ne kadar şer‘iyyatın hükmüyle O’nun fiilleri güzel olsa da, O’nun üzerinde hiçbir vâcip yoktur. Taftâzânî, aklî kubuh ve Allah için onun terkinin vucûbu görüşüne şiddetle karşı çıkmıştır.¹⁴⁸ Taftâzânî’ye göre, Allah’tan zulüm tasavvur olunamaz; çünkü Allah’ın kullara yaptığı şey, O’nun mülkünde bir tasarrufudur. Dolayısıyla mülkünde gerçekleştirdiği tasarruflar, aklî kubuh fikriyle değerlendirilmeye tabi tutulmaz.¹⁴⁹ Taftâzânî’ye göre, Mu‘tezile’nin aksine, güç yetirilemeyen herhangi bir şeyle teklîfde bulunmak (teklîfu mâ lâ yutâk) imkânsız değildir. Mu‘tezilîlerin dayanağı, güç yetirilemeyen şeyle teklif etmenin sefeh olması ve amaçtan hâlî fiilin ise abes olmasıdır. Dolayısıyla bu, hikmet sahibi kimseye layık ve uygun bir vasıf değildir. Allah’ın eylemleri bir nedene bağlı değildir. Allah’ın fiilleri amaçlarla illetli değildir. zaten genel olarak Eş‘arîliğin düşüncesine göre, Allah’ın fiillerinin amaçlarla muallal olduğu savunmak mümkün değildir.

Mu‘tezile eşyanın O’nun üzerindeki vucubiyetini ve akıl yoluyla kabîhlerin sübutunu ileri sürünce, kesinlikle vacib olanı yapmasını ve çirkin olanı terk etmesi görüşünü benimsemiştir. Böylece Allah’ın kabîhi yapmayacağına ve vacibi terk etmeyeceğine bağlı olarak kesin olarak bilme (el-îkân) gerçekleşmiştir.

Taftâzânî, ortaya koyduğu ahlâk kuramı ile Eş‘arîlik ahlâk anlayışını aynen benimsemiş, fakat hem bu konudaki delillerini daha derli toplu sunmuş, hem de konuyu daha anlaşılır halde sunma becerisi göstermiştir. Böylece günümüze de ışık tutacak şekilde İslam düşüncesinde teolojik ahlâk nazariyelerinin daha iyi anlaşılmasına ve daha derinlikli hale getirilmesine katkıda

¹⁴⁷ et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. IV, s. 293.

¹⁴⁸ et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. IV, s. 305.

¹⁴⁹ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. IV, ss. 278-279.

bulunmuştur. Cem ve tahkik döneminin kelim yapma geleneğine bağlı olarak, bazı felsefi kavramlar, mantıksal unsurlar ve delillendirme yöntemlerine kelâmî ahlâk sisteminde geniş bir biçimde yer vermiştir. Bir başka anlatımla, bu ahlâk sistemini inşa etmede felsefi kavramlar ve argümanlardan büyük ölçüde istifade etmiştir. Daha önceki Eş‘arî ahlâk kuramını, bu kavramlar ve argümanlar eşliğinde, onları bu ahlâk sisteminin içine giydirmek suretiyle, daha iyi ve daha sistemli bir biçimde sunarak, kelim alanında ahlak nazariyelerini daha iyi tavsif etme ve çözümlene imkânına kavuşmuştur. Bu yönüyle İslâm düşüncesinde ahlak nazariyelerinin daha iyi kavranması ve tanınmasına imkân sağlamıştır. Bu ameliyede Fıkıh Usûlü ile uğraşmasının da onun ahlâkî kavramların neliğini, tespitini ve idrakini açıklamada geniş perspektiften bakmasında etkili olduğunu da söylememiz mümkündür. Nihayet, Taftâzânî’nin, İslâm düşüncesinde teolojik ahlâk alanının tanınmasına ve zenginleşmesine yeni bir boyut kazandırdığını ve ufuk açıcı çözümlere giriştiğini söylememiz mümkündür.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, Taftâzânî, amaçsallık ve koşulluluk anlayışıyla, ödevin, yasaya saygıdan ötürü yapılan etmenin zorunluluğu olduğunu ve ödev ilkesinden ayrılanın kesinlikle kötü olduğunu ileri süren Kant’ın ödev ahlakına¹⁵⁰ karşıt olabilecek kimi söylemlerde bulunmuştur, sözcüğü, ihtiyaç duyulduğu ve şartlar uygun olduğunda, yalan söyleme seçeneğine sıcak bakmıştır. Ayrıca Taftâzânî, beşerî düzlemde Kant’ın koşulsuz buyruğa dayalı formel ahlâk anlayışını esnetebilecek ve keskinliği yumuşatabilecek çözümler getirdiği söylenebilmektedir. Cem ve tahkik döneminde ahlak düşüncesini olgunlaştırmıştır; ayrıntılı çözümlere girişmiş, örnekler ışığında derinlemesine bilgiler sunmuş, günümüzde öne çıkan kimi ahlak kuramlarıyla karşılaştırma yapılabilecek düzeyde özgün çıkarımlarda bulunmuştur.

KAYNAKLAR

- ABDULCEBBÂR, el-Kâdî, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, neşr. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1965.
- ABDÜLCEBBÂR, Kâdî’l-Kudât b. Ahmed, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408/1988.
- AÇIKGENÇ, Alparslan, (Muhammad Zainiy Uthman, “Ethics and Happiness in Islam” adlı bildiri müzakere), **Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.
- AKARSU, Bedia, **Ahlak Öğretileri: I. Mutluluk Ahlakı, II. Kant’ın Ahlak Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- ALÜYYÜ’L-KÂRÎ, el-Mollâ el-Hanefî, **Şerhu’l-Fıkhi’l-Ekber**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2404/1984.
- AYKAÇ, Mustafa, **Nâsiruddîn el-Beyzâvî -Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelâm Geleneği İçindeki Yeri-** Töre Basımevi, Kastamonu, 2016.
- el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdükâhir b. Tâhir (ölm.429/1037), **Usûlü’l-Dîn**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981.
- el-BÂKILLÂNÎ, el-Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib (öl. 403/1012), **Kitâbü Temhîdi’l-Evâ’il ve Telhîsi’d-Delâ’il**, thk. ‘İmâdüddîn Ahmed Haydar, Mü’essesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1414/1993.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Etiğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- el-CÜRÂNÎ, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif (ölm. 816/1413), **Şerhu’l-Mevâkıf**, (Siyekutî ve Çelebî Haşiyeleri ile birlikte), I-VIII, Matba‘atu’s-Sa‘âde, Kahire 1325/1907; a. mlf., **Şerhu’l-Mevakıf: Mevakıf Şerhi**, çev. Ömer Türker, c. III,

¹⁵⁰ Ödev ahlâkı için bkz. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 12-18

- Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- el-CÜVEYNÎ, İmamü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik, **Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâtı'ı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd**, thk. Es'ad Temîm, Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1405/1985.
- el-CÜVEYNÎ, İmamü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî, **el-Akîdetü'n-Nizâmiyye**, Kahire 1978.
- el-CÜVEYNÎ, İmamü'l-Harameyn, **Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâtı'ı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd**, neşr. Y.M. Musa ve A.A. Abdülhamid, Hancı, Kahire 1950.
- ÇAĞRICI, Mustafa, "Ahlâk" md., **DİA**, c. I, İstanbul 1989, (ss. 1-9).
- ÇAĞRICI, Mustafa, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, M.Ü.İ.V. Yayınları, İstanbul 1989.
- ÇÜÇEN, A. Kadir, **Felsefeye Giriş**, Asa Kitabevi, Bursa 2005.
- EBÛ HANÎFE, Numân b. Sâbit, "el-Fıkhu'l-Ekber", **İmâm-ı Azamın Beş Eseri**, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981, (ss. 56-64).
- EMİROĞLU, İbrahim, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara 2010.
- el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan (ölm. 330/941), **Kitâbu'l-Luma' fî'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'**, thk. Hamûde Gurâbe, Matba'atü Mısriyyeti Müsahemeti Madarriyye, Kahire 1955.
- el-GAZZÂLÎ, Muhammed Ebû Hâmid et-Tûsî, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, I-II, Beyrut 1335/1916.
- el-GAZZÂLÎ, Muhammed Ebû Hâmid el-Gazzâlî et-Tûsî, **el-İktisâd fî'l-İ'tikâd**, Şeriketu mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, Kahire (trz.).
- FAKHRY, Majid, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987.
- FAKHRY, Majid, **Ethical Theories in Islam**, E.J. Brill, Leiden 1991.
- HOURANI, George F., **Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr**, Clarendon Press, Oxford 1971.
- HOURANI, George F., "Ethical Presuppositions of the Qur'an", **Muslim World**, LXX, I (1980), (ss. 1-28).
- HOURANI, George F., "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", çev. Fethi Kerim Kazanç, **O.M.Ü.İ.F.D.**, Samsun 1996, (ss. 271-281).
- HOURANI, George F., "Mu'tezilî Ahlâk Kelâmında İlâhî Adâlet ve Beşerî Akıl", **Tabula Rasa-Felsefe&Teoloji**, Yıl: 2, sayı: 5, Mayıs-Ağustos 2002, (ss. 207-220).
- İBN MANZÛR, "Hulk" md., **Lisanu'l-Arab**, c. II, Kahire (trz.).
- KANT, Immanuel, "Ahlâk (Töreler) Metafiziğini Temellendirme (1786)", Çeviri, önsöz ve açıklama. Nejat Bozkurt, **Kant**, Say Yayınları, İstanbul 2005, (ss. 169-260).
- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdillâh, **Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Fünûn**, I-II, İstanbul 1941-1943
- KAZANÇ, Fethi Kerim, **Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.
- KESTELLÎ, Muslihuddîn Mustafa (ölm. 901/1495), **Hâşiyetü'l-Kestelli alâ Şerhi'l-Akâ'id**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul (trz.).
- KILIÇ, Recep, "Bunalım Dönemlerinde Ahlâkın Dinî Temelinin Önemi", **Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, (ss. 38-57).
- LEAMAN, Oliver, **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, çev. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri 1992.
- LEIBNIZ, G. W., **Monadoloji**, çev. Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011.
- el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, **Kitâbu't-Tevhîd**, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- el-MULTÂNÎ, el-Allâme el-Ferhârî Ebû Abdîrrahman Abdülazîz b. Ahmed b. el-Hâmid el-Kuraşî (ölm. 1239/1823), **Şerhu Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye (en-Nibrâs)**, thk. Okan Kadir Yılmaz, Mektebetü Yâsîn, İstanbul 1433/2012.

- en-NESEFÎ, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (ölm. 508/1115), **Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, thk. Hüseyin Atay, c. I, D. İ. B. Yayınları, Ankara 2004.
- ÖNER, Necati, **Klasik Mantık**, A.Ü. Basımevi, Ankara 1982.
- ÖZLEM, Doğan, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- ÖZEN, Şükrü, "Teftâzânî" md., **DİA**, c. XL, İstanbul 2011, (ss. 299-308).
- PARKER, D.H., "Value and Existence", **Ethics an International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy**, Volume XLVIII, Number 4, July 1938.
- el-BUHÂRÎ, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed, **Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî**, neşr. Muhammed el-Mu'tasım bi'llâh el-Bağdâdî, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994.
- PIERRE, Abbe ve JACQUARD, Albertd, **Mutlak**, çev. Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.
- PLATO, **The Repuclic**, Translated by H.D.P. Lee, Penguin Books, VI, 509.
- PLATON, **Euthyphron**, çev. Pertev Naili Boratov, Maarif Basımevi, İstanbul 1958.
- RAHMAN, Fazlur, **Ana Konularıyla Kur'an**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- RANDALL, John - Herman, BUCHLER, Jr. - Justus, **Felsefeye Giriş**, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1989.
- RAMAZAN EFENDİ, Bihîştî (ölm. 979/1571), **Şerhun li-Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1965.
- er-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn (544-606/1149-1209), **Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]**, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
- er-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn (544-606/1149-1209), **Me'âlimü Usûli'd-Dîn**, thk. Semîh Duğaym, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1992.
- er-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn (544-606/1149-1209), **el-Erba'î fî Usûli'd-Dîn**, I-II, Mektebetü'l-Kiliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- er-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn (544-606/1149-1209), **el-Metâlibü'l-Âliyye min İlmi'l-Kelâm**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, c. IX, Dâru'l-Kitibi'l-Arabî, Beyrut 1407/1987.
- es-SERAHSÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl (ölm. 490/1096), **Usûlü's-Serahsî**, thk. Abû'l-Vefâ el-Efgânî, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1993.
- SİNANOĞLU, Mustafa, "el-Makâsıd" md., **DİA**, c. XXVII, Ankara 2003.
- SUPHÎ, Ahmed Mahmûd, **el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fî'l-Fikri'l-İslâmî**, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Beyrut 1992.
- SUPHÎ, Ahmed Mahmûd, **fî İlmi'l-Kelâm (el-Mu'tezile)**, c. I, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1405/1985.
- SUPHÎ, Ahmed Mahmûd, **fî İlmi'l-Kelâm (el-Eşâ'ira)**, c. II, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1405/1985.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, **el-Milel ve'n-Nihal**, neşr. A. A. el-Vekîl, c. I, Kahire 1968.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekir Ahmed (479-548/1086-1153), **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, I-II, Dâru Sa'b, Beyrut 1406/1986.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Mes'ûd b. Ömer Sa'duddîn (712-792/1312-1389), **Şerhu'l-Makâsıd**, thk. Abdurrahman Umeyra, Menşûrâtü's-Şerîf el-Murtazâ, c. IV, Kum 1409/1989.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer (712-792/1312-1389), **Şerhu'l-Makâsıd**, c. I, İstanbul 1305.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer (712-792/1312-1389), **Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li-Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh (et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâ'iki't-Tenkîh)**, I-II, Matba'atü Muhammed Alî Sabîh, Kahire 1377/1957.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer (712-792/1312-1389), **Hâşiye 'alâ'l-Muhtasar (Muhtasaru'l-Müntahâ'l-Usûlî) ve's-Şerh (Şerhu Muhtasari'i-Usûlî)**, thk.

- Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer (712-792/1312-1389)
- et-TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, **Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, **Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, thk. Muhammed Adnân Dervîş, b.y.y., 1411/1990.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, **Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm**, thk. eş-Şeyh Abdülkâdir el-Kürdî, Matba'atü's-Sa'âde, Kahire 1330/1912.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn, **Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn, **Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm**, Matba'atü's-Sa'âde, Mısır 1330/1912.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Sa'düddîn Taftazânî ve Şerhu'lAkâid", Sa'duddîn et-Taftâzânî, **Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980, (ss. 62-87).
- YASA, Metin, **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- YASA, Metin, **Estetik-Etik İlişkisi: Söylemler ve Çıkarımlar**, Elis Yayınları, Ankara 2014.
- YAZICI, Sedat, **Felsefeye Giriş**, Öncü Kitap, Ankara 2009.

ABAY VE ŞAKARİM ESERLERİNDEKİ KARAKTERİN TANINMIŞ PRAGMATİĞİ

*Gulzhan Tulekova Hajmuratovna**

*Arailym Serik
"Turan" Üniversitesi
Tercuman bölümü 4 sınıf öğrencisi
Kymbat Karatubelova
"Turan" Üniversitesi
Tercuman bölümü 4 sınıf öğrencisi
Aziza Augangali
"Turan" Üniversitesi
Tercuman bölümü 4 sınıf öğrencisi
Madina İmamadinova
"Turan" Üniversitesi
Tercuman bölümü 4 sınıf öğrencisi*

ÖZET:

İman Arap dilinde ilk anlamı - kişinin inancına ve bir şeye olan inancına inanması; ikinci bir Müslüman bir dua ve İslam'ın beş görevinden biridir; Üçüncüsü değişken bir anlamda - utanç, dürüstlük, adalet ve oruç tutuyor. Genel olarak, bu inanç, ahlak, insan niteliklerinin bir kümesidir. Abay ve Şakarim iman hakkında her eserlerinde yazdı. Sonuç olarak, Allah'ın birliği yazılı inananlar kısa, sözlü dil, inanmanın hayatı inanmak değil, referans olarak hayat yaşadı. Abay, okuyucunun imanını "metodolojik bilgisini" gösterdi. Hakim Abay İslam görev - "benimsenmesine bağlı kimliği verilmesi hareketpen" "inanç" Abay Kazak kalbin daha derin anlamı kalbinin bir şey o zaman vaazların en sahiplerinin din dini yazma öğretiminde bir yol bulmak farklıdır. Şair inanmanın en yüksek olduğu gerçeğine inanır. Abay Kazak "Herkes, inananlar utanç eğer" vicdan söyler inanç bir parçası olun. Abay ve Şakarim'in eserlerindeki dil, inanç ve utanç verici dili eserlerini şiir yoluyla analiz ederek şairler yüzyıllarca eski gelenekleri ve halkın kognisyonunu kavrarlar.

Anahtar kelimeler: profesyonel yön, pragmatik, rekabetçi, modern, modern toplum, şeffaflık, gerçek kültür ve bilinç akışının gerçek kapsamı.

ABSTRACT

Faith is the first meaning in Arabic language - believing in one's belief and one's belief in something; a second Muslim is one of the five missions of Islam and prayer; The third has a variable meaning - shame, honesty, justice and fasting. In general, this is a set of beliefs, ethics, human qualities. Abay and Shakarim wrote in their works about faith. As a result, believers in the union of God have lived life as a reference, not as a short, verbal language, not as a living thing. Abay showed readers' "methodological knowledge" of faith. Judge Abay Islamic task - "identification given to the adoption depends on the adoption of the pen" "faith" Abay Kazakh is something different from the heart of the soul more deeply meaning the heart of the sermon is different to find a way in the teaching of religion religious writing of the proprietors. The poet believes that believing is the highest. Abay Kazak Being a part of the belief that "Everyone, believers shame", say conscience. By analyzing the language, beliefs and shameful language works of Abay and Shakarim's works through poetry, poets take over the ancient traditions and the cognition of the people for centuries.

* *Filoloji Adayı, Doçent, Turan Üniversitesi, Almaty, Kazakistan*

Key Words: Professional direction, pragmatic, competitive, modern, modern society, transparency, real culture and true scope of the flow of consciousness.

Ülkemizin vatandaşlarının bilgeliği her zaman zihnin açıklığı ve amacı için temel oluşturmaktadır. Magzhan Zhumabayev:

Arkadaşlar gittiğinde,
Kalp atışı olmadan,
Bu hafif bir altın,

Kitaptaki [1, s. 162] şiirsel çizgide herhangi bir amaca ulaşmak için doğru yol açık bir fikir. Devlet Başkanı, "Ruhani Rönesans" yeni bir Kazakistan politikasına ihtiyaç olduğuna inanıyor: "Pragmatizm, milli ve kişisel zenginliklerini bilmek, onu ekonomik olarak kullanmak ve geleceği buna göre planlamak, dolandırıcılık ve dolandırıcılıktan kaçınmak, cesur ve acımasız olmaktır. Bu gerçekçi bir hedefe ulaşma, eğitim alma, sağlıklı bir yaşam tarzı peşinde koşma ve mesleki gelişimi teşvik etme vurgusu ile davranış pragmatizmasıdır. Modern dünyadaki tek başarılı örnek bu "[2], bugün her birey için doğru yönde kanatlı bir kukla haline gelmenin ve gerçek bir karar vermenin temelini oluşturuyor. Davranışın pragmatizmi kullanılır. Elbette, asırlık mirasımızın eserlerindeki ana fikirlerimiz ve dünyaca ünlü eserlerimiz restore edilmiş ve yeni nesil müfredatın temel taşı haline gelmiştir. El-Farabi'nin didaktik öğretilerinin iki temel öğretim şekli vardır: Birincisi öğrencilere sanrılar hayal gücünün yardımıyla kandırmaktır; İkincisi, ortaokul öğrencileri için görsel bir sunumdur. Güvenilirlik, inanç, görüşümüze göre, mevcut durum, sezgisel, ders ve sorunlu öğretim yöntemleridir. El Farabi, bu bağlamda, pratik sanat ve el sanatlarının öğretim tekniğine odaklanır ve egzersiz ve uygulama ile birleştirilecek sözlü dersler verir [2]. Al-Farabi pedagojik doktrini, eğitim, öğretim ve eğitim ile yakından bağlantılı olmalıdır. O insan ruhunun, vicdan saflık saflık için ilk önkoşul olarak yaptığı çalışmalarla bilim ve bilginin felsefesi, etik çoğalıyor "sen? Felsefeyi öğrenmek için önceden bilmeniz gerekenler". Diğer bilimlerde öğrenirken, bilim adamı önce dil ve mantığı öğrenmeyi önerir. Farabi bilim, kitle sistematik insan zihni yargılar davranışını okumamış yararlı olabilir pratik eylemler güçlü odaklanmak, böylece bunu yapmak için nasıl bilgi. [2] İşte bu bağlamda, ülkede yapılmakta olan özel programların her türlü ihtiyaç ve farklı yollar küresel sorunların kendi yerleri bir ruhsal uyanış devam eden aralık karşılayacak. dili ve mantık ve danışmanları, alışık almak için bir yerde kalmak istiyorum "İnsan dilinin işareti, silah akışının biridir Ne," halkın zihninde Ahmed Baitursynuly komplike dil mevduat ve farklı fizyolojik olayların benimsediği bilgilerin sembolik tezahürü olarak kompleksinin tanınması temelinde yapılan düşündüm dedi. "Bugün başarılı olmak için en eğitilmiş insanlar, hızla değiştirmeye kolayca yapabilen, daha kolay bir çağ. Bu durumda işletme girin eski, ilerleme için yeni bir isim olarak yarın sadece başarı haline gelmiştir. Herkesin eğitim derin bir anlayış vardır en temel, ana faktör "Başkan ideolojinin konusu umutlu genç oğlunu ele almak uygun olan olduğunu söyledi [3]. "Eğitim adına bilginin kaynağı, arzu açık fikirli olmak - bizim kanımızda var," bizim "Turan" üniversite özel kurslar ve hepimize o iletişim öğrencileri için düzenlenen atölye ile işletmelerin çeşitli öğrenci ve öğrenciler için söyledi bugünün haberlerinin, ve bu alanın yarın habercilerinden biridir. Örneğin, Başkan'ın sözleri, ulusal ve kişisel bağlılığına spesifik bilgide "Pragmatizm", halka gösterildiği gibi, gelecek, israf ve üstünlük, kelimenin alma için plan ve kerdeñdikke gençlik önlemek göre, idareli kullanın. Tabii ki, imanlı olmak, iman yüzlü olmak, dürüstlük ve insanlık, basitlik şuan en yetişemez adam karakterinin biridir. Abay anlatmış iyi kalpli gençlerimizin yetişmesine ve bu mesajları anlamaya hazır, açık olan insanlardan: Güzelliğin bıraktım, karakteri önemli. Zevkli, iyi kalpli, sözü yumuşak. [4], – diye kendisinin kıymetli yürekli birinin şiirinde anlatarak, «kıymet» kelimesinin sadece yüz güzelliği değil, terbiye olarak, narinli insanın ruhunu, «güzel ruhluymun, zeki de güzel» diye insan sabrın, genel olarak, zengin karaktere sahip olduğunu da söyleyerek, kendisi inanan adamı tek iyi yönden görebileceğini ve karakteri eksiksiz kazak kızları hakkında

da bahsediyor. Şakarım olursa: Kelime ağzından geçiremeyip, Kalbi hızlı vurursa. Durmaz mı endişelenmeyip, Yemekte olan çeneysiyle? [5]. Şakarım. «Yırmı üç yaşında»), – diyen şiirinde yazar başka kalpı anlatmaya başlıyor. Bu ifadedeki kalp «Yaşayan kalp» – insan aşıklığının , güçlü hislerin yazılı resmi. Burdaki aşkın anlaması çok derin: ileri giden, iş başlayabilen, aşıklığa dolu gençlerin hayatından kısa resim , iradeye doluluk, her şeyi öğrenme yeteneği var nitelik, söz söyleyemezden, utanması, «aşk» gibi mühteşem his etkisinden titrememesi, kendisine kapanması, aşktan yanar insanın hakikatın, kalbinin sürekli vurulmasının, hislere göre davranmasını anlatıyor, öylesine , şimdi gençler bütün zamanlarını doğru kullanabilmesi lazımdır.

Geleceğine plan kurabil, gerçek noktayı belirt ve ona yetişebil diyerek cumhurbaşkanımızın yol göstermesi anlayan insan için çok büyük konsept. Çünkü bu şimdiki çevremizde birkaç bilgilere göre yok olmaya başladığı internet sayfalarından da belli oluyor. Cumhurbaşkanımız : "Bütün yer yüzü bizim gözlerimizde değişiyor. Dünyada yönü bulutlu tarih zamanın sayfası başlıyor. Gün geçen değişmiş dünyanın akıllımız ve beyinimize kaldıran etkilerinden ayrılabilirsek , ilerideki devletler ile den derecede olamamız mümkün değildir. Değişmek için kendimizi kendi ellerimize iyice tutarak, zaman değişmesi ile tercih etmek ve yeni devirin hoş taraflarını öğrenmek. "[1], – diyerek yeni bir zevk verdi. Mesajın her gümlerin öğrenciler ile analiz yaparak, kendi karakterindeki eksiklikler ile savaşışmanın özel planın kura, kendilerine raporlamasının uygun yolların buldukları yıllarca bizi de mutlu ediyor.

Belirli hedeflere ulaşmak için, eğitim alma, sağlıklı bir yaşam tarzı, kendini geliştirme, profesyonel, öncelikli şey, herkes bu yolda rasyonel kullanımı, öğrencilerin davranış pragmatizm budur. Bu modern dünyada tek başarılı örnek. Sayfa belirli bir milletin veya tek bir kişi yurt dışından Kırgızistan, ұмтылмаға kasıtlı, okul yarım yok ideoloji başlar популистік yerleşim", – vurguladı başkan. Yani, herkez kendi amacına kelimesinden başkanın *sınır* kelimesinin açıklaması: 1. kelimenin tam anlamıyla- *Boyut, değer, tolerans*. Benim bu yıllık sınırlım - Yüz elli yüz on kuzu [5, s. 485]. 2. Amaç - görev bir şeyi gerçekleştirmek için ortaya konmuştur (5, s. 449). 3. Görev - borç, borç. Görev, servis yükünü arttırmaktır. Görevi üstlenmiştir [6, s.474]. Bu bağlamda, herkes başarılı model, ulusal pragmatizmi modern görünüşe uymaya teşvik eder.

Abai memnuniyet, dahiyane olduğunu düşünürse, beş oyun oynadığını biliyordu. Şairin düşünceleri, "Bilim tarafından aldanmayın" ve Otuz sekizinci ayette büyük önem taşıyan ruhun, kişinin, içsel kişinin, kişinin dışı açan duygusunun, tatmin, sadakat, cehalet ve naziklik düşünceleri Dawai'nin düşünceleriyle ilgilidir. Abai şöyle dedi:

"Gerçeği bilmek kimsenin imkânı yok,

Hiçbir şeyden korkma!

Bunu bilen köle

Dürüst olduğunu söyledi.

Okuyun ve düşünün ve düşünün ... "

Dawani'nin adına yapılan açıklamada harika bir fikir, derin bir gizem var.

Dawani, çocuğa iyi bakmanın ve bilinçaltındaki zihinlerine iyi şeyler getirmenin gerekli olduğuna inanıyor.

Sonuçta, gençken akılları daha akıllı ve güçlüdür. Abai, çocuğun bilincinin hızlı sezgisel doğasının genç yaşta kaçılmaması gerektiğini de söylemektedir. Şairin yedinci kelimesi, insanın çocuklukta yoğunluğunun ve ruhun tutkusunun eşsiz olması gerçeğine dayanır. Dawah, çocuğa iyi ve kötü davranışlarda bulunmayı, kişinin kiminle olan ilişkisini nasıl başa çıkacağını ve nasıl eğitileceğini önerir ve onlardan olumsuz etkilenenlerden kaçınmasını önerir. Bu görüş Daewoo'da dile getirilirse, Abai'nin şiirleri Kazak gerçeklerine göre daha da geliştirilmiş ve kusursuz hale getirilmiştir. Yaşadığı sosyal çevrenin beş "düşmanı" ndan genç bir çocuğu beş farklı davranışla koruması gerektiğine ikna oluyor [4].

Bu gerçekçi bir hedefe ulaşma, eğitim alma, sağlıklı bir yaşam tarzı peşinde koşma ve mesleki gelişimi teşvik etme vurgusu ile davranış pragmatizmasıdır.

N. Nazarbayev: "Ulusal yenilenme" kavramı, ulusal bilincin olgunluğudur. İki yüzü var. İlk önce, ulusal bilinç ufkunu genişletin. İkincisi, ulusal kimliğin çekirdeğini koruyarak özellik aralığını değiştirin. Herkesin kendi kişisel katkısı ve profesyoneli temelinde yargılanmakta olduğu meritokratik bir toplum inşa ediyoruz. Bu sistem kılıfın temel nedenini almaz. Daha detaylı konuştuğumda, amacım iyiyi ve kötüyü listelemek değil. Kazak halkının iki ilkeyi anlamasını ve onlardan en iyisini yapmasını istiyorum. İlki ulusal bir kod, ulusal bir kültür, yenilenme değil. İkincisi, geçmişin geçmişini terk etmemiz gerektiğidir, ki bu da ilerlemek için ulusun gelişimini önleyecektir. "[3]

KAYNAKÇA:

A.Baytursynov eserleri: şiirler,çevirimler, araştırmalar.(Birleştirdi.Sharipov A, Daitov C.) Zhazuşı, 1989, - 320 sayfa.

Pirimbek Süleymenov.Al-Farabiyın toplum,felsefi ve pedagojik ve bilimsel bakişları.

Nursultan Nazarbayev,Geleğeye yön.Kültürel gelişme.

<https://egemen.kz/.../nursultan-nazarbaev-bolashaqqa-baghd...>

Abay.Eki hacimli eserler koleksiyonu.Çevirmeler ve kara sözler.Almaty 1986. – 199s.

Şakarim Küdaiberdiev eserleri,destanları,kara sözleri.Almaty 1988. - 559 s.

Kazak dilinin sözlüğü.Almaty.1999 Daik-press-774s.

İKİNCİ OTURUM

(4 Mayıs 2018 Cuma)

CÜVEYNÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

Doç. Dr. Fatma Zehra PATTABANOĞLU
Gazzâlî'nin Determinizme Yaklaşımı

Dr. Öğr. Ü. İsmail BİLGİLİ
İmam Eş'ârî'nin Fıkhî Yönü

Dr. Öğr. Ü. Mesut BAYAR
Şâfî-Eş'ârî Usulcülere Göre Kendilerine Şer'î Hüküm Ulaşmamış İnsanların
Dinî Yükümlülüğü

Dr. Öğr. Ü. Cengiz ÇUHADAR - Mustafa KOÇAK
Eş'ârî Mütakellimi Şehristânî'nin İslâm Düşüncesinin Etkileşim Sürecine Yaklaşımı

GAZÂLÎ'NİN DETERMİNİZME YAKLAŞIMI

*Doç. Dr. Fatma Zehra PATTABANOĞLU**

ÖZET

Felsefenin en temel problemlerinden birisi olan determinizm, filozoflar ile kelâmcıların varlık, tabiat, bilgi ve ahlâka dair pek çok alanda tartıştıkları ve farklı bakış açıları geliştirdiği konulardan birisi olmuştur. Zorunlu evren ve kader anlayışının insan özgürlüğüne çıkardığı sorun da meselenin odak noktasını oluşturmuştur. Bu minvalde sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu duyularla bilmenin mümkün olmadığını ileri süren Eş'arî düşünürler, irade özgürlüğü sorununda Mu'tezile ile Cebriyye arasında orta bir yol bulmuşlardır. İslâm düşüncesinin en önemli temsilcilerinden olan Gazâlî de Eş'arî geleneği sürdürerek, meseleye derinlik kazandırmıştır. Tanrı-evren-insan ilişkisini sebep-sebeplilik açısından ele alan düşünür, bir taraftan filozofların âlemin ezeliyeti hakkındaki düşüncelerini ve sudûr teorisini çürütmeye çalışmış, diğer taraftan Tanrı'nın sıfatları açısından insanın irade özgürlüğü problemini ele almıştır. İşte bu bildiride Gazâlî'nin tabiat ve insanın fiilleri bakımından determinizme yaklaşımı araştırılacak ve filozoflara yönelttiği eleştiriler bakımından mevzunun içeriği değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Determinizm, indeterminizm, sebep-sonuç, mucize, özgür irade

GAZÂLÎ'S DETERMINISM APPROACH

ABSTRACT

As one of the fundamental problems of philosophy, determinism has been a subject for philosophers and theologians to discuss in various areas such as existence, nature and ethics, and to develop different perspectives upon. The problem that occurred from the mandatory universe and fate understanding becomes the focal point of this issue. In this manner, the Ashari philosophers, who suggest that knowing the obligation of cause and effect relation is not possible only with senses, found a middle way between Mut'azila and Jahmiyya. One of the most important representatives of the Islamic thought Gazâlî also continues the Ashari tradition and with him the issue gains depth. The philosopher, who studies the god-universe-human relationship in terms of cause-causality, tries to cut down the thought about the everlastingness of the universe and the theory of emanation on one hand, and on the other hand he studies the problem of human's freedom of will in terms of the qualities of the God. In this article we will study the Gazâlî's approach to determinism regarding the nature and human actions and evaluate the content of the issue through his critics against the philosophers.

Keywords: Determinism, indeterminism, cause-effect, miracle, free-will.

* Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, f.zehrapattabanoglu@hotmail.com

GİRİŞ

Determinizm tabiatta ortaya çıkan bütün olayların sebep ile sonuç arasındaki zorunlu bağı dayandığını iddia eden felsefi bir kavramdır. Zaman zaman zorunluluk, nedensellik, illiyet ve sebeplilik (causality) kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır. Düşünce tarihinde metafizik, kozmoloji, epistemoloji ve ahlâk alanlarında tartışılmalı olan bu problem, karşıtı olan indeterminizm teorisiyle de ilişkili olarak değerlendirilmiştir. Sebebin, sonucu meydana getirmesi yani tabiat-taki her şeyi belirli bir sebebe bağlama düşüncesi, sistematik olarak Aristoteles ile başlamıştır. İslâm düşünürleri de özellikle Tanrı-âlem ilişkisi meselesinde bu konuya dair önemli tespitlerde bulunmuş ve süreç içinde muhtelif görüşler ortaya çıkmıştır.

Sebeple kendisiyle amaca ulaşılan şey ya da bir nesneye ulaşmak için vesile edinilen şey olarak tanımlanırken; illet ise hastalık, bir şeyin durumunu değiştiren, mahiyeti ya da varlığı bakımından ihtiyaç duyulan şey anlamlarına gelmektedir. Felsefi düşüncede illet ile sebep genellikle aynı anlamda kullanılmıştır.¹ İliyet kavramı ise, Batı felsefesinde nedensellik ya da sebeplilik ilkesiyle yakından alakalı olup “Her olayın bir sebebi vardır” şeklinde sunulan küllî önermenin kabulünü gerektirmektedir. Bu durumda determinizmin klasik İslâm düşüncesinde teknik olarak tam karşılığı olmamakla birlikte sebep ve illet kavramları etrafında gelişen tartışmalarda ifadesini bulmaktadır.² Neden, bir şeyin var olmasının, var olmasına bağlı olduğu şeydir. Nedensellik hakkında “Her b olayı için, b’nin kendisini genel bir kurala göre izlediği başka bir a olayı vardır” formülünden hareketle Kant, “Bütün değişmeler, nedensellik bağlarının ilkesine göre olup biterler” tanımına ulaşır.³ Nedensellik bu açıdan neden ile etki arasındaki bağı işaret ederken, determinizm bu bağı zorunluluğuna işaret etmektedir. Ancak sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu, fizik bakımından determinizme götürdüğü için, mucizelerin inkârına götürdüğü gibi, insan fiilleri kapsamında da irade özgürlüğünün sınırlandırılmasına neden olmaktadır. Nitekim İslâm felsefesinde fiziki sebepler tabii olayların yakın sebebi olarak gösterilirken, metafizik alanda bütün tabii sebepler tek, ilk ve hakiki sebep olan Tanrı’da son bulmakta, diğer sebepler mecazen fâil sebep kabul edilmektedir. İslâm filozofların nedensellik ilkesiyle amaçladıkları şey, belli nedensellik kanunlarıyla işleyen evrende gaye, nizam ve inâyet deliline ulaşma fikridir.⁴

¹ Cürcânî, *Ta’rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, s.121, 159-160.

² İlhan Kutluer, “Determinizm”, *DİA*, c. IX, İstanbul, 1994, s.215.

³ Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd’de Nedensellik*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2012, s. 21-27.

⁴ İlhan Kutluer, “İlliyyet”, *DİA*, c. XXII, İstanbul, 2000, s.120.

Düşünce tarihinde kelâmcıların kullandığı “cevher-i ferd” kavramı, kozmolojik ve etik bağlamda nedensellik probleminin çözümünde anahtar işlevine sahip olmuştur. Mesela insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrini benimsemelerine rağmen Mu'tezile ekolü, genellikle vesilecilik olarak adlandırılan, mümkün bir cevher (atom) ve araz metafiziğini kabul etmiştir. Tabiatı Tanrı'dan başka her şeyin atom (cüz'ü lâ yetezezâ) ve arazlar (nitelik) olmak üzere iki şeyden meydana gelmesini ifade eden bu görüş, Mutezîlî ve Eş'arî kelâmcılarının çoğunun kabulüne mazhar olmuştur.⁵

Determinizmin reddinde ortak kanaate sahip Mu'tezile ve Eş'arî kelâmcıları, Tanrı'nın aracısız ve sürekli bir şekilde yaratması ilkesinde ise, nispeten ayrışmaktadırlar. Mu'tezilîler adalet öğretisiyle çakışmasını engellemek için süreksizliğin esas olduğu metafizik bir sistem içerisinde, insanın fiillerinde özgür olmasını da temellendirmek için tevellüd doktrinini geliştirmişlerdir. Dolayısıyla “Bir fiilin fâilinde başka bir fiili gerektirmesi” anlamına gelen bu teori neticesinde, insan fiilleri konusunda sebepliliği kabul ettikleri söylenmiştir.⁶ Gazâlî'nin bu konuda öne çıkmasının sebebi adet teorisini felsefî düşüncenin dayandığı sebeplilik ilkesini yürütmek için beyânî düşüncenin üzerine kurduğu imkân prensibine bağlayarak açık bir şekilde ifade etmesinden kaynaklanmaktadır.⁷ Eş'arîler açısından tabiî varlıkları illet olarak tanımlamak ilahî iradenin alanını daraltan ve illet-ma'lül birlikteliğinden dolayı determinizme yol açan bir durumdur. Ayrıca bu durum Eş'arî âlem anlayışının sürekli yaratma fikriyle de uyuşmamaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin tevlid teorisi tabiatçılıkla özdeşleştirilmiş ve tevellüdü kabul etmek, tabiî nedenselliği benimsemek, ilahî irade, halk ve kudret sıfatlarını sınırlamak olarak algılanmıştır.⁸

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî sebeplilik ilişkileri bağlamında *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* adlı eserinde Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirel tarzda vermektedir.⁹ Ancak bu konuda atomculuğa dair kendi fikirlerini açık bir şekilde dile getirmediği için, Gazâlî'nin nedensellik bağlamında âdet düşüncesine temel teşkil eden Bâkîllânî'nin ve Cüveynî'nin görüşlerine müracaat edilmektedir. Sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu duyularla bilmenin mümkün olmadığını ileri süren

⁵ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992, s.52.

⁶ Muhittin Macit, “İmkân Metafiziği Üzerine-Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1997/1, c. II, sayı:3, s.96-98; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.53; İlhan Kutluer, “Determinizm”, *DİA*, c. IX, İstanbul, 1994, s.219.

⁷ Câbirî, *İslâm Arap Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 265-269.

⁸ Osman Demir, “Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009/1), s.73.

⁹ Ebu'l Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2005, s.290-291.

Bâkılânî ve Cüveynî, Tanrı'nın aklen imkânsız olmayan her şeyi yapmaya güç yetirebileceğini, olağanüstü ve mucize kabul edilen şeyleri, âdetini bozarak yaratabileceğini, âlemde görülen düzen ve uyumun Tanrı'nın âdetinin bir sonucu yani alışkanlık olarak meydana geldiğini kabul etmektedirler.¹⁰ Nitekim Bâkılânî, Eş'arî kelâmını bilgi problemi ve tabiat felsefesi bakımından ikmal etmiş, tabiatçı görüşü çürütmek ve mucizeyi ilmi temele dayandırmak için determinizmi reddetmiştir.¹¹ Bu açıdan Eş'arî düşüncede nedensellik ve tabiat kanunlarına karşı tavır vardır. Tanrı'nın âdetine ilişkin gözlemde bulunmak yanlış hüküm vermeye götürebilir. Nitekim Tanrı tabiat kanunlarına bağlı olmadığı için kendi âdetini terk edebilir. Nebevi mucizeler de bu bakımdan önceki âdetin ihlaliyle ortaya çıkmış olaylardır.¹² Cüveynî'nin zorunlu âlem görüşüne götüren nedensellik ilkesini eleştirmesi Gazzâlî'nin felsefeyi tenkide yönelmesinde ve determinizmi reddetmesinde etkili bir rol oynamıştır.¹³

GAZÂLÎ'NİN ZORUNLU NEDENSELLİK ELEŞTİRİSİ

Gazâlî, Eş'arî kelâmcılarının determinizme gösterdikleri eleştirel tutumun devamı niteliğinde, sebep ile sonuç arasındaki eş zamanlılık ve zorunluluk fikrini reddetmiş, meseleyi sistemleştirip sağlam bir temele oturtmuştur.¹⁴ Onun determinizme bakışı ontolojik ve epistemolojik açıdan değerlendirmeye tâbi tutulabileceği gibi, tabiat açısından ve insan fiilleri bakımından da ele alınabilir. Ancak konunun sınırlarının çizilmesi bakımından çalışmamız, tabiattaki sebep-sonuç ilişkilerini anlama odaklı olacaktır.

Gazâlî determinizm bağlamındaki eleştirilerini ezeli irade, zaman, hareket, fiil-fâil ilişkisi, sebep-sonuç ilişkisi bakımından ele almıştır. Bu meselede *Tehâfüt*'te en çok tartışılan konulardan ilkinin sudûr teorisi olmasının nedeni bu öğretilerde varlıkların Tanrı'dan tabii ve zorunlu olarak meydana gelmesidir.¹⁵ Gazâlî'ye göre filozoflar zorunlu sebepler zinciri düşünce-

¹⁰ Bâkılânî, *el-Beyân*, Thk. Richard J. McCarty, el-Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrut, 1958, s.50-51; Mehmet Dağ, *İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Basılmamış Doçentlik Tezi, 1976, s.143-145; A. Mlf., "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *On Dokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1987, sayı: 2, s. 40-41.

¹¹ Şerafeddin Gölcük, "Bâkılânî", *DİA*, c. IV, İstanbul, 1991, s.532-533.

¹² Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, Klasik Yayınları, Çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul, 2015, s.210.

¹³ Abdülazim ed-Dîb, "Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn", *DİA*, İstanbul, 1993, c. VIII, s.143.

¹⁴ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Nşr. ve Ter. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009, s.132-133.

¹⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.131.

siyle, gelecekte vukû bulacak olayların bilgisini önceden bilmeyi de temellendirmek istemişlerdir.¹⁶ Bu sebeple Gazâlî Tanrı'nın fiilinin iradesiz hâsıl olmayacağı düşüncesinden yola çıkarak, *Tehâfüt*'te evrendeki hiyerarşinin zorunluluğunun ve nesnelere arasındaki nedensel ilişkinin teorik dayanaktan yoksunluğunu iddia ederek, Tanrı'nın bir sebep değil, fâil olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.¹⁷

Gazâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin on yedinci meselesinde nedensellik konusunu ele alarak filozofları eleştirmekte, ancak küfrü gerektirecek bir durum olarak görmemektedir. Ona göre tabiatta süregelen alışkanlık (âdet) sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (iktirân), zorunlu değildir. Çünkü bu ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Tanrı'nın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yemek yemeden tokluğu yaratmak, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak, boynu kesmekle birlikte hayatı devam ettirmek Tanrı'nın kudreti dâhilindedir. Nitekim ateşle pamuk yan yana geldiğinde, ateş fâil değildir. Filozofların burada ateşin yakma fiilini gerçekleştirdiğine inanmalarına delil olarak gösterdikleri şey, gözlemdir. Bu gözlem de yanmanın ateşe değmesinden kaynaklandığını gösterir, ancak ateş sebebiyle gerçekleştiğini göstermez. Çünkü yanmanın Tanrı'dan başka bir sebebi yoktur. Dolayısıyla filozofların varlıkta görülen sebeplerle sebepliler arasındaki ilişkiyi, onları birbirine bağlayan zorunlu ilişki saymaları doğru değildir. Nitekim asanın ejderhaya dönmesi, ölünün dirilmesi ve ayın ikiye bölünmesi gibi olağanüstü mucizelerin ispatı bu konuya dayanmaktadır. Dolayısıyla tabiattaki olağan akışı sağlayan sebep-sonuç ilişkisi, vazgeçilmez bir zorunluluk sayıldığında, mucizeler imkânsız görülür.¹⁸

Ancak zorunluluk ilişkisini zorunlu kabul edenler İbrahim peygamberin ateşe atılışını ve ateşin yakma özelliğine sahipken, onu yakmayışını kabul etmezler. Onlara göre bu durumun gerçekleşmesi, ancak ya ateşten yakma özelliğinin alınmasıyla ya da Hz. İbrahim'in ateşin etki edemeyeceği taş gibi bir nesneye dönüştürülmesiyle mümkün olabilir. Gazâlî'ye göre tek fâil Tanrı olduğu için onun ateşte yakma ya da yakmama fiilini yaratması aklen mümkündür. Ama bu durum yani sebep ve sebepli arasındaki ilişki kabul edilmediği zaman bir takım çirkin imkânsızlıkları kabullenmeye yol açabilecektir. Mesela evde bırakılan bir kitap, dönünce aklı başında bir gence veya hayvana, kül güzel kokuya, taş altına, altın taşa dönüşebilecektir. Ancak Tanrı mümkün olan bu olayları gerçekleştirmediğine yani diğer bir ifadeyle imkânsız varsayımların

¹⁶ Muhittin Macit, *agm.*, s.123.

¹⁷ Ömer Türker, "Üç Mesele-1 Âlemin Ezeliliği", *Gazzâlî Konuşmaları*, Haz. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s. 68,73.

¹⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.163-167.

olmayacağına dair insanda bir bilgi yaratmıştır. Ancak ateşe atılan peygamberin ya da ateşin herhangi bir niteliği Tanrı ya da melek tarafından değiştirildiğinde yanma olayının gerçekleşmemesi mümkündür. Mesela talk denen amyant gibi bir maddeyle sıvanan kimse ateşe atıldığında yanmaz. Nitekim Tanrı nesnelere bilmediğimiz nice özellikler meydana getirmiştir. Ama insan bunların hepsini bilemez. İşte ölünün diriltilmesi, asanın ejderhaya dönmesi gibi mucizeler de bu yöntemle izah edilebilir.¹⁹ Nitekim mucize tevatürle sabit ve dinin de doğruladığı bir olaydır.²⁰

Gazâlî'ye göre evrendeki bütün faaliyetler, Tanrı'nın alışkanlığı (âdet-i İlâhiyenin cereyan tarzı) üzerine birbirini takip eden bir tertip üzeredir.²¹ Ancak doğada görülen ardışıklık zincirleri ve doğa olayları zorunlu ve gerekli değil, mümkündür. Âlemde gözlemlendiğimiz olaylar arasında belli bir düzen olsa da bu düzenin zorunlu nedenselliğe bağlanması doğru değildir. Bu düzen Tanrı'nın kanunu olup, onun inâyetinin eseridir. Bu açıdan *Mi'yarü'l-İlim* adlı eserinde dört sebebi Aristocu geleneğe uygun bir şekilde ele alan ve nedenselliği reddetmeyen Gazâlî, filozofların nedenlere ve nesnelere yüklediği fonksiyonu Tanrı'ya yüklemektedir.²² Ayrıca Gazâlî *Maksadü'l-Esna*'da su saatinin belli bir düzen içinde işleminde olduğu gibi, âlemde de belirgin bir sebeplilik zincirinin bulunduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı İbn Sînâ âlemdeki deterministik zorunluluğu ilm-i ilahînin gerekliliklerine bağlarken, Gazâlî irade-i ilahiyye'nin gerekliliklerine bağlamaktadır.²³ Gazâlî filozofların ikincil neden anlayışlarından ziyade zorunluluk hakkındaki sabit fikirlerinden dolayı eleştirilerinde ısrar etmekte, İbn Sînâ'nın kozmolojisinin zorunlulukçu unsurunu reddederken, ikincil nedenler anlayışına karşı çıkmamaktadır. Nitekim sebep ve sonuç yani neden ve eser arasındaki ilişki Tanrı âdetini hiç değiştirmese bile mümkündür. Onu kendi âdetini değiştirme imkânı ya da tabiat yasalarını farklı bir şekilde düzenleyebileceğine dair imkân hali, yarattığı iki şey arasındaki herhangi tikel ilişkinin zorunlu olmadığını gösterir. Bu durumda Tanrı'nın kendi âdetini değiştirebileceği ya da ikincil nedenler için tayin edilmiş işlere müdahil olabileceği düşünülebilir.²⁴ Ancak mucizeler konusu, zaman zaman dinle bilim arasında tartışma konusu olabilmektedir. Düşünürümüz bu meselede mucizelerin imkânını Tanrı'ya bağlarken, diğer taraftan da İslâm peygamberine sadece Kur'an'ın mucize olarak verildiğinin altını çizerek, meseleyi farklı boyuta taşımaktadır.

¹⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 168-172.

²⁰ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.173.

²¹ Gazâlî, *İhyâü Ulûmid'-Dîn*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975, c. IV, s.14.

²² Gazâlî, *Mi'yarü'l-İlim*, Thk. Süleyman Dünya, Darü'l-Maarif, Mısır, 1961, s.258.

²³ İlhan Kutluer, "Gazzâlî ve Felsefe", *Gazzâlî Konuşmaları*, Haz. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s.51.

²⁴ Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, s.281.

SONUÇ

Gazâlî'ye göre tabiatta var olduğu iddia edilen sebep-sonuç arasındaki zorunlu ilişki, yalnızca ardışıklık veya birliktelik ilişkisidir. Ayrıca gözlem ile nedenselliğin ispatlanması doğru değildir. Evrende görülen düzen ve işleyiş, Tanrı'nın âdeti yani bir alışkanlığıdır. Bu bağlamda mantıksal bir çelişki taşımayan her şey Tanrı için mümkündür. Nitekim eğer Tanrı'ya zorunluluk atfedilmiş olsa, bu İslâm inancının mutlak kudret ve irade sahibi tek yaratıcısını sınırlandırmak anlamına gelecektir. Bundan dolayı filozofların nedenleri nesnelere yüklemesine karşın, Gazâlî nedenleri Tanrı'ya yükleyerek Fâil-i Muhtar kavramına öncelik vermiştir. Bu açıdan nedenselliği reddetmeyen düşünür, nedensellik zincirinde iddia edilen zorunluluğa karşı çıkmıştır. Dolayısıyla evrende sünnetullah hâkim olsa da Tanrı'nın dilemesiyle bu adet, mucizelere kapı aralamak için farklı boyutta çalışabilir. Bunlar da Allah'ın ilkesine ve mantığa uymayan şeyler değildirler.

Meselenin bilim ve felsefe boyutunda sıkıntılar ortaya çıkmakla birlikte Gazâlî'nin bakışı, Tanrı'nın sıfatlarını doğru anlama ve aktarmaya yönelik olmuştur. Ayrıca mucize gibi dinde var olduğu söylenen konularda Tanrı'nın sınırlandırılmasını doğru bulmayan düşünür, evrendeki kuralların Ona bağlı olduğunu vurgulamak istemektedir. Ancak bu Gazâlî'ye göre bilimin yapılamayacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü Tanrı evrende imkânsızlara kapı aralamakta ve bu bilgiyi de insana vermektedir.

KAYNAKÇA

BÂKILLÂNÎ, *el-Beyân*, Thk. Richard J. McCarty, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut, 1958.

BİRGÜL, Mehmet Fatih, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2012.

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *İslâm Arap Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999.

CÜRCÂNÎ, *Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.

DAĞ, Mehmet, *İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Basılmamış Doçentlik Tezi, 1976.

_____, "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *On Dokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1987, sayı: 2.

DEMİR, Osman, “Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu’tezile’de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009/1).

ED-DİB, Abdülazîm, “Cüveynî İmâmü’l-Haremeyn”, *DİA*, İstanbul, 1993, c. VIII.

EŞ’ARÎ, Ebu’l-Hasan, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn* (İlk Dönem İslâm Mezhepleri), Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005

FAHRÎ, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992.

GAZÂLÎ, *Mi’yarü’l-İlim*, Thk. Süleyman Dünya, Daru’l-Maarif, Mısır, 1961.

_____, *İhyâu Ulûmid’-Dîn*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975, c. IV.

_____, *el-Munkız mine’-d-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, MEB, İstanbul, 1990.

_____, *Tehâfütü’l-Felâsife*, Nşr. ve Ter. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009.

GRİFFEL, Frank, *Gazâlî’nin Felsefî Kelâmı*, Klasik Yayınları, Çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul, 2015,

GÖLCÜK, Şerafeddin, “Bâkılânî”, *DİA*, c. IV, İstanbul, 1991.

KUTLUER, İlhan, “Determinizm”, *DİA*, c. IX, İstanbul, 1994.

_____, “İlliyyet”, *DİA*, c. XXII, İstanbul, 2000.

_____, “Gazâlî ve Felsefe”, *Gazâlî Konuşmaları*, Haz. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.

MACİT, Muhittin, “İmkân Metafiziği Üzerine-Gazzâlî’nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1997/1, c. II, sayı: 3.

TÜRKER, Ömer, “Üç Mesele-1 Âlemin Ezeliliği”, *Gazâlî Konuşmaları*, Haz. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.

İMAM EŞ'ÂRÎ'NİN FIKHÎ YÖNÜ

*Dr. Öğr. Ü. İsmail BİLGİLİ**

ÖZET

İslam itikat mezheplerinden Ehli Sünnetin Eş'ârî kolu imamı olan Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'ârî (ö. 324/936), hadis rivayetinde bulunan, fıkıh ve cedel ilimleriyle meşgul olan, itikadi ve siyasi fırkalar hakkından eserler yazan bir âlimdir. Kelam, cedel, fıkıh, tefsir ilimleri hakkında ve de bidat fırkalarının reddi konusunda irili ufaklı yüzü aşkın eser yazdığı rivayet edilen İmam Eş'ârî, genel kanaate göre Şafîî fikhına tabidir.

Tebliğde genel kanaate göre Şafîî fikhına tabi olduğu ifade edilen İmam Eş'ârî'nin yetiştiği ilmi ortam ve ders aldığı hocalardan hareketle fıkıhta bağlı olduğu ekol tespit edilmeye çalışılacaktır. Ardından da İmam Eş'ârî'nin günümüze ulaşan *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-musallîn, el-İbâne an usûli'd-diyane, Risale fî İstihsâni'l-havd fî İlmi'l-keîâm, er-Risâle fî'l-İman, Risâle ilâ ehli's-seğr bi Bâbi'l-Ebvâb, el-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a* gibi eserlerinden istifade edilerek fikhî yönü üzerinde durulacaktır.

İmam Eş'ârî'nin fikhın fûruuna dair kanaatleri, daha çok *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*'den alınacaktır. Çünkü bu eserinde fıkıh konularına diğer eserlerine nazaran daha çok yer vermektedir. Eserinde fıkıh usulü ve fûruuyla ilgili konulara değinmektedir. İmam Eş'ârî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyin, Risale fî İstihsâni'l-havd ve el-İbâne* eserlerinde yer alan fikhın usul ve özellikle de fûru meseleleri ele alınacak, İmam Eş'ârî'nin fikhî yönü değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İmam Eş'ârî, Fıkıh, Şafîî Fikhı, Eş'ârî Mezhebi, Ehli Sünnet.

THE LEGAL DIRECTION OF İMÂM AL-ASH'ÂRÎ

ABSTRACT

Abu Hasen Ash'ari is the imam of the Ahl as-sunniah Ash'ari as one of the Islamic sects. He is narrated that it is narrated in the narration of the hadith, which is occupied with the Islamic sciences, and which is written in this scene.

According to the general opinion, Imam Ash'arî expressed as subject to Shafi'i fiqh. It will try to identify the school that Imam Ash'arî is affiliated with the fiqh with the movement of the scientific environment and lessons learned. It will focus on the direction of the fiqh, taking advantage of the works of Imam Ash'arî, such as *Makâlât al-Islâmiyyin, Risale fî İstihsâni'l-havd, al-ibâne an usûli'd-diyane, al-luma'*.

The views of Imam As'arî on fugue fugue will be taken from *Makâlât al-Islâmiyyin*, which has been examined more extensively than other works. Although the book also mentions the method of fiqh, some of the disputes about the worship of fûru fiqh, worship, treatment and ukubata will be discussed in the paper. The fiqh direction of Imam Ash'arî will be evaluated by making a fiqh analysis and synthesis.

Keywords: İmâm al-Ash'ârî, Fiqh, Shafi'i Fiqh, Ash'ârî Sect, the Ahl as-sunniah.

A. İmam Eş'ârî'nin Hocaları ve Fikhî Mensubiyeti

Ehli sünnet akaid imamlarından ve Eş'ârî mezhebinin İmamı Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, 260/875 yılında Irak topraklarındaki Basra'da doğmuş, 324/935 tarihinde de Bağdat'ta vefat etmiştir. Nesebi hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Eş'ârî'nin ailesinin Yemen'in "Eş'ar" kabilesinden geldiği ifade edilmektedir.¹

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Meram Yeni Yol Meram/Konya, Tel: 0 506 234 68 96, e-mail: bilgiliismail@hotmail.com

¹ Hikmet Yağlı Mavil, "Eş'ariyye'nin Kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî", *ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ*, Cilt: 21, Sayı: 2, 2012 (s. 69-91), s. 71. bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, Beyrut 1931, XI, 346; İbn Asâkir, *Tebyîn kezîbi'l-müfterî fimâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-*

a. İmam Eş'ârî'nin Hocaları

Basra'da iken genellikle Şafî'î mezhebi alimlerinden ilim tahsil eden İmam Eş'ârî'nin eğitim aldığı hocaları şunlardır.

1. İsmail b. İshak: İmam Eş'ârî'nin babasıdır ve ilk eğitimini de Basra'da iken kendisinden almıştır. Babası Sünni geleneğinden gelen **Şâfi'î** mezhebine mensup ehl-i hadis bir âlimdir. İmam Eş'ârî henüz on yaşında iken babası vefat etmiştir. İmam Eş'ârî, babasının vefatından sonra eğitimini Basralı alimlerden devam ettirmiştir.²

2.Zekeriyya b. Yahya es-Sâcî (ö. 307/919): İmam Eş'ârî'nin babası vefat etmeden önce onu aynı zamanda arkadaşı olan Basralı muhaddis ve fakih, **Şafî'î** alimi Zekeriyya b. Yahya es-Sâcî'ye emanet etmiştir. İmam Eş'ârî eğitimini babasından sonra Zekeriyya es-Sâcî'de devam ettirmiştir.³ İmam Eş'ârî, Selef alimlerinin hadis anlayışı ile Allah'ın sıfatları ve diğer itikadî konulardaki görüşlerini Zekeriyya es-Sâcî'den aldığı bilinmektedir.⁴

Zekeriyya es-Sâcî, sünnet ve hadis konusunda İmam Eş'ârî'nin rivayette bulunduğu hocalarının başında gelir. İmam Eş'ârî'nin **fıkıh** ve **hadis** ilimlerinin yanı sıra Ehl-i hadis'in itikadî esaslarını, özellikle de bu mezhebin sıfatlar hakkındaki görüşlerini öğrenmesinde Zekeriyya es-Sâcî'nin önemli bir yeri vardır.⁵ Zekeriyya es-Sâcî, İmam Eş'ârî'nin bir taraftan ilmen yetişmesini sağlayan diğer yandan da ona Sünni inancın önemli esaslarını öğreten bir âlimdir. İmam Eş'ârî, hocasından etkilenmiş, yazdığı tefsir kitabının birçok yerinde hocasından alıntılar yaparak görüşlerini rivayet etmiştir.⁶

Zekeriyya es-Sâcî aynı zamanda, Şafî'î mezhebi müçtehitlerinden ve İmam Şafî'î'nin talebelerinden İsmail b. Yahya el-**Müzenî** (ö. 264/877) ile **Rebî b. Süleyman el-Cîzî**'den (ö. 256/870) **fıkıh** ilmi öğrenen **Şafî'î** mezhebi alimlerindedir.⁷ Sâcî'nin hocalarından **Müzenî**, hakkında İmam Şâfi'î'nin “mezhebimin destekçisi” diyerek övdüğü Şafî'î mezhebi müçtehitlerinden önemli bir isimdir. Müzenî'nin *el-Muhtasar (el-İhtisar)* adlı eseri, İmam Şâfi'î'nin *el-Ümm* adlı eseriyle birlikte Şâfi'î mezhebinin temel kaynakları arasında yer alan ve ders kitabı olarak okutulan ve de Şâfi'î'nin öğrencileri tarafından onun mezhebine dair yazılan ilk kitaptır.⁸ Sâcî'nin hocalarından **Rebî b. Süleyman el-Cîzî** de İmam Şafî'î'nin “**yeni görüş**”lerinin ravilerinden olup Şafî'î mezhebinin önemli fakihlerindedir. İmam Eş'ârî'nin hocası Zekeriyya es-Sâcî'nin Şafî'î mezhebinin iki önemli isminden fıkıh öğrenmesi İmam Eş'ârî'nin fikhî mensubiyetini tespitinde önemli bir bilgidir.

Zekeriyya es-Sâcî'nin Fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilafları konu alan *Usûlü'l-fikh* adlı eseri vardır. Sâcî'ye nisbet edilen *İhtilâfu'l-ulemâ*, *İhtilâfu'l-Fukahâ* ve *İhtilâfu'l-hadîs*'in de bu eser olduğu tahmin edilmektedir. Sâcî'nin *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı bir eserinin daha olduğu bildirilir.⁹

3.Ebu Ali el-Cübbâî (ö.303/915): İmam Eş'ârî, Basra'da Mutezile mezhebinin önde gelen alimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî ile gençlik yıllarında tanışır. İmam Eş'ârî, Cübbâî sebebiyle Mutezile mezhebinin görüşlerini öğrenerek mezhebin fikirlerinden etkilenir. İmam

Eş'ârî, Beyrut 1984, s. 57-91; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Ahmed Fehmi Muhammed), Lübnan 2009, s. 81.

² Mehmet Keskin, “İmam Eş'ârî: Geleneğe Dönüş el-İbâne”, <http://ahmedhoca.blogspot.com.tr/2009/07/imam-esari-gelenege-donus-el-ibane.html> (Erişim: 07.04.2018)

³ Mehmet Efendioğlu, “Sâcî, Zekeriyya b. Yahya”, *DİA*, 35, 363, (s.363-366).

⁴ Ahmed et-Tayyib, *el-İmamü Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî*, I-IV, Kahire 1434/2014, I, 92.

⁵ Yağlı Mavil, “Eş'ariyye'nin Kurucusu”, s. 75.

⁶ Ahmed et-Tayyib, *el-Eş'ârî*, I, 93; Yağlı Mavil, “Eş'ariyye'nin Kurucusu”, s. 72.

⁷ Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *Eş'ârî Kelamı (el-Lüma')*, Terc: Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, s. 17, İstanbul 2016.

⁸ Şükrü Özen, “Müzenî”, *DİA*, 32, 248, (s. 246-250).

⁹ Efendioğlu, “Sâcî”, 35, 363-4.

Eş'ârî, gençlik döneminden kırk yaşına kadar akaid bakımından Mutezile mezhebinin görüşlerini savunan bir Mutezile alimi hüviyetindedir.¹⁰

İmam Eş'ârî, hocası el-Cübbâî ile önemli bazı itikadi konularda anlaşmazlığa düşer. İmam Eş'ârî kaynaklarda zikredilen farklı birtakım nedenlerle, hicri 300 yılları civarında bir Cuma günü Basra Camii'nde Mutezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet'e intisap ettiğini ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile diğer hadis alimlerin temsil edilen Selef itikadını benimsediğini açıklar.¹¹

4. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî, İbn Süreyc (ö. 306/918): İmam Eş'ârî'nin bir diğer hocası Şâfi'î alimlerinden İbn Süreyc'tir. İbn Süreyc, Şâfiî mezhebini en iyi bilen âlimlerden biri olarak nitelendirilir. İbn Süreyc Şâfi'î mezhebinin usul ve furuunda yetkin bir âlimdir.¹²

İbn Süreyc, Şâfi'î mezhebinde İmam Şâfi'î'nin tüm öğrencilerinden ve onların takipçilerinden üstün tutulur.¹³ İbn Süreyc, Şâfi'î mezhebinin görüşlerini açıklama, özetleme ve yeni fıkhi meselelere cevap arama çalışmalarıyla mezhep doktrininin teşekkülüne katkı sağlayan bir alimdir. İbn Süreyc yetiştirdiği öğrencilerle de mezhebin başta Bağdat olmak üzere pek çok yerde yayılmasında önemli rol oynamıştır. İbn Süreyc, ayrıca Şâfiî mezhebinin kurumsallaşmasının fikri ve fıkhi alt yapısının oluşturulmasında kaideleri tesis eden önemli biridir.¹⁴

İbn Süreyc, kaynaklarda İmam Eş'ârî'nin fıkıh hocası olarak geçer. İmam Eş'ârî'nin fıkıhla ilgili görüşlerinin kaynağının daha çok İbn Süreyc olduğu ifade edilir.

5. Ebu İshak İbrahim b. Ahmed el-Mervezî (ö. 340/951): Şâfi'î müçtehid olan Ebu İshak Mervezî de İmam Eş'ârî'nin hocalarındandır.¹⁵ Şâfi'îlerin önde gelen alimlerinden olan Mervezî, uzun zaman Bağdat'ta kalmış Bağdat fakihidir.¹⁶ Mervezî, Şâfi'î mezhebinin el kitabı mahiyetindeki Müzenî'nin *Muhtasar* adlı eserini yaklaşık sekiz cilt halinde *Şerhu Muhtasari'l-Müzenî* ismiyle şerh eden müçtehitir.¹⁷

İmam Eş'ârî'nin hocaları hakkında genel bir değerlendirme yapılacak olursa şunun ifade edilmesi uygun olacaktır. Netice itibariyle İmam Eş'ârî'nin hocalarından Mutezile alimi Ebu Ali el-Cubbâî dışındakilerin tamamı -ki o da kelamcıdır- Şâfi'î alimlerindedir. İmam Eş'ârî'nin hocalarının Şâfi'î alim ve müçtehitlerinden olması fikhî alt yapısının Şâfi'î fıkıhı üzerine bina edildiğini ortaya çıkarmaktadır. Bu da İmam Eş'ârî'nin Şâfi'î fıkına tabi bir alim olduğunu göstermektedir.

b. İmam Eş'ârî'nin Fikhî Mensubiyeti

İmam Eş'ârî, fıkıh ilmini Şâfi'î mezhebi âlimlerinden almasına rağmen kendisinin **Maliki**¹⁸, **Hanefi** ve **Hanbeli** mezhebine mensup olduğu da ileri sürülmüştür.¹⁹

İmam Eş'ârî'nin Hanefi mezhebine mensup olduğunun iddiası şuna dayanmaktadır. İmam Eş'ârî kırk yaşına kadar akaitte Mutezile mezhebi görüşlerini benimsemişti. O dönemlerde Mutezile kelamcıları genellikle amelde Hanefi mezhebine bağlıydı. Netice itibariyle bazı **Hanefi** tabakat kitaplarında, İmam Eş'ârî'nin daha önce kelamda Mutezileye

¹⁰ Eş'ârî, *Eş'ârî Kelamı*, s. 14, 18.

¹¹ Mehmet Kubat, "Eş'ari Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan El-Eş'ârî ve Kelamî Görüşleri", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 7. Cilt 7, Sayı 13 (21-47) s. 26. Bkz: Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, Nşr. M. Rıza Teceddüd, Tahran, 1366, s. 231; İrfan Abdulhamid, "Eş'ârî", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 444; Yusuf Şevki Yavuz, "Cubbâî, Ebu Ali", *DİA*, 8, 99-102.

¹² Şükrü Özen, "İbn Süreyc, Ebu'l-Abbas", *DİA*, 20, 364, (s. 363-366); Yağlı Mavil, "Eş'ariyye'nin Kurucusu", s. 76.

¹³ Eş'ârî, *Eş'ârî Kelamı*, s. 19.

¹⁴ Şükrü Özen, "İbn Süreyc", 20, 363.

¹⁵ Ahmed et-Tayyib, *el-Eş'ârî*, I, 94.

¹⁶ Eş'ârî, *Eş'ârî Kelamı*, s. 19.

¹⁷ Ahmet Özel, "Mervezî, Ebu İshak", *DİA*, 29, 234, (s. 234-235).

¹⁸ Ahmed et-Tayyib, *el-Eş'ârî*, I, 94.

¹⁹ Eş'ârî, *Eş'ârî Kelamı*, s. 16-17.

mensup olması ve Mutezilîlerin genelde Hanefî fıkıhına bağlı bulunmaları sebebiyle kendisinin de Hanefî olduğu zannedilmiştir.²⁰

İmam Eş'arî Mutezile mezhebinden ayrıldıktan sonra Ahmed b. Hanbel'in kelamî görüşlerine meyiletmesi²¹ fıkıhta **Hanbelî** olduğu anlamına gelmez. İmam Eş'arî Mutezile'den ayrıldıktan sonra Ahmed b. Hanbel ile diğer hadis alimlerinde temsil edilen Selef itikadını benimsediğini açıklamıştır.²²

Ayrıca farklı bir değerlendirme sahibi olan İbn Asakir İmam Eş'arî'nin hadis imamlarından olması sebebiyle **Maliki mezhebi ile Şafi'î mezhebi arasında** bir yerde olduğunu ileri sürmektedir.²³

İmam Eş'arî'nin Mutezile mezhebinden ayrıldıktan sonra Hanbelî olduğu da ifade edilmiştir. Halbuki İmam Eş'arî, Mutezile mezhebinden ayrıldıktan sonra Ahmed b. Hanbel'in fikhî değil kelamî görüşlerine meyiletmiştir. Bu da İmam Eş'arî'nin fıkıhta **Hanbelî** olduğu anlamına gelmez. Bir de İmam Eş'arî Mutezile'den ayrıldıktan sonra Ahmed b. Hanbel ile diğer hadis alimlerinde temsil edilen Selef itikadını benimsediğini açıklamıştır. Hem o dönemlerde Hanbelî mezhebi henüz tam teşekkül etmemiştir. Zira Hanbelî mezhebi İbn Kudame (ö. 620) gibi âlimlerin eserleriyle sonraki dönemlerde mezhep hüviyetine kavuşturulmuştur.

Kaynakların kahir ekseriyetine göre İmam Eş'arî Şafi'î mezhebine mensup bir âlimdir. İmam Eş'arî'nin fikhî altyapısı -az önce de ifade edildiği gibi- Şafi'î mezhebi alim ve müçtehitleri tarafından oluşturulmuştur. İmam Eş'arî fıkıh, hadis ve kelam gibi İslami ilimleri Şafi'î hocalardan almıştır. Özellikle hocalarından İbn Süreyc'in Şafi'î mezhebini kurumsallaştıran bir alim olması, fıkıh ilmi bakımından kendisinden büyük oranda etkilenmiş olduğu kanaatini doğurmaktadır. Yine İmam Şafi'î'nin talebelerinden Müzenî ve Rebî' b. Süleyman el-Cîzî gibi önemli fakihlerin İmam Eş'arî'nin hocalarına fıkıh öğretmeleri de kendisinin Şafi'î fikhî potası içinde yetiştiğini göstermektedir.

İbn Asakir'in naklettiği bir olayda "Biz senin kelamda derinliğini biliyoruz ama fıkıhtaki bilgini merak ediyoruz, namazda Fatihâ okumayanın hükmü nedir?" diye soran birine İmam Eş'arî'nin Zekerîyya es-Sâcî'den aldığı bir rivayete dayanarak Hz. Peygamber'in (s.a.s) "Fatihâsız namaz olmaz"²⁴ şeklindeki hadisi nakletmesi Şafi'î mezhebini benimsediğini gösteren diğer bir delil olarak kabul edilebilir.²⁵

Netice itibarıyla İmam Eş'arî'nin Şafi'î alimlerinden ders alması, Şafi'î mezhebinin yaygın olduğu ortamlarda yetişmesi ve de Şafi'î fıkıhına dair görüş beyan etmesi kendisinin Şafi'î mezhebine mensup bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır.

B. İmam Eş'arî'nin Fikhî Görüşleri

Kaynaklarda İmam Eş'arî'nin yüzlerce eseri olduğu aktarılmaktadır. Ancak bunlardan günümüze kadar -tespit edildiği kadarıyla- altı tanesi ulaşabilmiştir. İmam Eş'arî'nin fıkıhâ dair görüşlerini bu eserlerinde belli bir fıkıh başlığı altında değil de dağınık bir halde bulabilmekteyiz. Bu eserleri şunlardır;

1. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-musallîn,*
2. *Risâle fî İstihsâni'l-havd fî ilmi'l-kelem,*
3. *el-İbâne an usûli'd-diyâne,*
4. *el-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a,*
5. *er-Risâle fî'l-İmân,*
6. *Risâle ilâ Ehli's-Seğr bi Bâbi'l-ebvâb.*

²⁰ Eş'arî, *Eş'arî Kelamı*, s. 16.

²¹ Kubat, "Eş'arî Ekolünün Öncüsü", s. 30.

²² İrfan Abdulhamid, "Eş'arî", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 444.

²³ Eş'arî, *Eş'arî Kelamı*, s. 17 (İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 124).

²⁴ Buhari, "Salat", 18.

²⁵ Eş'arî, *Eş'arî Kelamı*, s. 17 (İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 124).

İmam Eş'ârî'nin bu altı eseri genel olarak İslam akaidini konu almakta ve bu çerçevede İslam itikadi ve siyasi mezheplerinin görüşlerine yer vermektedir. Bu eserlerden hiçbiri fıkıh konularını müstakil olarak ele almamakta, klasik bir fıkıh kitabı hüviyeti taşımamaktadır. Eserlerde yer alan fikhî meseleler herhangi bir fıkıh başlığı altında ele alınmadığı gibi fikhî bir konunun izah edilmesi endişesini de taşımamaktadır.

İmam Eş'ârî'nin fikhî konusuna girecek meseleleri sadece üç eserinde bulabilmekteyiz. Bunlar *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, *Risâle fi İstihsâni'l-havd* ve *el-İbâne* isimli eserleridir. İmam Eş'ârî'nin fikhî meselelerine daha çok yer verdiği *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde fırkaları tanıtırken ve dahi fırkalar arasındaki görüşleri mukayese ederken bazen fırkaların fıkha dair kanaatlerine yer vermektedir. Fırkaların fikhî görüşlerine genelde değerlendirme yapmaksızın yalın haliyle değinmektedir. Fıkıh meselelerine değindiği diğer iki eserinde ise biraz daha ayrıntılı bilgi yer alabilmektedir. Fakat İmam Eş'ârî'nin *el-Lüma'*, *er-Risâle fi'l-İmân* ve *Risâle ilâ Ehli's-Seğr* isimli diğer üç eserinde ise amele taalluk eden herhangi bir fikhî konu tespit edemedik. Bu sebeple İmam Eş'ârî'nin fikhîni ilk üç eserinde yer alan meselelerden tespit etmeye çalışacağız.

a. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-musallîn²⁶: İmam Eş'ârî fikhî ilmi konularına en çok *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-musallîn* adlı eserinde yer vermektedir. Eserde yer alan fikhî ihtilaflarla ilgili bir bildiri 2014 yılında Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öncülüğünde düzenlenen "Uluslararası İmam Eş'ârî ve Eş'ârilik Sempozyumu"nda "İmam Eş'ârî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* Adlı Eserinde Fikhî İhtilaflar" başlığı altında sunulmuştu.²⁷ Bildiri, İmam Eş'ârî'nin fikhî ihtilaflarının *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* eseriyle sınırlı olduğu gibi konuları da genellikle içtihat, kıyas, illet-hikmet, taklit, emir-nehiy, âmm-hâs, nesih ve mahkumun aleyh başlıklarının tahlil edildiği fikhî usulü ağırlıklıdır.

İmam Eş'ârî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* adlı eseri, kendisinin İslam'a dair fikir ve inançlarını kapsayan görüşlerine yer veren makaleler tarzındadır. Eser, namazı dinin bir aslı olarak kabul eden müslümanların değişik konulardaki ihtilaflarına yer vermesi nedeniyle *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* olarak isimlendirilmiştir. Kitabın *İhtilâfu'l-Müslimîn* değil de *İhtilâfu'l-Musallîn* şeklinde isimlendirilmesi de ilginçtir. Zira bu isimlendirmeye aslında namaz ibadetinin Müslümanlar için ne denli önemli olduğu vurgusu da yapılmakta, adeta namaz ile İslam bütünleştirilmekte ve de Müslüman denilince ilk akla gelenin namaz ibadeti olduğu anlatılmak istenmektedir.

İki ana bölümden oluşan eserin birinci bölümünde, genelde itikadi ve siyasi fırkaların tanıtımına, aralarındaki görüş farklılıklarına yer verilmekte; ikinci bölümünde ise daha çok meseleler üzerindeki ihtilaflara değinilmektedir. Fıkıh ilminin konusuna giren ihtilaflara ise her iki bölümde de kısmen yer verildiği görülmektedir. Fikhî ihtilaflara, bir fıkıh meselesini çözmek amacıyla değil daha çok itikadi ve siyasi fırkalar arasındaki fıkha dair görüş farklılıklarını tespit etmek amacıyla yer vermektedir.

İmam Eş'ârî fikhî meselelerdeki farklı görüşleri sadece sıralamakta nadiren de olsa görüş sahiplerine yer vermektedir. Fıkıh mezhebi ismi zikretmeden genelde *ehli sünnet ve'l-cemaat* ya da *ehli sünnet ve'l-istikamet* tabirini kullanmaktadır. Karşıt görüş sahibi olarak da Mutezile, Harici ve Rafizi mezhepleri geçmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de geçen 25 kadar fikhî meseleleri birinci ve ikinci cildine göre şu başlıklardan oluşmaktadır.

1. Birinci cildin fikhî meselelerine geçtiği sayfalar:

Rafizilerde Nazar ve Kıyas (s. 124),

Haberlerde Nesih (s. 125),

Muhalliflerinin Arkasında Namaz (s. 130),

²⁶ Kitabın iki ciltlik Beyrut 1411/1990 tarihli el-Mektebetü'l-Asriyye baskısı esas alınmıştır.

²⁷ Said Nuri Akgündüz, "İmam Eş'ârî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* Adlı Eserinde Fikhî İhtilaflar", Uluslararası İmam Eş'ârî ve Eş'ârilik Sempozyumu Bildirileri, I-II, İstanbul 2015, II, 575-591.

Ebu Hanife ve Arkadaşları (s. 219),
Emir ve Nehyin Umumi Olup Olmaması (s. 227),
Vaktinden Önce Namaz Vacip Midir (s. 310).

2. İkinci cildin fıkıh konuları ve geçtiği sayfalar:

Hâs ve Âmm (s. 134),
Emir ve Nehiy (s. 135),
Facirin Arkasında Namaz (s. 139),
Seyf Konusu (s. 140),
İmamet (s. 142),
Asilerin Öldürülmesi (s. 156),
Haram Mal Karşılığında Cariyenin Satın Alınması (s. 160),
Haram Mal İle Haccetmek veya Bir Farzı Yerine Getirmek (s. 160),
Gasp Edilmiş Bıçakla Kurban Kesmek (s. 161),

Talak (s. 161): Hayız halindeki talak geçerli midir, geçerli değil midir? **1.** Rabbinin emrine karşı gelmiş olsa da geçerlidir. **2.** Geçersizdir. Üçünü de verse hiçbirisi geçerli olmaz. **3.** Üç talak ile boşasa sadece biri geçerlidir.

Mestler Üzerine Mesh Etmek (s. 161): **1.** Müslümanların geneline göre mestler üzerine mesh etmek caizdir. **2.** Rafizi ve Hariciler ise mestler üzerine mesh etmeyi inkar ettiler, kabul etmediler.

Farzlar İçin İletlendirme (s. 162),

İcma (s. 172),

Haberlerde Nesh (s. 173): Haberlerde nesh caiz midir? **1.** Nesih, emir ve nehiyde olur. **2.** Rafizilere göre Allah, haber verdiği olayın sonradan gerçek olmadığını bildirebilir.

Kuranın Sünnetle Neshi (s. 173): **1.** Kur'ân ancak Kur'ân ile nesh edilir. **2.** Sünnet Kur'ân'ı nesh eder. Fakat Kur'ân sünneti nesh edemez. **3.** Kur'ân sünneti nesh eder, sünnet de Kur'ân'ı nesh eder.

Emir Sığıması (s. 174),

İçtihat (s. 174),

Buluğa Erme Sınırı (s. 175): Konuyla ilgili üç sayfa kadar geniş açıklamalarda bulunur.

Arazinin Vakfedilmesi (s. 245),

Nasih ve Mensuh (s. 276-279).

Bu konuların tek tek ele alınıp fikhî tahlili yapıldığında İmam Eş'ârî'nin kelamcı kimliği yanında fıkıh ilmine usul ve fûru bakımından da vakıf olduğu görülecektir.

b. el-İbâne an usûli'd-diyâne²⁸: İmam Eş'ârî'nin *el-İbâne* eserinde *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*'e göre daha az sayıda fıkıh meseleleri vardır. İmam Eş'ârî bunların bir kısmına *Makâlât*'ında da yer vermişti. Şimdi *el-İbâne*'de ele alınan fıkıh meselelerine değinelim.

1. Devlet Başkanlığı: Biz Resulullah'tan sonra dürüst imamın Ebu Bekir olduğunu kabul eder ve Allah'ın onunla dini yücelttiğini, dinden dönenlere karşı onu güçlü kıldığını, Resulullah'ın onu namaz kıldırmak için öne çıkardığı ve bu nedenle kendisine Resulullah'ın Halifesi ismi verildiği gibi Allah'ın da onu Müslümanlar için imam olarak öne çıkardığına inanırız.²⁹

2. Fıkıh Usulü: Ayrılığa düştüğümüz konularda Rabbimizin kitabına, Nebimizin sünnetine, Müslümanların icmasına ve bunlara uygun olanlara uyarız.³⁰

²⁸ Bu kısımda İmam Eş'ârî'nin *el-İbâne* eserinin Mustafa Çevik tercümesinden istifade edilmiştir. Mustafa Çevik, *Eş'ârî Dinin İnanç İlkeleri (EL-İBÂNE 'AN USÛLİ'D-DİYÂNE)*, Ankara 2005. Arapçası için bkz: Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Takdîm, Tahkîk ve Ta'lik: Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Dâru'l-Ensâr, 1397/1977. El-İbâne'nin tercümelerini değerlendiren ilmi bir makale için bkz: Mehmet Kubat, "el-İbâne' Çevirisi Üzerine -Eleştirel Bir Yaklaşım", *Marife*, yıl. 6, sayı. 1, Bahar 2006, s. 231-245.

²⁹ Çevik, *Dinin İnanç İlkeleri*, s. 21.

³⁰ Çevik, *Dinin İnanç İlkeleri*, s. 21.

3.İmama Tabi Olma: Cuma, Bayramlar ve benzeri namazları iyiliksever ve diğerlerinin arkasında kılmanın uygun olduğuna inanıyoruz. Tıpkı Abdullah İbni Ömer'in Haccac'ın arkasında namaz kıldığına ilişkin haberlerde söylendiği gibi.³¹

4.Mestler Üzerine Mesh Etme: Kırsal ve kentsel alanda mestler üzerine mesh etmek - bunu inkâr edenlerin aksine- sünnettir.³²

5.Ölüye için Sadaka Vermek, Ona Dua Etmek: Biz müslümanların ölüleri için sadaka vermelerini ve onların bağışlanması için dua etmelerini kabul ediyoruz. Allah'ın bununla onları değerlendireceklerine inanıyoruz.³³

6.Sihrin Varlığı: Biz dünyada sihrin var olduğunu ve dünyada var olmakta olduğunu kabul ederiz.³⁴

7.Ehli Kiblenin Cenaze Namazı: Biz ehli kiblede ölen kişi üzerinde namaz kılınabileceğine inanırız.³⁵

8.Recm, Mesh ve Nikah Hadisleri: Allah'ın cennette görüleceği haberini rivayet edenlerin sayısı, recm haberini; “varis için vasiyet yoktur” hadisini; iki mest üzerine mesh hadisini; “teyzesinin ve halasının üzerine kadın nikah edilmez” hadisini aktaranların sayısından daha fazladır. Eğer recm ve diğer olaylar Mu'tezileye göre sünnet ise, ravilerinin çokluğundan dolayı Allah'ın görülmesi olayı daha kesin bir sünnet olmuş olur.³⁶

El-İbâne'deki fıkıh konuları daha çok kelimelerin izahında örnek olarak verilen ilave bilgilerden oluşmaktadır. Fıkıh konularına örnek olarak verdiğimiz başlıklardan devlet başkanına itaat, hüküm çıkarma usulü, mestler üzerine mesh etme ve cenaze namazları biraz daha fıkıh meseleleri kapsamındadır.

c. Risâle fi İstihâni'l-havd fi ilmi'l-kelâm: İmam Eş'ârî *el-İstihânu'l-Havz* eserinde fikhın konusuna giren bir meseleye yer verir ki, o da **İçtihat** konusudur. İçtihat sadece bir paragrafta ele alınır.

İçtihat Konusu: Hz. Peygamber (s.a.s) ve sahabeler zamanında aklî (içtihadî) konularla ilgili bir olay olduğunda, o konu hakkında konuşmuşlardır. Sahabenin sordukları meseleleri Hz. Peygamber (s.a.s) ayrıntılı olarak biliyordu ve bu meselelerin hiçbirine cahil değildi. Fakat şu var ki bu meselelerin asılları her ne kadar Kur'an'da ve sünnette bulunsa da Hz. Peygamber'in döneminde bu meseleler belirgin bir şekilde ortaya çıkmadı ki bu konularda konuşsun veya konuşmasın. Müçtehitler, **ferâiz** meselelerinden '**avl** ve **ceddât**; **ba'in** ve **bette** ile haram ve “senin ipin senin boynundadır” gibi kinaye lafızları ve bunlar dışındaki hükümler ile **hadler** ve **talak** meseleleri gibi kendi dönemlerinde ortaya çıkan ve Hz. Peygamber'den bir nass gelmeyen şer'î meselelerin her biri hakkında konuşmuşlar, araştırma yapmışlar, akıl yürütmüşler, tartışmışlar ve delil getirmişlerdir.

Şayet bu konuların her biri hakkında nass olsaydı müçtehitler ihtilaf etmezlerdi ve bu ihtilaflar günümüze kadar da ulaşmazdı. Her biri hakkında Hz. Peygamber (s.a.s)'den gelen bir nass bulunmasa da bu konuları müçtehitler Kur'an'da ve sünnette hakkında hüküm bulunan meselelere götürüp kıyas etmiş ve içtihat etmişlerdir. İşte bunlar sonradan ortaya çıkan fûru meselelerin şer'î hükümlere döndürülmesidir ki bu hükümler ancak, sem' (nakil) ve peygamberlik ile bilinebilir. Akli başında her Müslümanın usûlu'd-dîn (akaid) ile ilgili sonradan ortaya çıkan meselelerin tayini konusunda yapması gereken şey, bunların hükümlerini aklen, hissî ve bedîhî olarak üzerinde ittifak edilen asıllara dayandırmaktır. Çünkü sem' yoluyla gelen şer'î meseleleri, aynı şekilde sem' yoluyla gelen şer'î usullere dayandırmak

³¹ Çevik, *Dinin İnanç İlkeleri*, s. 21.

³² Çevik, *Dinin İnanç İlkeleri*, s. 21.

³³ Çevik, *Dinin İnanç İlkeleri*, s. 22.

³⁴ Çevik, *Dinin İnanç İlkeleri*, s. 22.

³⁵ Çevik, *Dinin İnanç İlkeleri*, s. 22.

³⁶ Çevik, *Dinin İnanç İlkeleri*, s. 27-28.

gerekir. Aklî ve hissî konulardaki hükümleri de aynı şekilde kendi alanlarına dayandırmak gerekir ki, aklî konular ile sem'î konular bir biri ile karıştırılmasın.³⁷

SONUÇ

İmam Eş'ârî, ders aldığı hocaları ve yetiştiği muhit itibariyle Şafi'î fıkıhına tabi bir İslam alimidir. İmam Eş'ârî klasik anlamda bir fakih olarak isimlendirilemez ise de o, eserlerinde sınırlı sayıda ele aldığı fıkıh konularıyla fıkıh ilmine vakıf bir alim olduğu ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed et-Tayyib, *el-İmamı Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî*, I-IV, Kahire 1434/2014.
- Ahmed Mekin Kandemir, "Kelâm İlminin Meşrûiyeti", *Marife*, Yaz 2016, 16/1, s. 157-166.
- Ahmet Özel, "Mervezî, Ebu İshak", *DİA*, 29, 234-235).
- Beşir Gözübenli, "Cîzî", *DİA*, 8, 37.
- Ebu'l-Ferec İbnu'n-Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, Nşr. M. Rıza Teceddüd, Tahran, 1366.
- Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Takdîm, Tahkîk ve Ta'lîk: Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Dâru'l-Ensâr, 1397/1977.
- Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *Eş'ârî Kelamı (el-Lüma')*, Terc: Kılış Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, s. 17, İstanbul 2016.
- Hikmet Yağlı Mavil, "Eş'ariyye'nin Kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 21, Sayı: 2, 2012, s. 69-91
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, Beyrut 1931.
- İbn Asâkir, *Tebyîn*, Beyrut 1984.
- İrfan Abdulhamid, "Eş'ârî", *DİA*, İstanbul, 1995, 11, 444.
- Mehmet Efendioğlu, "Sâcî, Zekeriyya b. Yahya", *DİA*, 35, 363-366.
- Mehmet Keskin, "İmam Eş'ârî: Geleneğe Dönüş el-İbâne", <http://ahmedhoca.blogspot.com.tr/2009/07/imam-esari-gelenege-donus-el-ibane.html> (Erişim: 07.04.2018)
- Mehmet Kubat, "'el-İbâne' Çevirisi Üzerine -Eleştirel Bir Yaklaşım", *Marife*, yıl. 6, sayı. 1, Bahar 2006, s. 231-245.
- _____, "Eş'ari Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan El-Eş'ârî ve Kelamî Görüşleri", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 7. Cilt 7, Sayı 13 (s. 21-47).
- Mustafa Çevik, *Eş'ârî Dinin İnanç İlkeleri (El-İbâne 'An Usûli'd-Diyâne)*, Ankara 2005.
- Said Nuri Akgündüz, "İmam Eş'ârî'nin Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Adlı Eserinde Fikhî İhtilaflar", *Uluslararası İmam Eş'ârî ve Eş'ârlilik Sempozyumu Bildirileri*, I-II, İstanbul 2015, II, 575-591.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (nşr. Ahmed Fehmi Muhammed), Lübnan 2009, s. 81.
- Şükrü Özen, "İbn Süreyc, Ebu'l-Abbas", *DİA*, 20, 363-366.
- _____, "Müzenî", *DİA*, 32, 246-250.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Cubbâî, Ebu Ali", *DİA*, 8, 99-102.

³⁷ Bu kısımda İmam Eş'ârî'nin *el-İstihânu'l-Havz* eserinin Ahmed Mekin Kandemir tercümesinden istifade edilmiştir. Ahmed Mekin Kandemir, "Kelâm İlminin Meşrûiyeti", *Marife*, Yaz 2016, 16/1, (s. 157-166), s. 163-164.

ŞÂFÎİ-EŞ'ARÎ USULCÜLERE GÖRE KENDİLERİNE ŞER'Î HÜKÜM ULAŞMAMIŞ İNSANLARIN DİNÎ YÜKÜMLÜLÜĞÜ

*Dr. Öğr. Ü. Mesut BAYAR**

ÖZET

Bu çalışmada, kendilerine şer'î hüküm ulaşmamış insanların dinî yükümlülüğünü Şâfiî-Eş'arî usulcülere göre ele alacağız. Konunun iyi anlaşılması açısından ilk olarak, kendisine şer'î hüküm ulaşmamış bir insanın akli vasıtasıyla bir şeyi iyi veya kötü olarak değerlendirebilme gücünün olup olmadığına dair Şâfiî-Eş'arî usulcülerin bakışlarını zikredeceğiz. Bilindiği gibi Şâfiî-Eş'arîler'in görüşü, aklın tek başına iyi ve kötüyü tayin etme gücünün olmadığı yönündedir.

Çalışmanın esası ise kendilerine şer'î hüküm ulaşmamış kişilerin dinî yükümlülükleri hakkında Şâfiî-Eş'arî usulcülerin görüşlerini beyan etmektir. Malum olduğu üzere ilahi hitabın bir kişiye ulaşması, bir zaman diliminde ve mekân içinde olur. Yaşadıkları zaman diliminde, ilahi hitaba muhatap olmayanlar; "fetret ehli", kaydıyla, buldukları mekân sebebiyle kendilerine şer'î hüküm ulaşmayanlar ise "darü'l-harpta yaşama" kaydıyla özel bir kategoride değerlendirilmişlerdir. Şâfiî-Eş'arî usulcüler; fetret ehli olanları ve darü'l-harbte yaşayanları teklifin iki şartı olan "istitâat"(güç yetirebilme) ve "tam ilim" kapsamında görmedikleri için dini yükümlülükleri ile ilgili hükmü de diğer insanlara ait genel hükümden istisna etmişlerdir. Onlara göre ilmin gerçekten var olması şart değildir, ona ulaşma imkânının var olması yeterlidir. Bu imkân sadece akıl vasıtasıyla bulunamaz.

Tebliğimizde bu istisnai hükümleri detaylandırıp açıklamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler:Şâfiî, Eş'arî, Şer'î hüküm, Dinî Yükümlülük

THE RESPONSIBILITY OF RELIGIOUS PEOPLE HAVE NOT REACHED THE JUDGEMENT OF SHARİA THEM ACCORDING TO ASH'ARİ-SHAFİİ SCHOLARS

SUMMARY

In this study, we shall deal with the religious obligation of those who have not reached the shar'i judgement according to the Shafi'i-Ash'ari. For a good understanding of the matter, firstly, we will mention the point of view of the Shafi'i-Ash'ari scholars in a person who has not reached him the shar'i judgment, whether or not have the power to think of something as good or bad. As it is known, the view of Shafi'i-Ash'ari is that the mind alone does not have the power to determine good and bad.

The essence of the work is to declare the views of the Shafi'i-Ash'ari scholars on the religious obligations of those who have not reached the shar'i judgment. As we know, the shar'i judgement reaches of a person is within a time and space. In those times when they live, those who do not reach the shar'i judgement are called; "The people of fetret". Because of the place they are in, people who do not reach the shar'i judgement are called "darü'l-harb people". Shafi'i-Ash'ari scholars; the ruling concerning religious obligations is also exempted from the general rule of other people because they do not see those who are inhabitants of fetret and those who live in darü'l-harb within the scope of the two conditions of the proposal, "power to be able" and "full knowledge". For them, it is not necessary that the truth really exists, it is enough to have access to it. This possibility can not be found only through reason.

In this study, we will try to elaborate and explain these exceptional provisions on a systematic level.

Keywords:Shafii, Ash'ari, Shar'i Judgement, religious obligation

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (mesalem6@hotmail.com)

GİRİŞ

İmam Şâfiî'nin fıkıh usulü eseri *er-Risale* usûl alanında yeni bir çığır açtığı gibi İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra bidat ehli gördüğü çevrelere yönelik yazdığı itikadi meseleler konusunda yazdığı eserler de kendi alanlarında bir çığır açmıştır. Usûlve kelim geleneğinin bu iki önemli simasının yolunu takip eden büyük âlimler ortaya çıkmıştır. Bu büyük âlimler, bağlı buldukları imamların eserlerinin yaygınlaşmasında emek harçayarak İslam kelim ve usûl düşüncesinin gelişmesinde önemli bir katkı sağlamışlardır. Başta Gazzalî, Cüveynî, Amidî ve Razî olmak üzere bu alanda önemli kelimci ve usûlcü yetişmiştir.

Şâfiî-Eş'arî usûlcülerin eserlerinde *Mâtürîdîlere değil*, Mu'tezile mezhebine karşı anti tezler bulunmaktadır. Kendilerine şer'î hüküm ulaşmamış kişilerin dinî yükümlülükleri konusunda da Şâfiî-Eş'arî usûlcülerin görüşleri bu mezhebe itirazlar sayesinde şekillenmiştir.

Mütekellim usûlcülerin çoğu Şâfiî'dir. Kendileri fakih oldukları için Şâfiî, kelimci oldukları için de Mütekellim olarak gösterilirler. Çünkü fıkıh usulü ile ilgili eserlerde her iki ilimden de konuları ele almışlardır. İşte bu konulardan biri de kendilerine şer'î hüküm ulaşmamış insanlar ve onların sorumluluklarıdır. Bu konuyu hem i'tikat ilmi ile ilgili kitaplarında hem de fıkıh usulünün teklif, hükmün kaynağı ile hükmün konusu olan fiil başlıkları altında işlemişlerdir.

Öncelikle hüküm ile ilgili bilgilerin verilmesi gerekmektedir. Bu sebeple biz öncelikle bu usûl âlimlerimizin hükmün mahiyeti konusundaki görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

Ardından kendilerine vahiy gelmemiş kimselerin mümkün olup olmadığı, mümkün ise vahiyden habersiz olma durumunun nasıl olduklarını beyan etmeye gayret edeceğiz. Bu ise bizi teklifin şartlarının tespit edilmesine götürecektir. Teklifin şartlarını açıkladıktan sonra bu kendilerine şer'î hüküm gelmemiş kişiler ile ilgili hükümlere değinmeye çalışacağız.

I. ŞER'Î HÜKÜM KAVRAMI

A. TANIMI

Hüküm, kelime olarak bir şeyi yerine koymak, düzeltmek için menetmek¹, karar vermek ve yargıda bulunmak², bilgi ve fıkıh³ gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı ise oldukça geniş olup birçok alanda kullanılmakta ve birbirinden kısmen farklılaşmaktadır.⁴ Klasik kaynaklarda en geniş haliyle hüküm; aklî hüküm, hissî hüküm ve şer'î hüküm olmak üzere üç kısımda değerlendirilmiştir. Şüphesiz ki bu bir mantıksal ayırımdır. Matematiksel önermeler, doğruluğu ve yanlışlığı mantıksal yolla tespit edilen hükümlere aklî hüküm denilmiştir. İkinci birden büyük olması gibi. Doğruluğu ve yanlışlığı duyu organlarıyla bulunan ve deney ve tecrübe yoluyla kesinleşen hükümlere ise hissî hüküm denilmiştir. "Ateş sıcaktır." önermesi ve "su yüz derecede kaynar", "bıçak keskindir." gibi önermeler tamamen insan hayatının tecrübeleri sonucu beş duyu organlarının hissettikleri doğrultusunda verdikleri hükümlerdir

Şer'î hükme gelince başlıkta verdiğimiz hükümden maksadımız budur. Şer'î hükmün "ilahî hitap" ile ilişkisi olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak, usûlcüler ile fıkıhçılar arasında şer'î hükmün ilahî hitabın kendisi mi yoksa etkisi mi olduğu konusunda

¹Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, (ö.1357/1938) *Mücemu't-târîfât*. Thk.: Muhammed Sıddık el-Minşevî, Kahire: Dâru'l-Fazîle. t.y. s. 81.

² Firûzabâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed bin Yâkûb (ö. 816/1414), *Kamûsu'l- Muhît*, Thk.: Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyâ Câbir Ahmed, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2008, s.388.

³ İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru sâdir, t.y, XII, 140.

⁴ Mesela Mantık ilminde hüküm, önerme anlamına gelen kadiye ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Mantıkta hüküm iki şey, iki düşünce arasında olumlu veya olumsuz bir bağlantı kurmaktır. Bu bağlantının yanı sıra onu idrak etmeye de hüküm denilir. el-Ebherî, Esirüddin Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal, (ö. 663/1265) *Muğni't-tullâb şerhu metnişagucî*. Thk:Mahmud Muhammed Tefvik Ramazan Buti.Darü'l-Fikr,Dımaşk,1.Bsk, 2003,s.42.; Üzüm, İlyas, "Hüküm", XVIII, *İA*, TDV, İstanbul, 1998,s.464.) Bu yönüyle kelime anlamlarından birini karşıladığını görmekteyiz. Kelâm ilminde ise hüküm İslâm dininin inanç, ibadet, muâmelât ve ahlâka dair temel ilkelerini ifade eder.(Üzüm, "Hüküm", XVIII, *İA*, TDV, s.464.)

görüş farklılığı ortaya çıkmıştır. Çünkü şer'î hükmün sâdır olduğu bir kaynak vardır ki O, Yüce Allah'tır. Bir de hükmün bağlandığı yer vardır ki bu, mükelleflerden sâdır olan fiillerdir. Buna göre "hüküm" mükelleflerin fiillerine bağlanan şer'î vasıftır. Usûlcüler, hüküm kavramını açıklarken, birinci noktadan yani hükmün Allah'tan sâdır olduğu ve O'nun fiilleri arasında bulunduğu noktadan hareket etmişlerdir. Bu yüzden Allah Teâlâ'yı "el-Hâkim" vasfı ile zikretmişlerdir.

Şâfiî -Eş'arî mezhep usûlcülerin arasında genel kabul gören tanım şudur: Hüküm, iktiza (gereklilik) ve tahyîr (muhayyer bırakma) suretiyle Allah'ın mükelleflerin fiillerine yönelik hitabıdır.⁵

Âmidî'ye göre çocuğun da tarife dâhil olması için bazı müellifler "mükellef" yerine "kullar" ibaresini kullanmış, bazıları da şart ve mani gibi hükümlerin tanıma dahil olması için "vaz" ile kavramını tanıma eklemişlerdir. Bununla beraber kendisi her iki tarife de karşı çıkar.⁶

Şâfiî -Eş'arî usûlcülerin tarifi Allah'ın hitabına bağlamaları, kulların bütün yaptıklarının ilahî hitaba göre bir hüküm sayıldığı, ilahî hitap olmadığı zaman hükmün de olmayacağı aklın bir şeye iyi veya kötü diyemeyeceği şeklindeki itikatlarıyla doğrudan ilgilidir. Nitekim Gazzâlî buna işaret etmiştir.⁷

Fakihler ise, ikinci noktayı yani hükmün bağlandığı mahal olan mükelleflerin fiillerini esas almışlardır. Çünkü onların gayesi, bu fiillerin, mükellef tarafından yapıp yapılmaması açısından Şari'in takındığı tavır açısından kazandığı nitelikleri açıklamaktır.

Diğer taraftan Şâfiî -Eş'arî usûlcüler, hitap sonrası ortaya çıkan hükmün hadis ancak ilahî hitabın ezeli olduğunu da vurgulamışlar ve bu konu üzerinde Mu'tezile ile bazı tartışmalar yaşamışlardır. Klasik dönemin meşhur gaybiyat konularının tartışılmasının sonucu olan bu konuya çalışmamız ile bağlantılı olmadığından temas etmeyeceğiz. Ancak Şâfiî -Eş'arî usûlcülerin her konuda olduğu gibi özellikle Mu'tezile yorumlarını çürütmek için gösterdikleri çabanın bu meselede de var olduğunu görmek açısından işaret etmekte fayda gördük.

B. ŞER'Î HÜKÜM ÇEŞİTLERİ

Kelam ve usûl âlimleri şer'î hükümleri, itikadî, amelî ve ahlakî olmak üzere üç ana kategoriye ayırmışlardır. İyice incelendiğinde bu hükümlerin birbirlerinden bağımsız değil, birbirlerini tamamladıkları görülür. Zira şer'î hüküm ulaşmamış kimsenin sorumluluğunun tespiti ve yaptıklarının sonucunun mahiyeti hepsini beraber bilmekten geçer. Şimdi bunları kısaca ele alalım.

1. İtikadî Hükümler

Bütün dinî hükümlerin temelini oluşturduğundan bunlara "aslı hükümler" de denilmiştir. Bir hükmün itikadî bir hüküm sayılabilmesi, dinî açıdan kesin bir bilgi olması ile mümkündür. Kesinliğin ölçüsü; rivayetlerde sadık haber(mütevatir haber)dir. Ayrıca bunun delaletinin de kat'î olması gerekir. Bu yolla tespit edilmiş tüm hükümlere iman etmemiz

⁵ Örneğin bakınız.. el-İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî (ö. 772/1370) *Nihâyetü's-sûl fi şer'hi Minhâci'l-vü'sûl* Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y I,147;. ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî(ö. 794/1392) *el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh, (el-Bahrü'l-Muhît),* Vezâretü'l Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1992.,I.117, es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh* ,Dârü'l Kütüb-il İlmiye, Beyrut, 2003, s.13. İktiza, ister yapma isterse de terk konusunda olsun talep anlamına gelmektedir. Tahyir ise yapip yapmama arasında muhayyer bırakmadır. Burada herhangi bir teklif yoktur. Vaz' ise bir şeyin başka bir şeye sebep, rükün, şart ve mani olmasıdır.

⁶ Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233) *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Dâru's Samî'i, Riyad., 2003, I,131.

⁷ Gazzâlî Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî(ö.505/1111 *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl, Darü'l-Me'mun li'n-Neşr ve't-Tevzi, Riyad, t.y., s.100.*

gerekir. İtikadî hükümler, değişmez sabiteler içerdiğinden iman konusudurlar ve her peygamber döneminde var olan hükümlerdir. Sözelimi, ahiretin varlığına iman konusu, zaman içerisinde hüküm değişmesine uğramaz.

2. Ahlâkî Hükümler.

İnsanların diğer varlıklarla olan ilişkilerini düzenleyen, görgü kurallarını öğreten ve nefsin eğitilmesini amaçlayan hükümlerdir. Esasları Kur'an ve Sünnet'te belirtilen ahlâkî hükümlerin temel ilkesi ilâhî emirlere saygı duyup yaratıklara şefkatle muamele etmektir. Dinî hükümlerin amelî ve ahlâkî olanları da dahil olmak üzere hepsi bir açıdan itikadîdir. Zira bir dinî hüküm, konusu ve uygulanışı itibariyle hangi gruptan olursa olsun kesinlik arz ediyorsa onun İslâmî hükümlerden birini teşkil ettiğine inanmak gereklidir. Buna göre Allah'ın kesin bir emri, yasağı veya tavsiyesi olması açısından bütün İslâmî hükümler itikadîdir. Meselâ namaz kılmanın ve zekât vermenin farz, içki içmenin ve gıybet etmenin haram olduğuna inanmak bir itikadî hükümse de bunların uygulanması amelî ve ahlâkî bir husustur⁸

3. Amelî Hükümler

Dinin pratikleri ve ayrıntılarıyla ilgili buldukları, ayrıca itikadî hükümlere nispetle ikinci derecede oldukları için "fer'î hükümler" ve fıkıh ilminin alanına girdiklerinden "fikhî hükümler" diye de bilinir. Bu hükümler, mükellefin dış dünyaya yansıyan davranışlarına bağlanacak sonuçları ve bunlarla ilgili kuralları konu edinir ve ibadetlerle muamelâta dair olmak üzere iki kısma ayrılır. Bir kısmı itikadın da konusudur. Mesela namazın farz olduğuna iman etmek ve mütevatir bir haber ile gelen kısmına inanmak bir itikadî hükümdür. Ancak namazın nasıl kılınacağına dair ahad haber ile gelen konular zan ifade ettiğinden itikadın konusu değildir. Lakin sahih olduktan sonra mükellef için bağlayıcı bir hale gelir. Çalışma alanımız amelî hükümler olduğu için bunun da alt tasnifi hakkında bilgi verelim.

Usûlcüler, hükmün tarifini tahyîr ve iktiza olarak açıkladıktan sonra bunun nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışmışlardır. Fıkıh usulünde şer'î hükmün Allah'ın iktizâ, tahyîr ve vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabışeklinde tanımlanmasının tabii sonucu olarak şer'î hüküm başlangıçta teklifi ve vaz'î olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu tanımda iktizâ, mükelleften bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını talep etme, tahyîr yapma veya yapmama konusunda onu serbest bırakma, vaz' ise bir şeyin başka bir şey karşısındaki konumunu belirleme anlamını taşır.

İktiza, bir şeyin yapılmasını ve yapılmamasını (vücut ve adem) gerekligörmeyi içerir. Bu da ya katiyet (vücûb) ya da terkin cevazı yoluyla olur. Dolayısıyla, iktizâ hükmün içerisinde vacip, mahzur, mendup ve mekruh girer. Tahyir, serbest bırakmaktır (ibâha). Vaz' ise, sebep, şart ve manidir.⁹

Netice olarak, teklifi hükümler beş tanedir. Çünkü hitap ya kesindir (katî) ya da kesin değildir. Kesin hitap; bir şeyin yapılmasını talep ediyorsa, icap; terkin talepediyorsa, tahrirdir. Kesin olmayan hitabın da iki kısmı vardır:

- a. Bir fiilin yapılmasını veya terk edilmesini talep birbirine denkseibaha olur.
- b. İşlenmesi yönü tercih edilirse nedb; terk yönü tercih edilirse kerâhe olur.

Bunlardan beşine "teklifi" adının verilmesi, tağlib yoluyla olmuştur (onların çoğunu yükümlülük içeren hükümler teşkil ettiği için bu isim verilmiştir). Çünkü ibâhada herhangi bir yükümlü kılma (teklif) yoktur. Hatta cumhura göre, nedb ve tenzihen mekruhta da yükümlü

⁸ Geniş bilgi için bakınız. Üzüm, İlyas, "Hüküm", XVIII, İA, TDV, İstanbul, 1998, s.464.

⁹ el-İsnevî, I, 57, Âmidî, I, 132-133; er-Râzî Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö.606/1210), el-Mahsûl. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni, Müessesetü'r-risâle , t.y.y.y, I, 89.

kılma yoktur. Diğer üçüne ise, “vaz’î” adı verilmiştir. Zira Şâri’ onları, teklifi hükümlerin varlık veya yoklukları için alamet kılmıştır.¹⁰

C. ŞER’Î HÜKMÜN UNSURLARI

Şeri hükmün geçerliliği için üç unsurun beraber mevcut olması gerekir. Şeriatı ulaştıran anlamında Şâri’, şer’î hükmün gönderildiği kişi bağlamında mükellef, bir de bu mükellefin fiilleri olması gerekir. Usûlcüler ilkine hakim, ikincisine mahkum aleyh, üçüncüsüne de mahkum fih ismini verip tüm konuyu hüküm teorisi çerçevesinde ele almaya çalışmışlardır.

1.Şer’î Hükümün Kaynağı

İslâm hukukunda şer’î hükümleri koyma yetkisinin Allah'a ait bulunduğu, şer’î hükümlerin yaratıcı kaynağı (menşei) anlamında tek hâkimin Allah ve O'nun ilâhî iradesi olduğunda görüş birliği vardır. Ancak yaratıcı kaynağı ilâhî irade olan şeri hükümlerin nasıl bilinebileceği, peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan tek başına akılla bilinip bilinemeyeceği hususu usul ve kelâm kitaplarının hâkim, hüsün ve kubuh başlıkları altında geniş bir şekilde tartışılmıştır

Genelde Eş’arîler’in aklın sahasına giren hiçbir şeye anlam veremediği ve akla hiç önem vermediği zannedilir. Oysa Eş’arî-Şâfi’î ekolün güçlü temsilcisi Cüveynî, tartışmanın aklın hasen ya da kabih olduğuna hükmedemediği meseleler hakkında cereyan ettiğini söylemektedir.¹¹ Gazzâlî de bu tartışmalarda, Mu’tezile’nin kastının “aklın zarûrî ya da nazarî olarak hüsüne veya kubhuna hükmetmediği fiiller” olduğunu belirtir. Öyleyse insan aklın erdiği şeylerde güzellik ve çirkinlik vardır. Aklın ermediği şeyler ise el-İsnevî’nin¹² ve Sübki’nin¹³ söyledikleri gibi ahirette mükafata veya cezaya sebep olan şeylerdir. İşte ihtilafın olduğu alan burasıdır. Oysa Mu’tezile böyle bir ayrıma girmemiştir. Eş’arîler ise “Allah’ın işlerinden hüküm sorulmaz.” derler. Çünkü gerçekten burası akli alanın dışındadır.

İyi özellikleri olan şeylerin iyi(ilim gibi), tabiata uygun olan şeylerin iyi(tatlı) gibi maksada uygun olanın iyi (adalet) oldukları ve zıtlarının kötü şeyler olduğu konusunda âlimler arasında ittifak vardır. Diğer taraftan Allah’ın emrettiği her şeyde hüsün olduğu konusunda da tüm âlimler ittifak etmişlerdir.¹⁴

Öyleyse Eş’arîlerin bir şeyin özelliğinin ve yapısının ve maksadının iyi ve kötülüğü için aklın belirleyici gördükleri ancak bir şeyin günah ve sevap oluşunun aklen bilinemeyeceği şeklinde görüşleri olduğu söylenebilir. Nitekim meşhur sözlük yazarı Cürçânî de, hasen'i "dünyada övgüyle, âhirette sevapla ilgili olan şey, kabih ise dünyada kötülüğü, âhirette cezayı ilgilendiren şeydir. ¹⁵ diye tarif ederek bu ayrımı gözler önüne sermiştir.

İnsanın bugün güzel diye hüküm verdiği yarın çirkin diye hüküm verdiği, dün çirkin diye hüküm verdiği aynı gün güzel diye hüküm verdiği görülen, bilinen bir husustur. Bu bağlamda aklın hükmün kaynağı olmayacağı şeklindeki görüşlerin bu perspektifte ele alınmasının meseleyi daha iyi anlamamıza yardımcı olacağını düşünüyoruz.

2.Şer’î Hükümün Muhatabı

Hükümün muhatabına “mükellef” veya "el-mahkûmu aleyh" denir. Allah, hitaplarını insana yöneltmiştir. Allah, insanı akli sebebiyle kendine muhatap kılmıştır. Nitekim yukarıda

¹⁰ eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hâk min ilmi'l-usûlDârü'l-Fadîle,Riyad, 2000*,s.82.

¹¹ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar, 1978 , I, 99.

¹² el-İsnevî, I,258.

¹³ Sübki, S.13

¹⁴ Zerkeşî, I,143.

¹⁵Cürçânî, s.77.

geçen tanımda çoğunluğun “mükelleflerin fiillerine yönelik Allah’ın hitabı” şeklinde bir tanım getirdiğini söylemiştik. Doktrinde bu ilahî hitabın ezeli olup olmadığı şeklinde de bir tartışma yapılmış ve Şafîî usûlcüler hitabının da ezeli olduğunu böylece maduma da hitabın mümkün olduğunu vurgulamışlardır. Konumuzu ilgilendirmediği için bu konudaki tahlilleri aktarmayı gerekli görmüyoruz.

Mükellef olmanın şartlarını yaptığımız araştırma sonucunda değişik âlimler tarafından hayatta olmak¹⁶, akıllı olmak¹⁷, seçme özgürlüğüne sahip¹⁸ olmak ve baliğ olmak gibi durumlar şeklinde ele alındığını gördük. Bu sebeple teklifler, mecnûn, matuh ve çocuklara yöneltilmemiştir. Onlar mükellef değildir.

3.Şer’î Hükümün Konusu

Tanım, bize Allah’ın hitabının mükellefin şahsından çok fiillerine yönelik hitabı olduğuna göre bunu ayrı bir başlıkta ele almak en doğrusu olacaktır. Bu konu usûl kitaplarında mahkûm bih veya mahkûm fih başlıkları altında işlenmiştir. Yani mahkûmu bih, mükellef kimsenin şer’an müspet veya menfi fiilleridir. Mesela, bir müslüman, namaz kılmak, oruç tutmakla mükelleftir. İşte bu namaz ve oruç, birer mahkûmun bihtir ve mükellefin birer müspet fiilidir. Yine bir müslüman, yalan söylememekle, hırsızlık etmemekle mükelleftir. İşte hırsızlık etmemek ve yalan söylememek birer mahkûmu bihtir. Bunlar da mükellefin menfi fiilleridir.

Bu kısımda aşağıdaki şartların koşulduğunu görmekteyiz

1. Kul fiili ile ilgili teklifi tam manasıyla bilmeli: Mükellef bir fiili eda edebilmesi için, onu anlayıp, kavraması gerekir. Bunun sınırlarının ne olduğunu sonraki bölümlerde ele alacağız.

2. Kul, teklif edilen fiili yapacak kudrette olmalı: Allah insanlara, güçlerinin yetebileceği şeyleri teklif ettiğini "Allah kişiye ancak gücünün yeteceği şeyi teklif eder" âyetiyle açıklamıştır.

Teklif; emre ve nehye taalluk etmektedir. İçinde külfet ve zorluk taşıyan bir şeyi emretmek veya külfet taşıyan bir şeyden menetmektir.¹⁹ Buna göre teklif, emir ve nehyin muhataba yönelmesidir. Bu külfetin kişinin gücü üstünde olup olmayacağı Eş’ar’î doktrininde tartışılmış ise de böyle bir teklifin meydana gelmediği konusunda görüş birliği hasıl olmuştur. Öyle anlaşılıyor ki bu konuda da Allah’ın kudret sıfatına halel getirmemek için bir hassasiyet gösterilmiş ancak uygulamada böyle bir şeyin vaki olmadığı belirtilerek de adalet isminin zarar görmemesi inancına riayet edilmiştir.

Eş’ariler’e göre kişi, teklif ile mübaşeret anında mükellef olur. Bu da onların gücü yetilmeyen şey ile mükellefin cevazının teorik çerçevede kaldığının başka bir delilidir.²⁰

II.ŞER’Î HÜKMÜN İNSANLARA ULAŞMAMIŞ OLMASI

A.ŞER’Î HÜKÜM KENDİLERİNE ULAŞMAMIŞ İNSANLARIN MEVCUDİYETİ

Şer’î hüküm açıklandıktan sonra kendilerine şer’î hüküm ulaşmamış insanların olup olmadığını araştırmamız gerekiyor. Bilindiği üzere her şer’î hüküm tarih boyunca peygamberler vasıtasıyla insanlara vahiy gönderildiği şeklinde ayetler²¹ vardır. Diğer yandan ise her kavme peygamber gönderilmediği ve peygamber gönderilmeden kimseye azap edilmeyeceği şeklinde

¹⁶ Zerkeşî, I,344.

¹⁷ Âmidî, I,201.

¹⁸Mütetekellimûn usûlcüler mülci ikraha maruz kalan kişiyi başkasının elindeki alete benzettikleri için mülci ikraha maruz kalan mükrehin sorumluluğunun düştüğüne kanaat getirmişlerdir. Tartışmaların esasını, mükrehin akli ve temyiz gücü değil, mükrihin elinde bir alet olup olmadığı konusu teşkil eder. Râzî, II, 267–268.

¹⁹ Cüveynî, , s.101. Amidî, I,126.

²⁰ İsnevî, I,334.

²¹ Biz her millete bir peygamber gönderdik..” (Nahl, 16/36

ayetler vardır²². İlk bakışta bir ayette kendilerine peygamber gelmemiş kavmin kalmadığı, ikinci ayette ise peygamber gönderilmemiş kavimlerin olabileceği hükmü ortaya çıkıyor.

Bizce ayetlerde geçen kavramlar önemlidir. Sözelimi bir ayette “nezir”, diğer bir ayette “Resul” geçiyorsa ayetin vermek istediği mesajın farklı olduğu aşikârdır. Çünkü resul peygamberler ile nebi peygamberler farklıdır. Ayrıca her nezir de resul değildir. Uyarıcı anlamında nezir her kavimde bir şekilde olur ama resuller arasına fetret girebilir.

Furkan suresindeki ayette ise, genel olarak tarihî bir tespit değil, sadece Hz. Muhammed (asm) devrine ait kullanılmış bir ifadedir. Amaç, artık insanlık için her kavme bir peygamberin gelme ihtiyacının kalmadığını açıklamaktır. Demek ki bu iki ayet arasında bir çelişki söz konusu değildir.

Peygamber gönderilmiş olsa bile mesajını anlama imkânının herkes için aynı olmadığı ortadadır. Öyleyse hem yer açısından hem de zaman açısından hem kısmen hem de tamamen ilahi hitaptan mahrum olma dönemleri mevcuttur. Bu sebeple de İslam kelim ve fıkıh literatüründe bu tür insanlar ile ilgili hükümler ele alınmış ve farklı yorumlamalara gidilmiştir.

B. ŞER'Î HÜKMÜN ULAŞMAMA ÇEŞİTLERİ

1. Hükmün Tamamının Ulaşmaması(Fetret)

Hükmün tamamen ulaşmamış olduğu kişiler fetret ehli olarak nitelendirilmişlerdir. Bu sebeple fetret hakkında kısaca bilgi verelim.

Fetret kelimesi sözlükte “duraklama, kesintiyeuğrama, zayıflama, sükûna erme, gevşemeve kırgınlık, fersizlik, takatsizlik,zaaf ve inkıta” anlamlarınagelmektedir.²³ Dini ıstılahta ise daha çok “iki peygamber arasında vahyin kesintiye uğradığı dönem” şeklinde tarif edilmiştir.²⁴

Fetretin kapsamı konusunda değişik bakış açıları bulunmaktadır. Fetretin sadece peygamberler arası dönem için mi yoksa Peygamberlerden sonraki süreyi de mi kapsadığı yahut bir peygamberin hayatı içinde belirli dönemler için de kullanılıp kullanılmadığı konuları tartışılmıştır. Genel olarak İslam literatüründepeygamberlerin belirli aralıklarlagönderilmesine “nübüvvette fetret”bir peygambere gönderilen vahiylerinkesintili olarak indirilmesine de vahiyde fetret” denilmiştir.²⁵ Ayrıca Kur'an'ın Hz. Peygamber'e indirilişi esnasında vahyin kesintiye uğradığı zaman, devletlerin tarihinde merkezî otoritenin zayıflayıp yönetim boşluğunun doğduğu ve tasavvufta müridin seyrü sülükte gevşeklik gösterdiği dönemler de fetret olarak adlandırılır.²⁶ Kuran ve sünnette de kimi yerlerde sözlük anlamı kimi yerlerde terim anlamı ile kullanılmamış ve genel olarak vahiyden mahrum olup arayışta olanların fetret ehli olacağı ile ilgili ifadeler kullanılmıştır.

2.Hükmün Bir Kısımının Ulaşmaması

Hükmün kısmen oluşmaması iki şekilde olur. Ya henüz bir kısım teşri edilmemiştir. Ki bu peygamber dönemi vahyin bitmediği dönemi kapsar veya yeni bir konu olduğu için henüz içtihadı yapılmamıştır.

²² Eğer isteseydik her şehre bir uyarıcı peygamber gönderirdik.”(Furkan, 25/51

²³ Akçay, Mustafa *Dinî Sorumluluk Açısından Fetret Ehli*, İzmir, 2000, s. 11-13; Vural, Faruk, “Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 8 (2015/8), ss. 83-102,87.

²⁴ Yurdagür, Metin, “Fetret”, XII, İstanbul: *DİA*, 2000, s. 475-480.

²⁵ Vahyin belirli aralıklarla inkitaya uğraması, bu işin tamamen Allah'ın iradesi ile gerçekleştiğini göstermektedir. Hz.Peygamber'in her başı sıkışığında vahiy gelmemiştir. Bu durum, özellikle vahiy meselesini inkâr edenlere karşı vahyin hakikati konusunda önemli bir delil teşkil etmektedir. Vahiy gelmezse Rasulullah'ın gaybı bilmeyeceği gerçeğinden hareketle de sahabenin neden Rasulullah olan ilişkilerinde yaptığının vahiyyle mi içtihad ile mi olduğu şeklinde sorular sordukları da anlaşılmış olmaktadır.

²⁶ Yurdagür, s. 475-76

Diğer kısmı ise mevcut hükümlerin bazı kişilere kısmen ulaşmış olması şeklinde olur. Bu da ya ilim ortamından uzak olan darü'l-islam ehli için olur veya bir konuda bilmediği için cahil olan bir kişi için olur. Bütün bunların sorumlulukları farklı şekillerde gerçekleşir. Onu da sonraki bölümde ele almaya gayret edeceğiz.

III. ŞÂFÎ-EŞ'ARÎ USÛLCÜLERDE ŞER'Î HÜKMÜN ULAŞMAMAMIŞ KİŞİLERİN DİNİ YÜKÜMLÜLÜKLERİ

A.ŞERİAT ULAŞMADAN HÜKMÜN OLMAMASI

Şâfî-Eş'arî usûlcülere göre hükümle ilgili bir şer'î delil olmaksızın fiiller ve eşyalar hakkında hüküm vermek caiz değildir. Zira eşyalar ve fiiller hakkında şeriatın gelmesinden önce hüküm yoktur. Çünkü Allah'ı Teâlâ: *"Biz Resul göndermedikçe azap edici değiliz."*²⁷ ve *"Ki insanların Resullerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın."*²⁸ buyurmuştur.

Allah Teâlâ her hangi bir şeriat göndermeden önce, fiillerin hükmü bulunup bulunmadığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazı Şâfî âlimler, şer'îden önce fiillerin mübah olduğunu; diğer kısmı ise, hazr yani haram olduğunu savunmuştur. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin takipçileri olan Şâfî ve Mâlikîlerin çoğu ise bu konuda tevakkuf etmiştir.²⁹

Buna göre aklın bir şeyi helal ve haram kılma ve onu bu şekilde değerlendirebilmesi mümkün değildir. Aklın buradaki fonksiyonu sadece tespit etmektir. Konu ile ilgili değerlendirmeler "hükümün kaynağı" başlığı altında verilmişti. Burada bilmemiz gereken şudur: Şeriatın önce hüküm yoktur. Sorumluluk bir hüküm olduğuna göre sorumluluk da yoktur. Öyleyse bu bölümde ele alacağımız sorumluluklar şeriatın haberdar olup olmama, bu konuda kudretlerinin ne kadar olduğu ile ilgili durum tespitlerinden ibaret olacaktır.

Bu durum, fıkıh usulünde istishab delili altında işlenmiş ve fukahanın çoğunluğuna göre eşyada asıl olanın mübahlık olduğu hükmüne varılmıştır.

B.ŞER'İHTAPTAN GAFİL OLANLARIN SORUMLULUĞU

1.Peygamber Gönderilmediği İçin Gafil Olan Ehl-i Fetretin Sorumluluğu

Fetret ehlinin şer'î hükümlerden hangilerine muhatap olduğu gibi hususlar, cevapları tartışmalı konulardır. Aklın her şeyi tam bir şekilde kavramaktanâciz kaldığı fikrini benimseyen Eş'arîler, az önce de ifade ettiğimiz "peygamber gönderilmedikçe insanlara azab edilmeyeceğini" bildiren âyete dayanarak, insanın sorumlu oluşunusadece dinin varlığına bağlamıştır. Gaybiyat ile ilgili konularda aklın yetersiz kaldığı hepimizin malumu olduğuna göre bu konuyu doğru anlamak ve yorumlamak gerekir. Ölüm sonrası hayatımızı anlamlı kılan ve yerimizi belirleyen aklımız ile bulduklarımız ve yaptıklarımız değil, Resullerin haberlerine karşı nerede durduğumuz olacaktır. Akletmek, uyarıcı bir peygamber gönderildikten sonra olur ve bize yolda kılavuz olur. Nitekim mülk süresinde bu durum açıklanmıştır.³⁰

Dünyada sorumluluklarının olmadığı konusunda Eş'arî doktrininde bir ittifak var ise de ahirette durumlarının ne olacağı konusunda itilaf mevcuttur. Bu geleneğin en önemli siması Gazzalî konuyu çok değişik bir tarzda açıklamıştır. Ona göre kendilerine ulaşmış ulaşmaması açısından Hz. Peygamber'in davetinden hiç bir şekilde haberdar olmayanlar; İslâm ülkesi

²⁷ İsra/17,15.

²⁸ Nisa/5,165.

²⁹ eş-Şîrâzî, Ebû İshak Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf *et-Tebşıra fî usulî'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heytû, Dârü'l-Fikr, Dimeşk 1980, c. I, s. 532-537; el-Cüveynî, I, 99-100;; et-Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd, Süleyman b. Abdülkaviyy; *Der'u'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, thk. Eymen Mahmûd Şehâde, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-islâmiyye, Riyad 2005, s. 115; ez-Zerkeşî, I, s. 120-124.

³⁰ *Neredeyse cehennem öfkeden çatlayacaktır! Oraya her bir topluluk atıldıkça oranın bekçileri onlara, "Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?" diye sorarlar. Onlar da şöyle derler: "Evet, bize bir uyarıcı gelmişti. Fakat biz onu yalanlamış ve 'Allah hiçbir şey indirmemiştir. Siz ancak büyük bir sapıklık içindeyiz' demiştik." Yine şöyle derler: "Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık. Mülk67/8-10*

topraklarında veya bu topraklara komşu olarak yaşayan, Resûlullah'ın şahsiyeti, vasıf ve mucizeleri konusunda yeterli bilgiye sahip, ancak ona imandan mahrum olanlar ile İslâm'ın özellik ve güzelliklerini gerçek manada tahkik edememiş, dolayısıyla kendilerine tebliğ ve davet de tam anlamıyla ulaşmamış olanlar olmak üzere farklı gruba ayrılırlar. Birinci grubu mazur, ikincisini mutlak anlamda sorumlu ve cezaya muhatap kabul eden Gazzâlî, asıl üzerinde durulması gereken ve dinî sorumluluğu bulunmayan grubun (*fetret ehli*), tebliğin kendilerine doğru bir şekilde ulaşmayan kimseler olduğuna dikkat çekmiştir.³¹

Ahiretteki duruma göre Eş'arîlerin çoğunluğuna göre fetret ehli putperest, müşrik, hatta tanrıtanımaz bile olsa dinî bir yükümlülük altında bulunmadığından âhirette kurtuluşa erecek ve cennete girecektir. Bu kanaat, insanların dinî bakımdan sorumlu tutulmasını peygamber davetinden haberdar olma şartına bağlayan temel görüşün bir sonucudur. Buna göre peygamber dâvetine muhatap olmayan insanlar, akıl yürüterek dinî mükellefiyetlerin nelerden ibaret olduğunu tespit edemezler. Çünkü akıl tek başına iyi ile kötü hakkında hüküm vermekten âcizdir.

2. Peygambere İnanmadıkları İçin Şer'î Hükümden Gafil Kalan Kâfirlerin Sorumluluğu

Eş'arîlere göre Küfür, şeriatın fûru ile ilgili hükümleri ile sorumlu olmaya engel değildir. Dolayısıyla kâfirler namaz kılma, zekât verme gibi emirleri yerine getirmekle mükelleftirler. Şafî mezhebinin bu konudaki zahir görüşü de budur.³²Bazı âlimler ise onların emirler konusunda sorumlu olmadıkları ama nehyedilen konularda sorumluluk sahibi olduklarını söylemişlerdir.³³Kâfirlerin iman etme mükellefiyeti olduğu konusunda ise herhangi bir ihtilaf yoktur.

Kâfirlerin şeriatın fûru ile muhatap olacaklarının delillerinden biri kıyamet gününde bazı kâfirlerin namaz kılamadıklarını ve zekât vermediklerini itiraf etmeleridir. Kısaca söylemek gerekirse kâfirler, ehl-i fetret olmadıkları için ve kendilerine hüküm bildirildiği için mazur olma özelliğini kaybetmişlerdir.

3. İslamî İlim Bölgelerinden Uzak Oldukları İçin Cahil Kalanların Sorumluluğu

Nasıl ki şeriat olmadan hüküm yoksa aynı şekilde ilim olmadan amel de olmaz. Mükellef olmanın kriterlerinden birinin tam ilim sahibi olma olduğunu söylemiştik. Bu ilimden maksat,daima bilfiil bilgi sahibi olmakdeğil bilgiye yahut bilgi edinme imkânına sahip bulunma halinde(bilkuvve) olmaktır.

Usulcüler, bu imkânın ilim ile haşır neşir olan yerler ile bu yerlerden uzak olan yerler arasında bir ayrıma gitmişler ve darü'l-harpta yaşamının bazı sorumlulukları ortadan kaldıracığını belirtmişlerdir.İslam ülkesinde yaşayan hiçbir yükümlünün İslam'ın temel

³¹ Kendisi şöyle der: İnancıma göre, inşaallah Allah Teâlâ, zamanımızdaki Rum, Hristiyan ve Türklerin pek çoğunu da Rahmet-i İlâhiye şümulüne alacaktır. Bunlardan maksadım, uzak memleketlerde yaşayan ve kendilerine İslâm'ın daveti ulaşmayan Rum ve Türklerdir. Bunlar üç kısımdır:

a. Hazret-i Muhammed'in (sav) ismini hiç duymamış olanlar.

b. Hz. Peygamber (sav)'in ismini, sıfatlarını ve gösterdiği mu'cizeleri duymuş olanlar. Bunlar İslâm memleketlerine komşu olan yerlerde veya Müslümanlar arasında yaşayan kimselerdir, kâfir ve mühlidlerdir.

c. Bu iki derece arasında bulunan gruptur. Hz. Peygamber (sav)'in ismini duymuşlarsa da vasıf ve hususiyetlerini duymamışlardır. Daha doğrusu bunlar Hz. Peygambe (sav)'ri tâ küçüklüklerinden beri "İsmi Muhammed olan - hâşâ!- yalancının biri peygamberlik iddiasında bulunmuştur." şeklinde tanımışlardır. Tıpkı bizim çocuklarımızın Adı el-Mukaffa' olan yalancının biri Allah'ın kendisini peygamber olarak gönderdiğini iddia etmiş ve yalancı olarak peygamberliği ile meydan okumuştur sözünü duymaları gibi. Kanaatime göre bunların durumu birinci grubda olanların durumu gibidir. Çünkü bunlar Hz. Peygamber (asv)'in ismini, haiz bulunduğu vasıfların zıdlarıyla birlikte duymuşlardır. Bu ise hakikati araştırmak için insanı düşünmeye ve araştırmaya sevk etmez. Gazzali, *Fayşalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeqa*,y.y,1992, s.84-85

³² Cüveynî, , s.107.

³³ Cüveynî,s 108.

esaslarını bilmemesi ilke olarak mazeret kabul edilmez. İslam dininin emirlerinden farz olduğu kesin olarak bilinen namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetlerin yapılmasının gerekli oluşu, yasaklardan hırsızlık, zina, şarap ve domuz gibiharamların terk edilmesi hususları İslam ülkesinde yaşayan her yükümlü Müslümanın bilmesi temel ilke olarak kabul edilmiştir. Aynı durum İslam ülkesinde yaşayan zimmîler için de geçerlidir. Ancak uzmanlık ilgilendiren konular herkesin bilmesi gereken şeyler dahilinde değildir.³⁴

Sonuç olarak, İslam ülkesinde yaşayan kişi açısından kanun bilmemek mazeret kabul edilmemiştir. Buna göre, namaz kılmanın farz, zinanın ve iffetli kadınlara iftira etmenin haram olması gibi dinin kesin hükümlerini bilmemek başlı başına günah sayıldığından, böyle bir kişinin bu tür hükümleri bilmemesi mazeret değildir.

SONUÇ

Kuranı Kerimde göklerin, yerin ve dağların yüklenmekten çekindiği sorumluluğun insan tarafından yüklendiği ifade edilmektedir³⁵. Bu ayete göre insan yaptıklarından sorumlu olan ve yükümlülük almış bir varlıktır. Kader ile ilgili ayetleri tek bakış ile yorumlamaya çalışan cebriye dışında insanı sorumlu görmeyen herhangi bir mezhep yoktur.

Şüphesiz ki insan sorumlu olan bir varlık olmasına rağmen bu sorumluluğu her zaman devam etmemektedir. Uyuyan kişinin, çocuğun ve akli başından giden kişilerin, zorlayanın elinde bir oyuncak haline gelen mükrehin, yapamayacağı takdirde hayati fonksiyonlarından birini tehlikeye atacak olan zaruret ehlinin sorumlulukları o an itibarıyla yoktur. Sebeplerden biri olarak saydığımız zaruret vahyi duymamış olan insanların sorumlulukları konusunda da bize ipucu vermektedir. Bu bağlamda sorumluluk dayanaklarının akıl, irade ve kudret olduğunu söyleyebiliriz. Mahkûm fiş şartlarının tam bilmek, gücü yetmek ve ehliyet olması da bunu göstermektedir.

Kendilerine şeriatın ulaşmadığı kişileri de bu bağlamda değerlendirdiğimizde bir sonuca varmamız hiç zor olmayacaktır. Eş'arî-Şafîî usulcülerin detay konularda farklı düşündükleri ve özellikle güc yetirilmeyenin teklifi, husun ve kubuh ile diğer bazı meselelerde ilk dönem yanlış anlaşılan bazı konuları açıklığa kavuşturduklarını, her alanda ilk zamanlarda görülen yanlış anlamaların önüne geçtiklerini görüyoruz. Bu mezhebin ehl-i sünnet anlayışının iki ana kolundan biri haline gelmesinde bu usulcülerimizin ciddi emekler sarf ettiklerini gördük.

Günümüzde de birçok meselede eksik anlamının olduğu hepimizin malumudur. Bize düşen bunları tam açıklığa kavuşturmaya çalışmaktır. Bu konulardan biri olan şer'î hüküm ile ilgili Eş'arî-Şafîîlerin görüşlerine bir nebze de olsa katkı sunduğumuzu düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

Akçay, Mustafa *Dinî Sorumluluk Açısından Fetret Ehli*, İzmir, 2000.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru's Sami'î, Riyad,, 2003.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. (ö.1357/1938). *Mücemu't-târîfât*. Thk.: Muhammed Sıddîk el-Minşevî, Kahire: Dâru'l-Fazîle. t.y.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Ebü'l-Meâlî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar, 1978.

el-Ebherî, Esirüddin Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal, (ö. 663/1265) *Muğni't-tullâb şerhu metniisagucî*. Thk:Mahmud Muhammed Tevfik Ramazan Buti.Darü'l-Fikr,Dımaşk,1.Bsk, 2003.

³⁴ Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es- eş-Şafîî (ö.911/1505), *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, Beyrut, t.y, s. 132.

³⁵Şüphesiz biz emanetigöklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler, onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir. *Ahzap*,33/72.

Firûzabâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed bin Yâkûb (ö. 816/1414), *Kamûsu'l- Muhîthk*. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyâ Câbir Ahmed, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2008.

Gazzâlî Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî(ö.505/1111 *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, *Darü'l-Me'mun li'n-Neşr ve't-Tevzi*, Riyad, t.y. -----, *Fayşalü't-tefriķa beyne'l-İslâm ve'z-zendeķa*,y.y,1992.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru sâdır, t.y.

el-İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî (ö. 772/1370)*Nihâyetü 's-sûl fî şerhî Minhâci'l-vüsûl*Alemü'l-Kütüb, Beyrut.t.y.

er-Râzî Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö.606/1210), el-Mahsûl. Taha *Câbir Feyyaz el-Alvânî*, *Müessesetü'r-risâle* ,t.y,y.y.

es-Sübkî,Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh* ,Dârü'l Kütüb-il İlmiye, Beyrut, 2003.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîķi'l-haķ min ilmi'l-usûl**Dâru'l-Fadîle*,Riyad, 2000.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es- eş-Şâfî (ö.911/1505), *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, Beyrut, t.y

eş-Şîrâzî, Ebû İshak Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf,*et-Tebşira fî usuli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heytû, Dârü'l-Fikr, Dîmeşķ 1980.

et-Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd, Süleyman b. Abdülkaviyy; *Der'u'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, thk. Eymen Mahmûd Şehâde, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-islâmiyye, Riyad, 2005.

Üzüm, İlyas, “Hüküm”, XVIII, *İA*, TDV, İstanbul, 1998.

Vural, Faruk, “Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 8 (2015/8), s. 83-102.

Yurdagür, Metin, “Fetret”, XII, İstanbul: *DİA*, 2000.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfî(ö. 794/1392) *el-Bahrü'l-Muhîf fî Usûli'l-Fikh*, (*el-Bahrü'l-Muhîf*), Vezâretü'l Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1992.

EŞ'ARÎ MÜTEKELLİMİ ŞEHRİSTÂNÎ'NİN İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN ETKİLEŞİM SÜRECİNE YAKLAŞIMI

Dr. Öğr. Ü. Cengiz ÇUHADAR - Mustafa KOÇAK***

ÖZET

İslâm düşünce tarihi açısından felsefe, kelâm ve tasavvuf alanları arasındaki etkileşim büyük bir öneme sahiptir. Bu etkileşim aynı zamanda İslâm düşüncesinin kendi içindeki dinamizminin de kaynaklığını oluşturmaktadır. Gazâlî'nin mütekellim kimliği ile başta İbn Sînâ olmak üzere İslâm filozoflarına yönelttiği eleştirileri, bu etkileşim döneminin en önemli aşamalarından birisini oluşturmaktadır. Çünkü İslâm düşünce tarihinde bu gelişmeden sonra, kelâm ve tasavvuf, felsefî bir boyut kazanmıştır. Bu süreçte Gazâlî sonrasında da filozoflar mütekellimler tarafından eleştirilmeye devam edilmiştir. Gazâlî'den sonra kısa bir süre içinde, filozofları eleştiren ilk kişi ise yine bir Eş'arî mütekellimi olan Şehristânî'dir. Gazâlî'nin ardından filozoflara yönelik ilk eleştiri eserini kaleme alan Şehristânî'nin *Kitâbü'l-Musâra'a*'sının ise büyük oranda *Tehâfütü'l-Felâsife* ile örtüştüğü görülmektedir. Mütekellimler arasındaki karşılaştırmada ilk dikkat çeken husus ise Şehristânî'nin filozoflar hakkında Gazâlî'de görülen tekfir hükmünü sunmamış olmasıdır. Buna göre Şehristânî, bir yandan eserindeki eleştirilerinin amacı bakımından Gazâlî'yi desteklemekte, diğer yandan da Gazâlî'den farklılaşan yönü ile bu sürecin devamında Fahreddin Râzî'de tam anlamıyla yansımaları bulan *felsefî kelâm* döneminin, yönetsel gelişimine öncülük etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm düşüncesi, Etkileşim süreci, Felsefî kelâm, İbn Sînâ, Gazâlî, Şehristânî, Tehâfüt, Musâra'a, Eleştiri, Karşılaştırma.

EŞ'ARÎ THEOLOGIAN SHAHRASTANÎ'S APPROACH TO THE INTERACTION PROCESS OF THE ISLAMIC THOUGHT

ABSTRACT

In terms of the Islamic intellectual history interaction among kalam, mysticism and philosophy has a great significance. This interaction also creates the source of dynamism in Islamic thought itself. With his scholar identity Ghazali's criticisms to Islam philosophers especially to Avicenna constitutes one of the most important stages of this interaction period. Because in the Islamic thought history kalam and mysticism gained an philosophical dimension after this development. In this period even after the Ghazali, philosophers still continued to be criticized by the scholars. After Ghazali, the first person to criticize the philosophers becomes again an Eş'ari theologian Shahrastani. It is seen that after Ghazali, the person who write up the first criticism work to philosophers, Shahrastani's *Kitâbü'l-Musâra'a* match up with *Tehâfütü'l-Felâsife* in a great extent. The first point that get the attention between the the scholars is that Shahrastani doesn't present the tekfir judgement that is seen in Ghazali. In this point on the one hand Shahrastani supports the Ghazali in terms of the aims of the criticism in his work, on the other hand with his varying aspect from Ghazali, afterward this period he leads to the methodological development of *philosophical theology* period which finds its reflection exactly in Fakhr ad-Din ar-Râzî.

Key Words: Islamic thought, Interaction process, Philosophical theology, Avicenna, Ghazali, Shahrastani, Tahâfut, Musâra'a, Criticism, Comparison.

* Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ccuhadar@kastamonu.edu.tr

** Meslek Dersleri Öğrt., MEB, Kilis AİHL, a.mustafakocak@hotmail.com

Giriş

Şehristânî'nin hayatı ve ilmi kişiliği hakkında bu bölüm içinde tebliğ konusunun bütünlüğü açısından bilgiler sunulacaktır. İlerleyen başlıklar altında ise mütekellimin öteden beri tartışılan mezhebi kimliği ve filozoflara yönelttiği eleştirilerindeki amaç ve yöntemi, kendisinin yaşlı bir çağdaşı konumundaki Gazâlî ile karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

İslâm düşünce tarihinde daha çok *el-Milel ve'n-Nihal* eseri ile şöhret bulan Ebu'l-Feth Muhammed bin Ebi'l-Kasım Abdülkerim bin Ebu Bekir Ahmed Şehristânî 1076 yılında Horasan'ın kuzeyinde bulunan Şehristan'da dünyaya gelmiştir. Bu şehre nispetle Şehristânî olarak anılmasının yanında, el-Efdâl, Alâmet, Tâc el-Milel ve'd-Dîn unvanlarıyla da tanınmıştır. Şehristânî 1153 yılında yine Şehristan'da vefat etmiştir.¹

Kurulduğu dönemden itibaren müderrisleri arasında başta İmâmü'l-Harameny Ebû'l-Meâli el-Cüveynî(ö.1085) ve öğrencilerinin görev aldığı Eş'arî ekolün önemli merkezlerinden Nişabur Nizamiye medresesindeki öğrencilik sürecinin, Şehristânî'nin düşünce dünyasının gelişiminde etkili olduğu görülmektedir. Burada bulunduğu dönemde Şehristânî'nin eserlerinde kendisini “Üstâd” ve “İmâm” olarak anmasından hareketle, üzerinde en fazla etki eden kişinin, zâhid kimliğiyle de tanınan Ebü'l-Kâsım el-Ensârî olduğu ifade edilmektedir.² Fakat bununla birlikte yaşadığı dönemde tasavvufî gelenekle İslâm düşünce tarihi açısından döneminin öne çıkan birçok kişiliğinden farklı olarak, Şehristânî'nin ilişkisi hakkında yeterli bilgi bulunmadığı da ifade edilmektedir.³ Nişabur'dan ayrıldığında Harizm'de ders vermeye başlayan, daha sonra da Bağdat Nizâmiyesinde müderrislik yapan Şehristânî'nin, bütün bu dönemlerde çevresindeki insanların sevgi ve hürmetini kazandığı bilinmektedir.

Düşünce dünyasına giriş olabilmesi için hayatının öğrencilik sonrası müderrisliğe geçiş dönemine kısaca değinilen Şehristânî hakkında, daha sonraki süreçte farklı görüşler öne çıkmaktadır. Mütekellimin yaşadığı dönemde de bu görüşlerin kendisi hakkında dillendirildiği bilinmektedir. Buna göre Şehristânî'nin, içinde yetiştiği ehli-sünnet çevreden farklı düşüncelere sahip olduğu iddiaları üzerinde durulmaktadır. Mütekellimin eserlerinde kendisinin temsilcisi olarak görüldüğü ekole karşı eleştirel yaklaşım içinde olması da, bu iddiaların destekleyicisi olarak sunulmaktadır.⁴ Öteden beri var olduğu görülen bu iddialar, bugün de Şehristânî hakkındaki çalışmalarda ele alınmaya devam etmektedir. Mütekellim hakkındaki bu iddialarda genel olarak onun mezhebi kimliğinin tartışma konusu yapıldığı görülmektedir. Bu durumun sebebi ise Şehristânî'nin bazı eserlerinde Şia taraftarı bir yaklaşım içinde kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede Şehristânî'nin, Şiiliği konusu, hatta Şiilik içindeki kollarından hangisinin taraftarı olduğu tartışılmaktadır.⁵

Şehristânî'nin düşünce dünyası hakkındaki tartışmalarda, mütekellimin Şii olduğu iddialarının gerçeği yansıtmadığına dair kanaatin öne çıktığı görülmektedir.⁶ Bu çerçevede Şehristânî'ye yöneltilen eleştirilerin, onun meselelere karşı yönetsel yaklaşımından

¹ Muhammed Tanci, “*Şehristânî*”, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yay. , İstanbul 1979, c.II, s.395-396; Ömer Faruk Harman, “*Şehristânî*”, *DİA*, İstanbul, 2011, XXXVIII, s.467-468; Aygün Akyol, “*İslâm'da Akli Düşüncenin Kriz Dönemi-Felsefe Karşılığı- Şehristani ve İbn Teymiyye*”, *İslâm Felsefesi Tarihi-II*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s.208.

² Mustafa Öztürk, “*Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebi Kimliği Üzerine Bir İnceleme*”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 12, Sayı 1 Ocak-Haziran 2012, s.3.

³ Dönemin öne çıkan entelektüel çevresi ve kelim, felsefe, tasavvuf alanlarının birbirleriyle ilişkileri hakkında bk. Ömer Ali Yıldırım, “*Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*”, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, İstanbul 2012, s. 22 vd.

⁴ Şaban Kuzgun, “*eş-Şehristânî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve 'el-Milel-ve'n-Nihal' İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi*”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1985, Sayı II, s. 183.

⁵ Toby Mayer, “*Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme*”, çev. Mahmut Kaya, *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. V, s.1, Ocak-Nisan 2008.

⁶ Tanci, “*Şehristani*”, s.395-396.

kaynaklandığı üzerinde durulmaktadır. Bu bakış açısına göre, mütekellimin çeşitli alanlarda hazırladığı eserleri ve ele aldığı meselelerde ortaya koyduğu yaklaşım göz önüne alındığında konunun açıklığa kavuştuğuna dikkat çekilmektedir. Çünkü mütekellimin dinler, mezhepler ve felsefi doktrinler tarihi hakkında kaleme aldığı *el-Milel ve'n-Nihal*'i ile kıyaslanan diğer eserlerde, genel olarak uygulanan metodun, bir dinin diğer dinlere veya bir mezhebin diğer mezheplere üstünlüğünü ortaya koyma amacı taşıdığı ve böylece de reddiye niteliğinin öne çıkarıldığı üzerinde durulmaktadır. Fakat Şehristânî'nin, yaşadığı zaman diliminin ötesindeki bir yaklaşımı ortaya koymayı başardığı ve meseleleri taraf olmaksızın ve taraf bakış açısını barındırmaksızın olduğu gibi sunmayı tercih ettiği dikkat çekmektedir. Buna göre, Şehristânî'nin tutumunun kendi dönemi içindeki eserlerle karşılaştırılarak değerlendirilmesi sonucunda, onun yukarıda değinilen eleştirilerle karşılaştığı kanaati öne çıkarılmaktadır. Bu nedenle genellikle tersine şahit olunan durum açısından, Şehristânî'nin kendi dönemi ile değil, bugünkü bilimsel esaslarla değerlendirilmesi gerektiğinin daha doğru bir yaklaşım olarak kabul edilebileceğini ifade etmek mümkün görünmektedir.

Hakkındaki kanaatlerin yukarıdaki çerçevede ortaya çıktığı görülen Şehristânî gibi tarafsız bakış açısından hareketle metodunu belirlediği üzerinde durulan bir âlim için, içinden çıktığı ekole eleştiri getirmesinin, kendisi hakkında olumsuz değerlendirilemeyeceği, aksine bu durumun, onun meselelere bakış açısının ve seçtiği metodunun bir sonucu olarak görülmesi gerektiği ifade edilebilir. Bununla birlikte, Şehristânî'nin görüşlerinin genel olarak ehlisünnet çerçeve içinde kaldığı ve kendisinin bir Eş'arî mütekellimi olduğu üzerinde durulmaktadır. Ayrıca mütekellimin bazı konulardaki yaklaşımı ile ehlisünnet çizgi içindeki görüşleri kendi mezhebiyle mecz ettiğine de değinilmektedir.⁷

Mütekellimin ehlisünnet ekolün genel çizgisinden ayrılmadığı görüşünü taşıyan araştırmacılar, Şehristânî'ye Nizâmiye medreselerinde müderrislik görevi verilmesini, bu durumun destekleyici dayanakları arasında sunmaktadırlar.⁸ Ayrıca kendisinin çeşitli eserlerinde hocalarını zikrettiği bölümlerde bazı meşhur Eş'arî âlimlerini “*Üstâdımız ve İmâmımız*” gibi unvanları kullanarak andığına da dikkat çekilmektedir.⁹

1. Eş'arî Mütekellimi Şehristânî

Şehristânî'nin düşünce dünyası hakkında yapılan araştırmalarda onun özgünlüğünün kendi içinde eklektik bir yapıyı barındırdığına işaret edilmektedir. Bu çerçevede ise mütekellimin tefsirinde Şii öğretilerin bulunduğu ve bu mezhebe meyillerine bir kez daha dikkat çekilmektedir. Fakat tarihsel süreç içinde bu yönde itham edilen Şehristânî'nin, bu mezhebe bağlı olduğunu kesin bir şekilde ifade etmenin de mümkün olmadığı üzerinde durulmaktadır. Ayrıca farklı araştırmalardan hareketle, tasavvufi eğilimi hakkında yeterli verinin bulunmadığına daha önce değinilen mütekellim hakkında, tefsirinin hayatının son döneminde kaleme alındığının da gözden kaçırılmaması gerektiğine işaret edilmektedir. Bu noktadan hareket edildiğinde ise Gazâlî'deki hakikat arayışının sonucunda *İhyâ'nın* ortaya çıkmasına benzer bir durumun, Şehristânî'nin hayatında da bu tefsir eserindeki yansımasıyla karşılık bulmuş olabileceği ihtimaline değinilmektedir. Bu durumun ise takiyyeci bir yaklaşım olarak görülemeyeceğinin altı çizilmektedir. Buna göre, Şehristânî'nin bir mezhebi taklitten öte, doğru kabul ettiği düşünceyi savunan bir kişiliğe sahip olduğu üzerinde durulmaktadır. Fakat bu tefsirde ortaya çıkan yaklaşımın, aynı zamanda Şehristânî'nin teşeyyü eğilimini de gözler önüne seren bir niteliğe sahip olduğuna yer verilmektedir. Şehristânî'nin tefsiri ışığında mütekellimin hayatının geç dönemindeki fikri arayış yolculuğunun, “*Şii-İmami matris içinde*

⁷ Hüseyin Doğan, “*Ebü'l-Feth 'Abdilkerim Eş-Şehristânî'ye Göre İnsan Ve Fülleri*”, **Hikmet Yurdu**, Yıl 8, c. VIII, sayı 15, Ocak – Haziran, 2015/1, s.117.

⁸ Aygün Akyol, Aytekin Özel, Şehristânî, **Kitâbü'l-Musâra'a: Filozoflarla Mücadele**, “*Şehristani'ye Dair Bazı Tespitler*” başlığı altında giriş bölümü içinde.

⁹ Hakan Coşar, “*Nihayetü'l-İkdam'a Göre Şehristan'nin Felsefi Görüşleri*”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara 2003, s.18.

felsefi irfana vuslatla sonlandırılmış”¹⁰ olduğu yorumunun yapılabileceği de ifade edilmektedir.¹¹

Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr* tefsirindeki yöntemi üzerine yapılan bir diğer araştırmada ise mütekellimin eserlerinde görülen genel tutumuna dair bakış açısının, tefsirinden de yansıdığı kanaati üzerinde durulmaktadır. Bu anlamda Şehristânî'nin kendine has bir tefsir yöntemi ortaya koyduğuna işaret edilmektedir.¹² Mütekellimin mezhebi kimliği hakkındaki tartışmalara değinildiğinde ise onun ehlibeyte sonsuz bir hürmet ve hayranlık beslediği için, bu kaynaklardan ulaşan rivayetlere önem verdiği üzerinde durulmaktadır. Şehristânî'nin tefsirinde, fıkhıta Şafililiği ve itikatta da Eş'ariliği açısından muhalif bir görüşün ortaya çıkmadığı ifade edilmekte ve mütekellimin yaşadığı dönemde rakipleri tarafından yıpratılmak amacıyla, İsmâilî olduğu iddiasının ortaya atılabileceğine dikkat çekilmektedir. Ayrıca hakkındaki bu iddiaların tefsirinde temellendirilemediği görüşü sunulmakta ve bu konudaki tartışmaların asıl sebebinin Şehristânî'nin derin ilmi kişiliği ve kendine has yönteminden kaynaklandığı öne çıkarılmaktadır.¹³

Şehristânî'nin Kur'an tarihine bakışının incelenmesinde ise onun bu konuda ortaya koyduğu yaklaşımının, bir yandan Sünni, diğer yandan ise Şii telakkiyi barındırdığına dikkat çekilmekte ve her ikisi arasında gidip geldiğinin altı çizilmektedir. Bu anlamda Şehristânî'nin düşünce dünyasına dair, öteden beri yapılan yorumların, yeni araştırmalar ışığında da doğrulandığı ve buna göre onun, kendine has bir ilmi duruş ortaya koyduğu bir kez daha ifade edilmektedir.¹⁴

Hayatının ilmi ve siyasi çevrelerde geçtiği görülen Şehristânî'nin, eserlerinde farklı düşünceler sunmasından hareketle onun gibi bir âlim için saygınlığını ve konumunu muhafaza etmek için takiiye yaptığından bahsedilmesinin, ona yapılan bir haksızlık olduğu ifade edilebilir. Ayrıca mütekellimin hayatı incelediğinde de bu tutumunun sebebi olarak, taklitten kurtulabilmek için ortaya koyduğu hakikat arayışının İslâm düşünce tarihindeki özgün yansımalarından birisini oluşturduğu sonucuna varmanın çok daha tutarlı olduğu görülmektedir. Bu yönüyle düşünüldüğünde, mütekellimin yaşadığı coğrafya ve dönemin dinamik fikri çevresi içinde, Gazâlî(ö.1111)'nin hayatında da görülen benzer bir durumla karşı karşıya kaldığını düşünmek mümkün hale gelmektedir.

Şehristânî'nin ilmi bakış açısı hakkında bugün özgün yönü olarak görülen metodik yaklaşımının, yaşadığı dönemde kendisinin bu sistemi ortaya koyabilecek ortam ve imkâna sahip olması açısından da değerlendirilmesi gerekmektedir. Konu bu yönüyle incelendiğinde onun yaklaşımının kendi döneminde de kabul gördüğünden söz etmenin mümkün hale geldiği sonucuna ulaşılmaktadır. Burada tam olarak ifade edilmek istenen durum, Şehristânî'nin Şii düşünceye meyli olmakla beraber, ehlisünnetin ana esaslarından ayrılmadığı hakkındaki kanaatin, yaşadığı dönemdeki çevreler tarafından da bilinmesinin *-ki hayatının önemli bir bölümü ilmi ve siyasi çevrelerde geçmiştir-* kendisinin kabul görmesine engel oluşturmadığı ve onun takiiyeciliği olarak görülemeyeceğidir.

Şehristânî'nin Büyük Selçuklular zamanında yaşamış çok yönlü bir âlim olmasının yanında, devlet kademelerinde de görev aldığı bilinmektedir. Onun dönemi incelendiği zaman Selçukluların en önemli sorunlardan birisini de özellikle Müslümanların kendi içindeki mezhebi mücadelelerinin oluşturduğu görülmektedir. Böylece bu dönemdeki Selçuklu politikalarının bir bölümünün, devletin bekası ve ümmetin siyasi birliği açısından bu sorunu

¹⁰ Öztürk, *a.g.m.*, s.36.

¹¹ Daha fazla bilgi için bk. Öztürk, *a.g.m.*

¹² Abdülalim Demir, “*Şehristânî'nin Mefatihul Esrar Adlı Tefsirinde Yöntemi*”, **Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2012, s.155.

¹³ Demir, “*Şehristânî'nin Mefatihul Esrar Adlı Tefsirinde Yöntemi*”, s.153-154.

¹⁴ Ömer Dinç, “*Sünni-Şii Tezleri Arasında Bir Kur'an Tarihi Okuması 'Şehristânî Örneği'*”, **Usul İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı XXII, Temmuz-Aralık 2014, s.40.

çözümüne kavuşturmak ve sükûneti sağlamak amacıyla oluşturulduğu bilinmektedir. Devletin bu dönemde mezhepler arasındaki çatışmayı durdurmak amacıyla aldığı önlemler içinde ise ehlisünnet mezhepler, Şia ve diğer mezhepler arasında itidal sahibi âlimler sayesinde görüş birliği tesis etmeye çalışması önemli bir yer tutmaktadır.

Büyük Selçukluların bu anlamda, İslâm itikadını aşırı görüşlerle bozmayacak, ayrıştırıcı düşüncelerle halkın huzurunu kaçırmayacak, İslâm âleminde hâkimiyet kurmak gibi siyasi amaçlara hizmet etmeyecek ve başka devletlere çalışarak kendi devletine ihanet etmeyecek âlimleri müsamaha ile karşılama ve hatta belirtilen konular haricindeki çalışmalarını destekleme tavrı içinde olduğu ifade edilmektedir.¹⁵

Bu düşüncenin yansıması olarak da, Selçuklu Sultanlarının Şii âlimlerinin mezarlarını ziyaret etmeleri, onlara yönelik çeşitli bağışlarda bulunmaları ve hatta kız alıp verme yoluyla akrabalık kurmalarına değinilmektedir. Ayrıca kendisi Şafi ve Eş'ari geleneği öne çıkaran güçlü bir Vezir olarak Nizâmü'l-Mülk'ün şairleri arasında Şiilerin de bulunduğu ve yine Şii kimliğe sahip ilim adamlarının Nizâmü'l-Mülk'e eserlerini sunmalarına, bu siyasetin yansımaları olarak değinilmektedir. Bütün bunların yanında Selçuklu Veziri ile Sultan arasındaki elçilik gibi üst düzey stratejik görevlere dahi Şiilerin getirilmesi, bu kişilerin devlet himayesine alındığının önemli bazı örnekleri içinde gösterilmektedir.¹⁶

Selçukluların mezhep odaklı sorunların çözümünü için belirledikleri esaslara bağlı kalan diğer mezhep mensuplarına tavırları göz önüne alındığında, Şehristânî'nin ilmi yaklaşımının bu dönem için bir sorun teşkil etmediği sonucuna ulaşılmaktadır. Şiiler hakkındaki bu örneklerden yola çıkıldığında, Selçukluların itidal sahibi olmaları durumunda diğer mezhep mensuplarına karşı ön yargılı olmadıkları ve baskı altına almadıkları, bilakis yanlarında tutmaya çalıştıkları bir kez daha görülmektedir. Buradan hareketle konuya Şehristânî açısından bakıldığında, ehlibeyte muhabbet besleyen ve bazı konularda Şii düşünceyle görüşleri yakınlaşan fakat kendisi Şii olmayıp, ehlisünnet dairede kalmayı tercih eden bir âlim için devlet tarafından Nizâmiye medreselerinde müderrislikle ve çeşitli görevlerle vazifelendirilmesi daha anlaşılır bir hale gelmektedir.

Bütün bu yönler göz önünde bulundurulunca Şehristânî için kesin bir hükümle Şii olduğunun söylenemeyeceği ortaya çıkmakla birlikte, kendisi için takıyyeci bir tutum içinde olmadığı sonucuna da ulaşılmaktadır. Bu anlamda onun yöntemsel yaklaşımı hakkında genel olarak kendine has bir usul izlemesinin yanında zaman zaman düşüncelerini ortaya koyuşunda sert eleştiriler sunmaktan da çekinmediği ifade edilmektedir.¹⁷ Onun bu yaklaşımının itikadî görüşlerinin genel anlamda Eş'arî ekol içinde kalmakla birlikte bazı konularda mezhep içindeki farklı görüşleri benimsemesi veya çeşitli eleştiriler getirmesiyle ortaya çıktığına işaret edilmektedir.¹⁸

2. Gazâlî ve Şehristânî'nin Karşılaştırılması

Şehristânî'nin yaşadığı dönem, İslâm düşünce tarihinin farklı alanları arasındaki etkileşimin ortaya çıktığı bir zaman dilimidir. Böylece Şehristânî bu etkileşim sürecine katkıda bulunmuş birçok İslâm âliminin de çağdaşıdır. Bu müstesna âlimler arasında yaşadığı dönemden itibaren günümüze kadar birçok alanda İslâm düşünce tarihinde etkisini gösteren Gazâlî öne çıkmaktadır.

Şehristânî'nin yaşlı bir çağdaşı konumunda olan Gazâlî'nin bir yandan başta kelâm ve fıkıh olmak üzere temel İslâm bilimlerindeki etkisi ve ardından da felsefe ve tasavvuf

¹⁵ Seyfullah Kara, "Selçuklu Türklerinin Mezhepler Arası Barışı Sağlamaya Yaptıkları Katkıları", **Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu Basılmış Bildiriler**, Ed. İsmail Hakkı Göksoy, Nejdet Durak, Isparta 2007, SDU İlahiyat Fakültesi Yay., s. 383.

¹⁶ Kara, *a.g.m.*, s. 386.

¹⁷ Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", **DİA**, İstanbul, 2011, XXXVIII, s.468.

¹⁸ Şehristânî'nin Eş'ari çizgi içinde görülmekle birlikte, mezhebin önde gelen Bakıllani ve Cüveyni gibi isimlerine de zaman zaman eleştiriler getirdiği ve bazı görüşlerine karşı olduğu ifade edilmektedir. bk. Mustafa Sinanoğlu, "Şehristânî" maddesi "Kelâma Dair Görüşleri" başlığı altında, **DİA**, İstanbul, 2011, XXXVIII, s.468-470.

alanlarında sunduğu görüşleriyle kendisinden sonrasına bıraktığı mirası, yaşadığı dönemden itibaren çeşitli tartışmaların konusu olmayı başarmış ve bugüne kadar araştırılmaya devam edilmiştir. Mütakellimin İslâm düşünce tarihine katkısı göz önünde bulundurulduğunda, onun farklı yönleri üzerinde durulması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan da Gazâlî'ye dair yapılan ve yapılacak her çalışmada, onun farklı eserlerinde düşünce dünyasının değişik boyutlarına ayna tutulduğu görülmektedir ve görülecektir. Bu durum ise Gazâlî'nin şahsında, aynı kişiden birçok farklı portrenin yansımaları ortaya çıkarmaktadır.

Çağdaş mütakellimler olan Şehristânî ve Gazâlî'nin birçok ortak noktasının bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Bu noktalar arasında Gazâlî'nin filozoflara eleştirilerini kaleme aldığı *Tehâfüt'ül-Felâsife*'sinin ardından, Şehristânî'nin *Kitâbü'l-Musâra'a* eseri ile kendisini takip eden ilk kişi olması ise en dikkat çekici noktalardan birini oluşturmaktadır. Gazâlî sonrasında İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan gelişmeler göz önünde bulundurunca etkileşim süreci daha anlaşılır bir boyut kazanmaktadır. Bu bakımdan Fahreddin er-Râzî(ö.1209)'nin¹⁹ kelâm da ve İbn Arabî(ö.1240)'nin tasavvuftaki temsilîyetleriyle ortaya çıkan gelişmeler, bu dönemde İslâm düşünce tarihi açısından belirleyici bir özelliğe sahiptir. Bu dönemin başlangıcını oluşturan kırılma noktasında ise Gazâlî'nin bulunduğu işaret edilmektedir.²⁰ Buradan itibaren, Gazâlî'nin başta *İhyâ'* ve *Mişkât* gibi eserlerinde sunduğu ve İbn Sînâ'dan etkileşiminin yansıması olarak kabul edilen görüşlerinin, İslâm düşünce tarihinde özellikle *varlık düşüncesi* bağlamında yeni bir ekolün sistemleşerek ortaya çıkmasına zemin hazırladığı üzerinde durulmaktadır.²¹ Dönemin öne çıkan isimleri arasında bulunmakla birlikte, Şehristânî'nin bu gelişmeler karşısındaki yaklaşımı hakkındaki araştırmaların ise yakın zamanda arttığı görülmektedir.

Mütakellimlerin yukarıda işaret edilen ortak yönleri de göz önünde bulundurulduğunda, İbn Sînâ sonrasında İslâm düşüncesinin etkileşim sürecinin başlatıcısı konumundaki Gazâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerini kaleme aldığı *Tehâfüt'ü* ile Şehristânî'nin yakın dönemde kaleme aldığı *Musâra'a'sı* arasında bir karşılaştırma yapmanın, Şehristânî'nin bu süreç içindeki konumunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı görülmektedir. Bu karşılaştırma içinde ise Gazâlî ve *Tehâfüt'ünde* öne çıkan amaç ve yöntemi ile Şehristânî'nin *Musâra'a'da* ortaya koyduğu amaç ve yöntemi üzerinde durulacaktır.

Gazâlî ve Şehristânî'nin birbiri ile ilişkileri ve filozoflara eleştirilerini sundukları eserlerinin İslâm düşüncesinin daha sonraki dönemleri açısından nasıl bir önem taşıdığıının anlaşılması konusunda onların yaşadıkları dönemin şartlarının da bilinmesi gerekmektedir. Bu sebeple de öncelikle Gazâlî ve *Tehâfüt'ünü* nasıl bir ortamda kaleme aldığına da yer verilecektir.

¹⁹ Gazâlî sonrası dönemin Fahreddin er-Razi düşüncesinin oluşumuna etkisi hakkında bk. Eşref Altaş, **Fahrettin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 46-51.

²⁰ İbn Sînâ sonrasında kelâm literatürünün ve meselelerinin değiştiği üzerinde durulmaktadır. Gazâlî sonrası kelâm ilminin ilk defa İbn Haldûn tarafından yeni bir dönem olarak sunulduğu ve bu etkileşim sonucunda yeni bir süreç olarak değerlendirildiği ifade edilmektedir. Ayrıca kelâmcıların bu dönemden sonra kendi alanlarıyla birlikte felsefeyi de metafizik olarak ortak gördüklerine işaret edilmektedir. Bu anlamda Gazâlî'nin İslâm düşüncesine etkisi bakımından, felsefi yaklaşıma karşı kelâm geleneği içinde ilk kırılmaların yansımalarını hocası Cüveynî'nin Eş'ârî kelâmına getirdiği yöntem eleştirilerinde gördüğü ve onun işaret ettiği yönde çalışmalarını amaçlandığı ifade edilmektedir. Konu hakkında bk. Ömer Türker, "*Eş'ârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri*", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı XIX, 2008, s.1-23; Bu çerçevede Gazâlî'nin kelâmcı kişiliğinin Cüveynî'nin etkisinden bağımsız düşünülemediği ve bu yönüyle de onun bu alanda tam anlamıyla özgün kabul edilemeyeceği hakkında bk. İlhan Kutluer, "*Gazzâlî ve Felsefe*", **Gazzâlî Konuşmaları**, ed. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2012, s.14-15.

²¹ Gürbüz Deniz, "*Gazzâlî'yi Anlamanın Usûlü*", **Diyanet İlmî Dergi "Gazzâlî Özel Sayısı"**, c.XLVII, sayı 3, Ankara 2011, s.19; Gazâlî'nin tasavvufî bakış açısının vahdet-i vücud nazariyesi bakımından incelenmesi hakkında bk. Süleyman Uludağ, "*Gazzâlî*" maddesi "*Tasavvufî Görüşleri*" başlığı içinde, **DİA**, c.XIII, İstanbul 1996, s.517.

2.1. Gazâlî ve Tehâfütü'l-Felâsife

Tehâfüt'te filozoflara yönelttiği eleştiriler üzerinden öteden beri tartışılan Gazâlî'nin İslâm düşüncesine katkılarının bütünsel anlamda değerlendirilebilmesi için onun farklı yönlere sahip bir İslâm âlimi olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Ayrıca bu yönlerinin yanında Gazâlî'nin resmi bir görevlendirme ile devlet hizmetinde bulunması da, *Tehâfüt*'ü yazdığı dönemde onun hayatındaki önemli etki unsurlarından biri olarak ortaya çıkmaktadır. Onun şahsi ve ilmi hayatını ciddi anlamda etkilediği görülen bu görevinin, Selçuklu Devleti'nin iç ve dış tehditler karşısındaki mücadelesinde büyük bir öneme sahip olduğu görülmektedir.

Bu dönemde Büyük Selçuklular, geniş bir coğrafyada ve farklı etnik yapıları içinde barındıran en güçlü Sünni İslâm devlet yapılarından birisi olma özelliğini taşımaktadır. Bu durum ise Selçuklulara Sünni İslâm dünyasının iç ve dış tehlike unsurlarından arındırılarak hilafet makamının korunması ve devlet otoritesinin sağlanması görevlerini yüklemektedir.

Gazâlî'nin bu dönemdeki görevinin ise Sünni Nizamiye Medreseleri üzerinden sağlanmak istenen düzenin ve ehli-sünnet itikadının korunması, İslâm ümmetinin siyasi otorite açısından hâkim konumunun sürdürülmesi amaçlarına yönelik olduğu görülmektedir. Böylece onun sadece bir mütekellim olmadığı, devlet içinde stratejik konuma sahip bir bürokrat olduğu da anlaşılmaktadır. Bu sebeple de, onun bu konumda iken sunmuş olduğu görüşlerinin, kendi düşünce dünyasında ulaştığı nihai kanaatlerini yansıtmadığı ve bu durumun daha sonra kaleme aldığı eserleri üzerinden karşılaştırma imkânına sahip olunmasıyla varılabilecek bir sonuç doğurduğu üzerinde tartışılmaya devam edildiği görülmektedir.²²

Gazâlî'nin bu yönlerinin yanında gözden kaçırılmaması gereken bir diğer özelliğini ise kendisine kadar ki İslâm düşünce birikimini sorgulayıcı bir gözle inceleyebilmesi oluşturmaktadır. Bu çerçevede ise onun *Tehâfüt*'te sunmuş olduğu asıl dikkat çekici yönün, esaslı bir sorgulama sonrasında ortaya koyduğu metodolojik eksiklikleri öne çıkarmasında görülmektedir. Çünkü Gazâlî bu eserinde her ne kadar ana amacı bakımından filozofları hedef seçmiş olsa da, farklı eserlerinde mütekellim çevrelere de ciddi eleştiriler getirmekten uzak kalmamıştır.

Gazâlî filozoflara yönelttiği eleştirilerini yirmi mesele içinde sunmuştur. Mütekellim eserin başında yer verdiği mukaddimelerde ise amacını ve yöntemini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Burada kendisine kadar ki dönemi metodolojik açıdan sorguladığına az önce değinilen Gazâlî'nin, filozoflar karşısında ise çok keskin bir yöntemsel yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. Çünkü Gazâlî filozoflara karşı eleştirilerinde diğer bütün mezheplerin argümanlarını bir arada kullanacağını ve gayesin de onların tutarsızlıklarını ortaya çıkarmak olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.²³

Mütekellim bu şekilde bir yöntem izlemesinin sebebini ise filozofların öyle olmadıkları halde kendilerini hakikatin özüne ulaşmış çok bilgili insanlar olarak göstermeleri ve bilerek dine zarar verirken, bunu da Peygambere yalan isnadında bulunmaları üzerinden açıklamaktadır. Üstelik ona göre eleştireceği filozoflar zümresinin öne çıkan isimleri konumundaki Fârâbî ve İbn Sînâ da aslında sadece kendilerine imam seçtikleri Aristo'nun düşüncelerini en iyi aktarabilen kişiler²⁴ olmalarının yanında, onun mukallitliğinden başka bir başarı da gösterememişlerdir. Böylece Gazâlî'ye göre onlar, avamdan insanların dahi yapmayacağı bir taklitten bir diğer taklide geçişi tercih etmişlerdir.²⁵

Gazâlî İslâm filozofları ve onların imamı olduğunu söylediği Aristo hakkındaki düşüncelerini çeşitli eserlerinde sunmaktadır. Buna göre kadim filozoflar içinde bir taksime de yer veren Gazâlî, Sokrates, Eflatun ve Aristo'nun birbiri ile ilişkilerine değinir ve onlar içinde de Aristo'nun farklı bir konuma sahip olduğu görüşünü öne çıkarır. Fakat Gazâlî bu filozofların

²² Bu çerçevede bk. Deniz, *a.g.m.*

²³ Gazâlî, *Tehâfüt'ül-Felâsife*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s.11.

²⁴ Gazâlî, *el-Munkiz min ed-Dalal*, çev. Hilmi Güngör, 2. bs., Maarif Basımevi, Ankara 1960, s.29-30.

²⁵ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.2.

hepsinin sapık olduklarını ve İslâm filozoflarına da sapıklıklarında öncülük ettiklerini ifade eder.²⁶ Buna göre nasıl ki Hıristiyan ve Yahudi çocuklarının babalarını taklit ederek sapıtmaları söz konusuysa, Gazâlî için Antik filozoflar ve İslâm filozoflarının birbirleri ile ilişkileri de bu durumdan farklı değildir.²⁷

Gazâlî filozofları eleştirdiği yirmi meselenin üçünde onların şeriat dairesinin dışına çıktıkları hükmüne varmıştır. Gazâlî *Tehâfüt*'te bu hükme varırken, filozofların âlemin ezeliyeti, Zorunlu Varlık'ın tikellere dair bilgisi ve cesetlerin haşri konularındaki görüşleri üzerinde durmaktadır. Mütakellime göre filozofların bu konulardaki görüşleri İslâm itikadı açısından kabul edilemezdir ve bu sebeple de filozoflar dinden çıkmışlardır. Onların diğer konulardaki yaklaşımları ise mütakellime göre Mu'tezile ile yakınlık içindedir.²⁸ Gazâlî bu çerçevede bir diğer amacını da, filozofların bu konularda içine düştükleri durumdan, onları âlim insanlar zannederek takip eden cahil insanların sakındırılması olarak açıklamaktadır.²⁹

Mütakellim *Tehâfüt*'te ele aldığı diğer meselelerde ise filozofların bi'dat görüşler içinde olduklarını ifade etmektedir. Ayrıca Gazâlî'nin üzerinde önemle durduğu bir diğer konu ise sebeplilik bağlamında, *Tehâfüt*'ün on yedinci meselesi olarak ele alınmaktadır. Gazâlî'ye göre âlemde mutlak bir sebep sonuç ilişkisinin olduğunu söylemek Yüce Allah'ın iradesinin sınırlandırılması anlamını taşıyacağı için kabul edilemezdir.³⁰

Gazâlî'nin felsefi ilimlere dair yaklaşımının ise genel anlamda olumlu yönde ortaya çıktığı görülmektedir. Buna göre mütakellim, mantığın her alanda kullanılması gereken bir alet ilmi olduğunu düşünmekte ve mantık bilmeyen birisinin ilmine güvenilemeyeceğini ifade etmektedir. Matematik, tıp, astronomi gibi diğer ilimler ise Gazâlî'ye göre rasyonel çerçevedeki çalışma alanlardır ve bunların din ile çatışma içinde olan bir durumları da söz konusu değildir. Müslümanların bu alanlara dair olumsuz bir yaklaşım içinde olmaları da Gazâlî açısından dine zarar vermek olarak değerlendirilmektedir.³¹ Fakat mütakellim, bu ilim dalları ile İlâhiyat alanı arasındaki farklılığın üzerinde önemle durmakta ve birbirlerine karıştırılmamaları gerektiğinin atını çizmektedir.

Mütakellime göre filozofların Antik Yunan'dan beri kendilerini sıkıntılı bir duruma sokan yaklaşımları da zaten bu noktada ortaya çıkmaktadır. Ona göre bu durum, filozofların öteden beri diğer alanlarda uzlaşma içinde iken, İlâhiyat meselelerindeki anlaşmazlıklarının ana sebebini oluşturmaktadır.³² Böylece Gazâlî, kendilerine ehli burhan diyen İslâm filozoflarının tutarsızlıklarını tespit ederek, yollarının kötülüğünü ortaya çıkardığı kanaatindedir. Ona göre filozofların İlâhiyat meseleleri çerçevesinde burhani bir yaklaşımları da söz konusu değildir. Bu sebeple de Gazâlî, filozofların İlâhiyat konularında asla kendilerini gördükleri ve insanlara gösterdikleri gibi bir konumun sahibi olmadıklarını ve kendilerince İlâhiyat meselelerinde sundukları yorumlarının kanıtlamalarını da yapamadıkları üzerinde durmaktadır.

Gazâlî'nin hayatının çeşitli dönemlerinde görüşlerinde değişiklikler ortaya çıktığı üzerinde durulduğu dikkat çekmektedir. Bu anlamda onun, Nizâmîye'de devlet hizmetinde bulunduğu dönemde ve vefatı öncesinde kaleme aldığı eserleri üzerinden karşılaştırmalar

²⁶ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.5-6, *el-Munkiz*, s.27-29.

²⁷ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.1.

²⁸ Gazâlî, filozoflar ve Mu'tezile arasındaki bu yakınlığın metodik anlamda ortaya çıktığını düşünmekte ve *Tehâfüt*'te farklı bölümler içinde değinmektedir. Mütakellim, te'vil usüllerindeki bu benzerliğe rağmen iki zümre arasında bir derece fark bulunduğunu da ifade etmektedir. Buna göre, Mu'tezile ve filozofların cismani haşir meselesindeki tevile yaklaşım farkı, Mu'tezilenin Peygamber'e yalan ithamını caiz görmemesidir. Bilgi için bk. Gazâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*: İslâm'da Müsamaha, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 3. bs., İstanbul 2016, s.47.

²⁹ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.2-3.

³⁰ Mütakellimin bu eleştirileri hakkında daha fazla bilgi için bk. Gazâlî, *Tehâfüt*; Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, 2. bs., İstanbul 2013; Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammet Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.

³¹ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.7-8.

³² Gazâlî, *Tehâfüt*, s.5-6.

sunulmaktadır. Fakat bu eserlerin Gazâlî'nin filozoflar hakkında vardığı hüküm bağlamında incelenmesi de, onun *Tehâfüt*'teki yaklaşımını sürdürdüğü yönünde değerlendirilmeye müsait görünmektedir.³³

2.2. Şehristânî ve Kitâbü'l-Musâra'a

Şehristânî'nin *Musâra'a* eseri Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünün ardından kaleme alınmıştır. Onun başta İbn Sînâ olmak üzere filozoflara karşı eleştirilerini sunduğu bu eserindeki en belirgin özelliği ise *mütekellimce* bir yaklaşım içinde olmasıdır. Şehristânî bu yaklaşımında, varlık düşüncesi hakkındaki görüşlerini öne çıkarmakta ve Zorunlu Varlık'a dair İslâm itikadının özünü oluşturan *Tevhid* esasını aşkınlık vurgusuyla sunmaktadır. Onun *Musâra'a'da*, *Tehâfüt*'ün hemen ardından bu noktaları öne çıkaran yaklaşımı, kuşkusuz kendisinden sonraki dönemde İslâm düşüncesinde karşılaşılan varlık nazariyeleri ile birlikte ve bütünsel bir yapıda incelenince daha anlaşılır bir yöne kavuşmaktadır.

İslâm düşünce tarihi açısından Gazâlî'nin filozoflara eleştirisi ile başlayan ve bu eleştirilerini sunduğu eserine nispetle *Tehâfüt Geleneği*³⁴ olarak isimlendirilen eleştiri geleneğinden hareketle, Şehristânî'nin *Musâra'a* eseri ve bu esere karşı kaleme alınan diğer bazı eserlerden hareketle, son dönemde yapılan araştırmalarda farklı yönleriyle *Tehâfüt*lerden bağımsız görülebilecek bir *Musâra'a Geleneği*ne de değinilmektedir.³⁵

Musâra'a'nın öncüsü konumunda bulunmasından dolayı *Tehâfüt* ile karşılaştırılması da bu dönemde Şehristânî'nin filozoflara bakış açısının nasıl oluştuğunun anlaşılabilmesi bakımından önemlidir. Bu nedenle *Musâra'a* hakkında sunulacak bilgiler, *Tehâfüt* ile karşılaştırmalı bir şekilde ele alınacak ve iki eser arasındaki ortak ve farklı yönlere dikkat çekilecektir.

Gazâlî ve Şehristânî'nin eserleri incelendiğinde mütekellimler arasındaki en dikkat çekici fark, Gazâlî'nin filozoflar hakkında dinin belirlediği inanç esaslarının dışına çıktıkları hükmünü açık bir şekilde ifade etmesine rağmen Şehristânî'nin bu hükmü, kendi görüşlerini sunarak okuyucusuna bırakmasıdır. Gazâlî ve Şehristânî bu yönde ortaya çıkan eleştirilerinde ise mütekellim bir yaklaşım içindedirler. Bu noktanın burada bir kez daha ifade edilmesinin sebebini ise Gazâlî'den sonra özellikle Eş'ari çizgi içindeki mütekellimlerin tamamı tarafından Gazâlî'nin filozoflar hakkında dinden çıktıkları hükmünün genel bir kabul olarak paylaşıldığı algısının öne çıkıyor olmasıdır. Fakat bu durumun Gazâlî'nin hemen ardından sunduğu eleştirilerinde onunla aynı hükmü ifade etmemesi bakımından ilk kez Şehristânî'de ortaya çıktığı görülmektedir. Böylece daha sonra Fahreddin er-Râzî'nin kelâm da geliştireceği yeni

³³ Gazâlî'ye göre filozoflar üç meselede dinden çıkmışlardır ve bu hükme kendi eserlerindeki görüşlerinden hareketle varılabilmektedir. Bunlar dışındaki konularda ise o, filozofların diğer fırkalarda da karşılaşılan bid'at görüşler içinde olduklarını ifade etmektedir. Mütekellim, filozoflar hakkında vardığı bu yöndeki hükmünü daha sonra yazdığı itikada dair eserinde, tekfir konusunu ele aldığı bölüm altında da aynı gerekçe ve açıklamalarla ifade etmektedir. (Bk. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neş., İstanbul 2010, s.338.) Onun bu tavrını sürdürmesinin ise filozofların Hz. Peygamberi yalancılıkla itham ettiklerini düşünmesinden kaynaklandığı görülmektedir. Gazâlî bu durumu asla kabul etmediğini ve filozofların dinin dışına çıktıkları hükmünün kesinliğini farklı eserlerinde de tekrarlayarak bildirmektedir. Ona göre fer'i meselelerde dahî Peygamber'e bu ithamda bulunan kişinin tekfiri gerekmektedir. Bu çerçeveden bakılınca, mütekellimin filozoflar hakkında *Tehâfüt*'te sunduğu kanaatin değişmediği sonucuna ulaşılmaktadır. (Bk. Gazâlî, *Faysal*, s.46-47, 49-50)

³⁴ *Tehâfüt* geleneği içinde kabul edilen eserler ve bu geleneğin İslâm düşünce tarihindeki yeri hakkında bk. Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1956, s. 41-63; Bekir Karlığa, "*Gazzâlî ve Tehâfüt'ül Felâsife*" başlığı altında, Gazâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. XXIX-XXXI; İbrahim Hakkı Aydın, "*Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme*" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 26, Erzurum, 2006, s. 57-74; Hüsametdin Yıldırım, "*Tehâfütlerin İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi*", *Hikmet Yurdu*, Ocak – Haziran 2011, Yıl 4, c. 4, Sayı: 7, s. 115 – 133; Süleyman Hayri Bolay, "*Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*", *İslâm Felsefesi Tarihi-II*, ed. Bayram Ali Çtinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s.373-378.

³⁵ Yıldırım, "*Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*", Ayrıca İbn Sînâ ve felsefesine yönelik eleştiriler hakkında bk. Eşref Altaş, *Fahrettin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 46-51; Toktaş, a.g.e.

yöntemsal yaklaşımın tarihsel süreç içindeki öncülüğünün de kendisini Şehristânî’de gösterdiği ile karşılaşılmaktadır.

Gazâlî filozofları yirmi meselede eleştirirken, Şehristânî eleştirilerini yedi meselede sunacağını belirtmektedir. Fakat Şehristânî daha sonra beşinci meselenin sonunda farklı konularda da kısa açıklamalar yaparak eserini sona erdirmektedir. Buna rağmen mütekellimlerin eleştirel tutumlarının, hatta Gazâlî’nin değindiği bazı meseleler dışında tutulunca, aynı yönlerde belirginlik kazandığı görülmektedir.

Mütekellimlerin eleştirilerinde, Gazâlî antik Yunan filozoflarını en iyi anlayanlar ve aktaranlar olarak kabul ettiği İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ’nın görüşleri üzerinden hareket edeceğini ifade etmektedir. Şehristânî de bu konuda İbn Sînâ hakkında Gazâlî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Mütekellim bu anlamda eserinde eleştirilerini kendisine yönelteceği kişinin İbn Sînâ olduğunu açıklamakta ve Gazâlî’nin aksine onun hangi eserlerindeki görüşlerinden yola çıkacağı hakkında da bilgi vermektedir.³⁶

Gazâlî’nin Fârâbî ve İbn Sînâ’yı eleştireceğini ifade etmekle birlikte eserinde onun da üzerinde durduğu görüşlerin çoğunluğunun İbn Sînâ’ya ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum Tehâfüt ve Musâraa’nın karşılaştırılması bağlamında eserlerin içeriklerinde filozoflara dair görüşlerin sunulmasındaki örneklerde de kendisini göstermektedir. Bu ortak yön, mütekellimlerin farklı bakış açılarıyla ele alıyor görünmeleriyle birlikte İbn Sînâ’ya ait güneş tutulması örneğini her iki mütekellimin de kullanmasında açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Şehristânî’nin filozoflar hakkındaki hükmü okuyucularına bırakarak kendisinin ifade etmeyişi, mütekellimin Gazâlî’den daha farklı bir tutum içinde görülmesini sağlamaktadır. Hatta Şehristânî’nin eserinde Gazâlî’yi hiç anmayışı da, Musâraa’da bir yandan İbn Sînâ’dan üstün bir felsefe sunmaya çalışırken, diğer yandan da eleştirileri ve yöntemiyle Gazâlî’ye karşı da bir üstünlük elde etme çabasında olduğu izlenimini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Şehristânî’nin, Musâraa’ya karşı kaleme alınan eserlerle de İslâm düşüncesinde yeni bir eleştiri geleneğinin oluşmasına zemin hazırladığı görüşü öne çıkarılmaktadır. Fakat bu yönlerinin yanında Şehristânî’nin eleştirilerini mütekellim bir tavır içinde ortaya koyduğuna ve Zorunlu Varlık hakkındaki aşkinci bakış açısına da temas edilmektedir.³⁷

Şehristânî’nin kendisinin öncüsü konumundaki Gazâlî’nin *mütekellim kimliği* ile sunduğu eleştirilerini bir açıdan desteklemeyi ve bir diğer açıdan da, farklı yönlere dikkat çekerek felsefe karşısında kelâmın konumunu güçlendirmeyi amaçladığı görülmektedir. Fakat Şehristânî’nin, bu gayesini ortaya koyarken filozofların görüşlerine karşı sunduğu eleştirilerinde, kendisine Gazâlî’den daha uzlaşmacı bir yöntem seçtiği de dikkat çekmektedir.

Şehristânî eserinde yöntemi hakkında bilgi verdiği bölümlerde, filozofları onların kendi metotlarına bağlı kalarak “kahramanca eleştireceği”, “asla cedelci bir mütekellimveinatçı bir sofist” olmayacağı ifadelerini kullanmaktadır.³⁸ Ona göre filozoflar zümresinin allamesi de İbn Sînâ’dır. Fakat bu ifadelerinin yanında zaman zaman onun da filozoflara karşı Gazâlî’nin *Tehâfüt*’ünde benzerlerine rastlanılan bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. Şehristânî bu bölümlerde filozofların bazen en basit bir konuda hüküm verecek olan bir fakihten dahi aşağı bir seviyede davrandıklarını ifade ederken³⁹, bazen de onların çeşitli görüşleri bakımından İslâm’ın Tevhid esasıyla bağdaşmayacak yaklaşımlar içinde olduklarının altını çizmektedir.⁴⁰

Gazâlî’nin filozofları Aristo taklitçiliği ile eleştirmesi de yine Şehristânî’de rastlanılan bir diğer konudur. Şehristânî bu bağlamdaki görüşünü, takip edilmesi gereken yöntemin ancak

³⁶ Şehristânî, **Kitâbü'l-Musâra'a**, çev. Aygün Akyol - Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, s.3.

³⁷ Şehristânî’nin felsefi görüşleri ve İbn Sînâ eleştirisi hakkında bk. Aygün Akyol, “*Musâraa’atü’l-Felâsife’ye Göre Şehristânî’nin Felsefi Görüşleri*”, Yüksek Lisans Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara 2003; Yıldırım, “*Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*”.

³⁸ Şehristânî, **a.g.e.**, s.3.

³⁹ Şehristânî **a.g.e.**, s.36.

⁴⁰ Şehristânî, **a.g.e.**, s.41.

Peygamberlere ait olduğu üzerinde durarak sunmaktadır. Mütakellim kendisinin bu konudaki üstün yetkinliğini de yine taklit bağlamında öne çıkardığı “*ben taklit alçaklığından tahkik ve teslim mertebesine yükseldim ve içeriği tensim olan bir kâse ile peygamberlik kaynağından kanarak içtim.*”⁴¹ cümlesiyle açıklamaktadır. Bu ifadeleriyle Gazâlî ile yakınlaştıkları görülen mütakellimin özgün yönü ise eleştirilerinde öne çıkardığı konuların açıklığa kavuşturularak İbn Sînâ’nın yanlış anlaşılmasının önüne geçilebileceği yaklaşımında kendisini göstermektedir. Mütakellim bu çerçevede Tevhid esası bakımından İbn Sînâ ile ittifak içinde olduğunu da haber vermektedir.⁴²

Şehristânî’nin Musâra’a’daki amacının ne olduğunu ifade ettiği bölümlerde ise Gazâlî ile tekrar yakınlaştıklarına rastlanılmaktadır. Buna göre Şehristânî, İbn Sînâ ve filozofların görüşlerinde yönetsel olarak hata içinde olduklarını göstermek amacını taşımaktadır.⁴³ Böylece mütakellim, İbn Sînâ’yı “*insanlar derecesine*”⁴⁴ indirerek takipçilerinin ve bu alana ilgi duyan talebelerin çalışmalarında karşılaşacakları hataları ve çelişkileri kendisinin ortadan kaldıracığı kanaatini sunmaktadır.⁴⁵ Buna göre Şehristânî kendisi ve İbn Sînâ’nın durumunu iki münazaracı olarak görmekte ve yetkinliğine olan güvenini, “*denizin derinliklerine dalanlar karaya çıkmayı arzulamazlar, yetkinlik zirvesine tırmananlar da düşmekten korkmazlar*” cümleleriyle sunmaktadır.⁴⁶ Onun amacı bakımından İbn Sînâ’dan daha üstün bir felsefe sunma gayreti içinde olduğu yönünde değerlendirilebilecek yaklaşımının ise az önce sunulan cümlelerinde ve kendisinin filozof hakkında kullandığı dikkat çekici ifadelerinde ortaya çıktığı görülmektedir.

Şehristânî *Musâra’a’da* sunduğu eleştirilerinde ise varlık meselesi bağlamındaki konuları öne çıkarmaktadır. Mütakellimin bu yöndeki yaklaşımının, birbirine derin bir ağ ile örüldüğü ve asla Zorunlu Varlık ve âlem arasındaki ilişkiden bağımsız bir yapıda incelenemediği dikkat çekmektedir. İbn Sînâ’nın sisteminin de bu çerçevede oluşturulduğu⁴⁷ göz önünde bulundurulduğu zaman, Şehristânî’nin eleştirel yaklaşımının kendi içinde bir tutarlılık ortaya çıkardığını ifade etmek mümkün hale gelmektedir. Aynı durumun Gazâlî’nin *Tehâfüt’ü* için de geçerli olduğu ve mütakellimin bütün meseleleri ele alış biçiminde âlemin ezeliği bahsine atıflarda bulunduğu görülmektedir.

Şehristânî’nin eleştirilerinde öne çıkardığı vurgusu, İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlık ile gayrı arasındaki çizgiyi belirleyici anlamda çekemediği ve bu ayrılığın sınırlarını kesin anlamda ortaya koyamadığı yönündedir. Bu durumda ise mütakellime göre Zorunlu Varlık ve Zâtı’nın gayrı anlamındaki mümkün varlık arasındaki ayırım ortadan kalktığı gibi zorunluluğa sahip olma konumundaki *Teklik*, yani Zorunlu Varlık’ın Zâtına ait olan *Vahdet’in* de sona erdiği kabul edilmektedir.⁴⁸

Mütakellim bu bağlamda İbn Sînâ’yı zorunluluğu varlığa içkinlik noktasında varlığın geri kalanına da ortak kılmakla suçlamaktadır. Bu durum ise ona göre dinin aslı, özü ve temel dayanağı olması bakımından *Tevhid’e* aykırıdır. Buradan hareket eden Şehristânî’nin İbn Sînâ’ya yönelik eleştirileri artarak sürmektedir. Mütakellime göre İbn Sînâ’nın bu tutumu, Zorunlu Varlık’ın birliğini yani Tevhidi burhan ile ispatlayamama sonucunu da doğurmaktadır. Şehristânî’nin burada kullandığı cümleleri içinde İbn Sînâ’yı, *sözde birlik* olarak sunduğu ifadelerinin *anlamda çokluğu* barındırdığını ortadan kaldıramamakla eleştirmesi de dikkat çekmektedir.⁴⁹

⁴¹ Şehristânî, **a.g.e.**, s.4.

⁴² Şehristânî, **a.g.e.**, s.30.

⁴³ Şehristânî, **a.g.e.**, s.39.

⁴⁴ Şehristânî, **a.g.e.**, s.3.

⁴⁵ Şehristânî, **a.g.e.**, s.26

⁴⁶ Şehristânî, **a.g.e.**, s.4.

⁴⁷ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s.190.

⁴⁸ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 19-20.

⁴⁹ Şehristânî’nin bu ifadeleri ve konuyu tartıştığı bölüm için bk. **a.g.e.**, s.17-20 vd.

Şehristânî Zorunlu Varlık'ın Birliği konusunda da aynı yaklaşımını sürdürmektedir. Buna göre varlık ancak Zorunlu ve mümkün tasnifinden oluşmaktadır. Mütekellime göre Yüce Allah'ın Zorunlu Varlık olması bakımından Tek'liği dinin itikadi özü olan Tevhid'in anlamını oluşturmaktadır. Şehristânî'nin bu çerçevedeki yaklaşımı ise insanların bir yaratıcı kabulünden çok yaratıcının tekliği konusunda hata içinde oldukları yönündedir.⁵⁰ Bu anlamda mütekellim Yüce Allah'ın ortaklık ve zıtlıklardan münezzehe olduğu üzerinde ısrarla durmaktadır.⁵¹

Mütekellimin eleştirilerindeki bir konuyu da Zorunlu Varlık'ın bilgisi ve tümel ve tikel ile ilişkisi oluşturmaktadır. Şehristânî'nin genel yaklaşımı bakımından Gazâlî ile örtüşen tavrını burada da sürdürdüğü görülmektedir. Fakat Şehristânî meseleyi farklı bir yaklaşım içinde de ele almakta ve İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı, Akıl, Akil ve Makul olarak nitelendirmesine Gazâlî'den daha yüksek bir tepki vererek eleştirmektedir. Onun başından beri Tevhid esası çerçevesinde sunduğu yaklaşımı burada bir kez daha kendisini göstermektedir. Şehristânî İbn Sînâ'nın bu nitelendirmeleriyle Hıristiyanların teslisi anlayışları ve kabulleri arasında bir farklılık olmadığını ifade etmektedir.⁵² Bu yaklaşımında ise onun dinler tarihçisi kimliğinin öne çıktığı görülmektedir. Ayrıca mütekellime göre Zorunlu Varlık'ın bilgisi tikel ve tümel olanın çok daha üstün bir boyutundadır ve tasavvur ve tasdiğin de ötesindedir.⁵³

Şehristânî âlemin sonradan oluşunu, Zorunlu Varlık'ın yaratıcı kudreti ile âlemi yaratmayı dileyerek tercih etmesi üzerinden açıklamaktadır. Buna göre Zorunlu Varlık olarak Yüce Allah hakkında Varlığı Zati'nin gereği olan bir Zorunluluk dışında başka bir zorunluluktan söz etmek batıldır. Bu noktada İbn Sînâ'yı eleştiren mütekellim, mümkünlerin meydana gelmelerinde zorunluluğun değil, yokluklarına karşı varlıklarının, Yüce Allah tarafından tercih edilerek yaratıldıklarının üzerinde durmaktadır.⁵⁴ Şehristânî bu çerçevede Gazâlî'nin de Tehâfüt'te sunduğu “Allah vardı ve O'nunla hiçbir şey yoktu” hadisine yer vermektedir.⁵⁵

3. Şehristânî'nin Etkileşim Sürecine Yaklaşımı

İslâm düşüncesinde kendilerinden sonraki dönemleri etkileri altına almaları bakımından iki isim ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda ilk kişinin, kendisine kadar ki süreç içinde ortaya çıkan felsefi birikimi en iyi şekilde yorumlayarak sistemli bir yapıya kavuşturan filozof İbn Sînâ olduğu görülmektedir.⁵⁶ İkinci kişi olarak ise İslâmî ilimlerin hemen hemen tamamında yaşadığı dönemden itibaren belirleyici bir konuma sahip olan Gazâlî ile karşılaşmaktadır.

Bu isimlerin birbirleri ile ilişkilerinin ise Gazâlî'nin felsefeye yönelmesi ile ortaya çıktığı görülmektedir. Gazâlî bu ilgisinin ürünleri olarak önce *Makâsidü'l-Felâsife* ardından da *Tehâfüt'ül-Felâsife* eserlerini kaleme almıştır.⁵⁷ Fakat bu ilişkinin İslâm düşünce tarihinde farklı bir boyuta ulaşmasının önünü açan etkiyi ise Gazâlî'nin *Tehâfüt'ünün* doğurduğunu ifade etmek mümkündür. Çünkü Gazâlî bu eseriyle kendisine kadar ki dönemde, filozoflara karşı ortaya konulan en sistemli eleştirileri sunmuştur.⁵⁸

Tehâfüt'teki eleştirilerinin yanında Gazâlî'nin hayatının daha sonraki dönemlerinde düşünce dünyasının yansımaları sunan çeşitli eserleri de onun *Tehâfüt* ile ortaya çıkardığı etkiyi sürdürmesinde önemli ölçüde rol oynamıştır. Hatta bu anlamda İslâm düşünce tarihinin tam anlamıyla bir etkileşim süreci içine girdiğinin de ifade edilmesi mümkündür. Çünkü bu

⁵⁰ Şehristânî, a.g.e, s.40.

⁵¹ Şehristânî, a.g.e, s.40-41.

⁵² Şehristânî, a.g.e, s.47.

⁵³ Şehristânî, a.g.e, s.53.

⁵⁴ Şehristânî, a.g.e, s.70-71

⁵⁵ Şehristânî, a.g.e, s.73-74

⁵⁶ Ali Durusoy, “İbn Sînâ” maddesi “Felsefesi” bölümü içinde, **DİA**, c.XX, İstanbul 1999, s.322.

⁵⁷ Gazâlî'nin felsefeye ilgisi ve felsefi donanımı hakkında daha fazla bilgi için bk. Alparslan Açıkgöç, Gazâlî'nin “Felsefenin Temel İlkeleri” ismiyle çevrilen **Makâsidü'l-Felâsife** eserinin “Sunuş” yazısı, s.11-19.

⁵⁸ Toktaş, a.g.e, s.67.

dönemde sadece kelâm ve felsefe ilişkisinden bahsedebilmek mümkün iken, Gazâlî'nin tasavvufa da yönelişi ile bu süreç içindeki etkileşimin arttığı görülmektedir.

Gazâlî'nin kendisinden sonraki döneme etkileri bakımından incelendiğinde ise Fahreddin er-Râzî'nin kelâm da ve İbn Arabî'nin de tasavvufta öne çıktığı görülmektedir. Bu süreçte kelâm ve tasavvuf alanları açısından da felsefi bir etkinin hâkim olduğu ile karşılaşılmaktadır. Şehristânî'nin ise bu isimlerin yanında, İslâm düşüncesinin etkileşim süreci içinde Musâra'a'da ortaya koyduğu düşünceleriyle daha farklı bir yaklaşım içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Şehristânî'nin yaşadığı dönemden itibaren hayatının farklı zaman dilimlerinde sunduğu eserlerindeki çeşitli görüşleri ve yaklaşımı hakkında ortaya atılan birçok iddianın ise onun bu süreçteki etkisini ortaya tam anlamıyla çıkarmaması sonucunu doğurduğu görülmektedir. Mütekellim hakkında bu iddiaların ortaya atılma sebebinin ise çoğunlukla onun siyasi kariyeri ve eserlerinde bugün takdir edilen fakat yaşadığı dönem içinde tenkide uğramasına neden olan kendine has ilmi yönteminden kaynaklandığı üzerinde durmak mümkündür.

Şehristânî'nin İslâm düşüncesine etkisi ve etkileşim süreci içindeki konumu hakkında sunulabilecek bir değerlendirmenin de Râzî ve İbn Arabî'den farklı olmayan bir çerçevede, yani Gazâlî sonrası dönemde yaşanan gelişmeler ile ilişkilendirilmeksizin ortaya konulmasının mümkün olmadığı sonucuna varılmaktadır. Bu anlamda ise Şehristânî, Râzî ve İbn Arabî hakkında yukarıda değinilen yönlerin tamamı göz önünde bulundurulunca, Gazâlî'nin sunmuş olduğu eserlerindeki çeşitli görüşlerinden üç boyutlu bir etkileşimin doğduğu ile karşılaşılmaktadır. Bunların *ilki*, onun Tehâfüt'te ortaya koymuş olduğu mutlak mütekellim yaklaşım ile Şehristânî'deki İslâm itikadının esasını teşkil eden *Tevhid'e* dair tüm İslâmi disiplinlerin öncüsü *mutlak ilim olarak kelâm'ın aşkıncı bakış açısının hâkim olduğu* boyuttur. *İkincisi*, İslâm ilimlerinde metodolojik bir sorgulama ile yeni bir usul anlayışının gelişmesinde mantığa kapı aralayan yaklaşımıdır. Onun bu tavrının ardından *İhyâ'daki* ilimler tasnifinde de *kelâm ile metafiziki eş gören* yaklaşımıyla Fahreddin er-Râzî'de *felsefi kelâm* boyutunu ortaya çıkardığı ve gelişimine zemin hazırladığı görülmektedir.⁵⁹ Fakat bu noktada Gazâlî'nin hemen ardından ve Râzî'den daha önce sunduğu eleştirel tutumu bakımından Şehristânî'nin etkisi ile de karşılaşılmaktadır. *Üçüncü* boyut ise Gazâlî'nin yönelimi ile İslâm ilimleri arasında *meşruiyet kazanımını* elde ettiği üzerinde durulan tasavvuf ile tamamlanmaktadır.

Yukarıda sunulan çerçeve ışığında Şehristânî'nin eleştirileriyle Gazâlî sonrası dönemdeki yaklaşımının daha anlaşılır bir şekilde açıklanabilme imkânına kavuştuğu görülmektedir. Buradan hareketle Şehristânî, Gazâlî'nin İslâm inanç esaslarını korumayı amaçlayan *Tehâfüt'teki* mutlak mütekellim tavrıyla kelâmın hiçbir etkileşime girmeden sadece kelâm olarak etkisini sürdürmesi yönündeki çabasını devam ettirmeyi hedeflemektedir. Bu durum da Şehristânî'nin, Gazâlî'nin hayatının son döneminde felsefe ve tasavvufun etkisiyle mutlak anlamda bir mütekellim olmaktan uzaklaştığı kanaatini taşıyarak harekete geçtiğini akıllara getirmektedir.⁶⁰

Gazâlî'nin son dönem eserleri üzerine yapılan incelemeler de göz önünde bulundurulduğunda, Şehristânî'yi bu düşüncenin harekete geçirdiği ihtimali bugün de çok uzak görünmemektedir. Fakat Şehristânî'nin bu yaklaşımını ortaya koyarken Gazâlî'nin *Tehâfüt'ünden* ayrıldığı noktayı ise filozoflar hakkında, şeriat dairesinin dışına çıktıkları hükmünü vermemesi oluşturmaktadır. Çünkü Şehristânî, daha önce de değinildiği gibi filozofların yöntemsel hatalarının ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çelişkilerinin açıklanarak giderilebileceği kanaatini taşımaktadır. Onun bu yöndeki tavrının ise kendisinden sonrasına etkisi bakımından Fahreddin er-Râzî'ye öncülük oluşturduğu bir kez daha ifade edilebilir.

⁵⁹ Mütekellimlerin Gazâlî'nin oluşturduğu bu etkiden sonra, kendi alanları ve felsefenin metafizik olarak ortak görüldüğünü kabul ettikleri hakkında bk. Ömer Türker, "Eş'ari Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı XIX, 2008, s.22.

⁶⁰ Konu hakkında daha geniş bilgi için bk. Griffel, a.g.e,s.288-294.

Şehristânî'nin bu süreç içindeki konumunun özel anlamda incelenmesi sonucunda ise onun kendisi ile ortak bir yaklaşım içinde görülebilecek olan Gazâlî'nin, *ancak Tehâfüt'ün yazarı Gazâlî* olduğu ile karşılaşılmaktadır. Çünkü Şehristânî'nin *Musâra'a'daki* eleştirileriyle, Gazâlî'nin *Tehâfüt'teki* filozoflara karşı eleştirilerinde yakınlık içinde oldukları açık bir şekilde görülmektedir. Böylece bu noktanın Şehristânî'nin Gazâlî'nin *Tehâfüt'ünün* ardından *Musâra'a'yı* kaleme alma amacının anlaşılmasında gözden kaçırılmaması gerektiği sonucuna da ulaşılmaktadır.

Şehristânî'nin yaşadığı dönemde İbn Sînâ'nın insanlar nezdindeki itibarından haber veren, eserinin başlangıcındaki dikkat çekici ifadeleri⁶¹ de göz önünde bulundurulduğunda, kendisinin *Musâra'a'yı* kaleme almasındaki bir diğer yönün de Gazâlî'nin İslâm filozoflarına eleştirilerinin etkisini artırmak amacını taşıdığı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu durum da Gazâlî'nin filozoflar hakkındaki eleştirilerinin bugün düşünüldüğü orandaki etkiyi birden bire oluşturamadığının göstergesi olarak kabul edilmeye müsaittir.

Sonuç

Gazâlî ve Şehristânî'nin eserlerini kaleme alma konusundaki amaçları ve yöntemleri bakımından yapılacak bir karşılaştırmada, mütekellimlerin birbirlerinden çok farklı bakış açılarına sahip olmadıkları ile karşılaşılmaktadır. Hatta bu yönüyle aynı ekole mensup *bir mütekellim olarak Şehristânî'nin, mütekellim Gazâlî'nin* amacını desteklediği ve onun etkisini artırmayı hedeflediği görülmektedir. Fakat bu durumun yanında, mütekellimlerin eserlerindeki dikkat çekici bir farklılıktan da söz etmek mümkündür. Bu farklılık ise Gazâlî'nin filozoflar hakkında şeriat dairesinin dışına çıktıkları hükmüne varması karşısında, Şehristânî'nin ağır eleştirilerine rağmen bu yaklaşımı sergilememesinde kendisini göstermektedir. Ayrıca Şehristânî'nin Gazâlî'nin *Tehâfüt'ü* sonrasında, kendisini takip eden ilk mütekellim olarak kaleme aldığı *Musâra'a'sında* karşılaşılan bu tutum, daha sonra İslâm düşüncesinde Fahreddin er-Râzî'nin etkisiyle Sünni, Nasiruddin et-Tusi(ö.1273)'nin etkisiyle de Şii düşünce içinde yerleşen *felsefi kelâm* anlayışının kapısını aralayan bir boyuta da sahiptir. Sonuç değerlendirmesi açısından, Gazâlî'nin *Tehâfüt'ü* sonrasında İslâm düşüncesi içinde ortaya çıkan gelişmeler de göz önünde bulundurulduğunda, Şehristânî'nin Zorunlu Varlık'ın aşkınlığını merkeze aldığı varlık tasavvuruyla kendisine yeni bir konum edinmeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. Şehristânî'nin bu çabasının ise Gazâlî'nin kendi düşünce dünyasında kelâm ve felsefe ilişkisinin ardından tasavvuf alanına da yer açması karşısında ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede ise onun neden Gazâlî'nin *Tehâfüt'ünün* ardından *Musâra'a'yı* kaleme aldığı sorusuna da cevap verilebileceği sonucuna ulaşılmaktadır.

⁶¹ Şehristânî, a.g.e, s.3.

Kaynakça

- Açıkgeçenç Alparslan, Gazâlî'nin "Felsefenin Temel İlkeleri" ismiyle çevrilen **Makâsîdü'l-Felâsife** eserinin "*Sunuş*" yazısı içinde.
- Akyol Aygün, "*İslâm'da Akli Düşüncenin Kriz Dönemi-Felsefe Karşıtlığı- Şehristânî ve İbn Teymiyye*", **İslâm Felsefesi Tarihi-II**, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Akyol Aygün, "*Musâra'atü'l-Felâsife'ye Göre Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri*", Yüksek Lisans Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara 2003.
- Akyol Aygün/Özel Aytekin, Şehristânî, **Kitâbü'l-Musâra'a: Filozoflarla Mücadele**, "*Şehristânî'ye Dair Bazı Tespitler*" başlığı altında giriş bölümü içinde.
- Altaş Eşref, **Fahrettin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Aydın İbrahim Hakkı, "*Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme*" **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 26, Erzurum, 2006.
- Bolay Süleyman Hayri, "*Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*", **İslâm Felsefesi Tarihi-II**, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Coşar Hakan, "*Nihayetü'l-İkdam'a Göre Şehristan'nin Felsefi Görüşleri*", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara 2003.
- Demir Abdülalim, "*Şehristânî'nin Mefatihul Esrar Adlı Tefsirinde Yöntemi*", **Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2012.
- Deniz Gürbüz, "*Gazâlî'yi Anlamanın Usûlü*", **Diyanet İlmî Dergi "Gazâlî Özel Sayısı"**, c.XLVII, sayı 3, Ankara 2011.
- Dinç Ömer, "*Sünni-Şii Tezleri Arasında Bir Kur'an Tarihi Okuması 'Şehristânî Örneği'*", **Usul İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı XXII, Temmuz-Aralık 2014.
- Doğan Hüseyin, "*Ebü'l-Feth 'Abdilkerîm Eş-Şehristânî'ye Göre İnsan Ve Fiilleri*", **Hikmet Yurdu**, Yıl 8, c. VIII, sayı 15, Ocak – Haziran, 2015/1.
- Durusoy Ali, "*İbn Sînâ*" maddesi "*Felsefesi*" bölümü içinde, **DİA**, c.XX, İstanbul 1999.
- Gazâlî, **el-İktisâd fi'l-İtikâd**, çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neş., İstanbul 2010.
- Gazâlî, **el-Munkiz min ed-Dalal**, çev. Hilmi Güngör, 2. bs., Maarif Basımevi, Ankara 1960.
- Gazâlî, **Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka: İslâm'da Müsamaha**, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 3. bs., İstanbul 2016.
- Gazâlî, **Tehâfüt'ül-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı**, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Griffel Frank, **Gazâlî'nin Felsefi Kelâm ı**, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammet Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- Harman Ömer Faruk, "*Şehristânî*", **DİA**, İstanbul, 2011, XXXVIII.
- Kara Seyfullah, "*Selçuklu Türklerinin Mezhepler Arası Barışı Sağlamaya Yaptıkları Katkıları*", **Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu Basılmış Bildiriler**, Ed. İsmail Hakkı Göksoy, Nejdî Durak, Isparta 2007, SDU İlahiyat Fakültesi Yay.
- Karlığa Bekir, "*Gazzâlî ve Tehâfüt'ül Felâsife*" başlığı altında, Gazâlî'nin **Filozofların Tutarsızlığı** içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. XXIX-XXXI.
- Kutluer İlhan, "*Gazzâlî ve Felsefe*", **Gazzâlî Konuşmaları**, ed. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2012.
- Kutluer İlhan, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Kuzgun Şaban, "*eş-Şehristânî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve 'el-Mile'l-ve'n-Nihal' İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi*", **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Kayseri, 1985, Sayı II.
- Mayer Toby, "*Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme*", çev. Mahmut Kaya, **Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, c. V, s.1, Ocak-Nisan 2008.

Öztürk Mustafa, “*Mefâtîhu’l-Esrâr Adlı Kur’an Tefsiri Bağlamında Ebü’l-Feth eş-Şehristânî’nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme*”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 12, Sayı 1 Ocak-Haziran 2012.

Sinanoğlu Mustafa, “*Şehristânî*” maddesi “*Kelâma Dair Görüşleri*” başlığı altında, **DİA**, İstanbul, 2011, XXXVIII.

Şehristânî, **Kitâbü’l-Musâra’a**, çev. Aygün Akyol - Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.

Tanci Muhammed, “*Şehristânî*”, **İslâm Ansiklopedisi**, MEB Yay. , İstanbul 1979, c.II.

Toktaş Fatih, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, Klasik Yayınları, 2. bs., İstanbul 2013.

Türker Mübahat, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1956.

Türker Ömer, “*Eş’arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri*”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı XIX, 2008.

Uludağ Süleyman, “*Gazzâlî*” maddesi “*Tasavvufî Görüşleri*” başlığı içinde, **DİA**, c.XIII, İstanbul 1996.

Yıldırım Hüsamettin, “*Tehâfütlerin İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi*”, **Hikmet Yurdu**, Ocak – Haziran 2011, Yıl 4, c. 4, Sayı: 7.

Yıldırım Ömer Ali, “*Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Doktora Tezi, İstanbul 2012.

İKİNCİ OTURUM

(4 Mayıs 2018 Cuma)

RÂZÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN

Prof. Dr. Mehmet EREN

Ebû Nasr Es-Siczî (Ö. 444/1052) Ve Halku'l-Kur'ân Meselesi

Doç. Dr. Hasan AKKANAT-Dr. Öğr. Ü. Hakan ÇOŞAR

Eş'Arî Kelamında Cüveynî'den Urnevî'ye Metodolojik Dönüşüm

Doç. Dr.İbrahim İŞİTAN

Ehli Sünnet Kelam Mezheplerinin Sûfîlerin Keşf ve İlham Metodu Hakkındaki Görüşlerinin
Kısa Bir Değerlendirilmesi, Eş'ariyye Örneği

EBÛ NASR ES-SİCZÎ (ö. 444/1052) VE HALKU'L-KUR'ÂN MESELESİ

*Prof. Dr. Mehmet EREN**

ÖZET

Ebû Nasr Ubeydullah b. Saîd b. Hâtim, Sicistanlı olduğu için “Siczî”, Bekr b. Vâil kabilesine mensup olduğu için de “Bekrî” nisbesiyle anılır. Fıkıh ilmini bir Hanefî fakihî olan babasından öğrenmiş ve 400/1009 yılı civarında hadis tahsiline başlamıştır. Bu maksatla Hicaz, Şam, Irak ve Horasan’a seyahatler yaparak önce Mısır’da, daha sonra Mekke’de ikamet edip orada vefat etmiştir.

Döneminde önemli hadis hafızlarından sayılan Ebû Nasr es-Siczî, hadislerin rivayet tarikeleri ve ravilerin cerh-tadil durumları hakkında ileri derecede bilgi sahibidir. Ayrıca ilim adamlarıyla yaptığı kelami tartışmalarda selef görüşünü savunmasıyla dikkat çeker. Kur’an’ın mahlûk olmadığını ispat etmek için telif ettiği *el-İbâne* adlı hacimli eseri Hadis ilmindeki otoritesini gösterir. Ancak bu kitabın günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmemektedir.

Halku'l-Kur'an fikrinin zuhuruna kadar, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu söyleyen muhaddisler, bundan sonra Mutezilî kelamcılarının görüşlerini reddetmek gayesiyle Kur'an için ‘Allah’ın kelâmı’ şeklindeki tanıma ‘mahlûk değildir’ ifadesini de ilave etmişlerdir. Nitekim Buhârî: “Kur’an Allah Teâlâ’nın kelâmıdır, mahlûk değildir” diyerek Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam, Mısır ve Horasan âlimlerinin tümünü bu inanış üzere bulduklarını ifade etmiştir.

Bu bildiri metninde; önce Ebû Nasr es-Siczî’nin biyografisi sunulurken onun hadisçiliği ve ilmi kişiliği üzerinde durulacak, peşinden halku'l-Kur'ân meselesine dair görüşleri tespit edilerek dayandığı deliller hakkında bilgi verilecektir. Böylece hem döneminin önemli bir muhaddisi olan Ebû Nasr es-Siczî tanıtılmış, hem de halku'l-Kur'ân’a dair görüşleri değerlendirilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Nasr es-Siczî, Halku'l-Kur'ân, el-İbânetü'l-Kübrâ, Mutezile, Selef.

ABU NASR AL-SIJZI (D. 444/1052) AND THE ONTOLOGICAL NATURE OF THE QUR'AN (*KHALQ AL-QUR'AN*)

ABSTRACT

Abu Nasr Ubaydullah bin Said bin Hatim is known as “Sijzi” because he is from the city of Sijistan and as “Bakri” because he is from the tribe of Bakr bin Wail. He studied Islamic law with his father who was a Hanafi scholar and started studying the science of Hadith in the year 400 A.H./1009 A.D. With this end, he traveled to Hijaz, Sham, Iraq and Khurasan, residing first in Egypt and then in Mecca where he also passed away.

Considered one of the Hadith *hafizs* of his age, Abu Nasr al-Sizji has a profound knowledge of the variants of the chains of the transmitters of hadiths and the *jarh* and *ta'dil* of the transmitters. He is noted for his adoption of the early scholars when he debated with other scholars. His *al-Ibanah al-Kubra* composed to establish the uncreated nature of the Qur'an shows his authority in the science of Hadith. Nevertheless, whether this book has come down to us is not clear.

The scholars of Hadith who held the Qur'an to be the speech of Allah added to this notion the phrase “the Qur'an is uncreated” in order to refute the idea of the Mutazilite theologians. For example, al-Bukhari said, “The Qur'an is the speech of Allah and uncreated”, adding that all scholars of Mecca, Medina, Kufa, Basra, Damascus, Egypt and Khurasan had this view.

In my paper, I shall give a biography of Abu Nasr al-Sizji and focus on his personality as a scholar of Hadith, exploring his views on the problem of the ontological nature of the

* Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi meren@konya.edu.tr

Qur'an and his evidences. In doing so, I shall introduce an important Hadith scholar of the age and assess his views on the ontological nature of the Qur'an.

Key Words: Abu Nasr al-Sijzi, *khalq al-Qur'an*, *al-Ibanah al-Kubra*, Mu'tazila, the early generations of Muslim scholars.

Giriş

Ebû Nasr Ubeydullah b. Saîd b. Hâtim, Sicistanlı olduğu için "Siczî", Bekr b. Vâil kabilesine mensup olduğu için de "Bekrî" nisbesiyle anılır. Fıkıh ilmini bir Hanefî fakihî olan babasından öğrenmiş ve 400/1009 yılı civarında hadis tahsiline başlamıştır. Bu maksatla Hicaz, Şam, Irak ve Horasan'a seyahatler yaparak önce Mısır'da, daha sonra Mekke'de ikamet edip orada vefat etmiştir.

Döneminde hadis hafızlarından sayılan Ebû Nasr es-Siczî, hadislerin rivayet tarikleri ve râvilerin cerh-tadil durumları hakkında ileri derecede bilgi sahibidir. Ayrıca ilim adamlarıyla yaptığı kelimî tartışmalarda selef görüşünü savunmasıyla dikkat çeker. Kur'an'ın mahlûk olmadığını ispat etmek için telif ettiği *el-İbâne* adlı hacimli eseri onun Hadis ilmindeki otoritesini gösterir. Ancak bu kitabın günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir.

Kur'an ayetlerinde ve Hz. Peygamber'in hadislerinde "Kur'an'ın yaratıldığını veya Allah'ın zatı ile birlikte ezelden beri mevcut olduğunu" ortaya koyacak açık bir hüküm yoktur. Sahabeden itibaren ilk Müslümanlar da Kur'an'ın 'kelâmullah' olduğunu söylemişler, mahlûk veya gayr-i mahlûk olduğu şeklinde bir problemden bahsetmemişlerdir. Hicrî ikinci asrın başlarında Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 civarı) adlı kişi Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini yaymaya başlamış. Daha sonra Mutezile kelimcileri bu fikri benimseyerek sistemli bir şekilde savunmaya çalışmışlardır.

Halku'l-Kur'an fikrinin zuhuruna kadar, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu söyleyen muhaddisler, bundan sonra Mutezilî kelimcilerin görüşlerini reddetmek gayesiyle Kur'an için 'Allah'ın kelâmı' şeklindeki tanıma 'mahlûk değildir' ifadesini de ilave etmişlerdir. Nitekim Buhârî: "Kur'an Allah Teâlâ'nın kelâmıdır, mahlûk değildir" diyerek Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam, Mısır ve Horasan âlimlerinin tümünü bu inanış üzere bulduklarını ifade etmiştir.¹

Bu bildiri metninde; önce Ebû Nasr es-Siczî'nin biyografisi sunulurken onun hadisçiliği ve ilmi kişiliği üzerinde durulacak, peşinden halku'l-Kur'an meselesine dair görüşleri tespit edilerek dayandığı deliller hakkında bilgi verilecektir. Böylece hem döneminin önemli bir muhaddisi olan Siczî tanıtılmış, hem de halku'l-Kur'an'a dair görüşleri değerlendirilmiş olacaktır.

Halku'l-Kur'an Meselesinin Ortaya Çıkışı

Sahabe ve büyük tâbiilerden lafız meselesi hakkında herhangi bir bilgi nakledilmemiştir. Bu iki neslin Kur'an ayetlerinde Allah'ın sıfatları olarak zikredilen her şeye inandıkları, onları tartışma konusu yapmadıkları anlaşılmaktadır. Allah'ın kelim sıfatını tartışma konusu yaparak onu inkâr ettiğini açıklayan ilk kişi el-Ca'd b. Dirhem'dir (ö. 124/742 civarı). Kûfe valisi Halid b. Abdillâh el-Kasrî cemaate irad ettiği hutbede; "Ca'd'ın 'Allah'ın Hz. İbrahim'i dost edindiğini' kabul etmediğini ve 'Musa ile konuşmadığını' iddia ettiğini" belirtmiştir.² Ca'd fikirlerini el-Cehm b. Safvân'a (ö. 128/746) benimsetmiş, Cehm onları geliştirip yaydığı için kendine nispet edilen Cehmiyye fırkasının kurucusu olmuştur. Cehm'in öğrencilerinden Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) bu görüşleri alıp savunmaya başlamış, döneminde Cehmiyye'nin önde gelen âlimi olmuş, Merîsiyye fırkası ona nispet edilmiştir. Nihayet Ahmed b. Ebî Düâd (240/854) söz konusu fikirleri Bişr'den alarak onları benimsemiş, Abbasi halifesi Me'mûn'unu

¹ Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn, *el-Esmâ ve's-sıfât*, Cidde, 1993, I, 615, nr. 561.

² İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1986, IX, 350; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-i'tidâl*, Beyrut, 1963, I, 399. Ca'd bu görüşü Beyân b. Semân'dan, Beyân da Lebid b. el-A'sam'ın kız kardeşinin oğlu Tâlût'tan, Tâlût da dayısı Lebid'den, Hz. Peygamber'e sihir yapan bu Lebid de Yemenli bir Yahudi'den almıştır (İbn Kesîr, *Bidâye*, IX, 350).

etkileyerek kendisini halku'l-Kur'ân görüşünde olmayan âlimleri sorgulamaya ve işkence etmeye teşvik etmiştir. Neticede Ahmed b. Hanbel gibi birkaç âlim hariç büyük çoğunluk korkudan bu görüşü kabule mecbur kalmıştır.

Önemli bir ihtilaf konusu haline gelen kelâmullah meselesinde üç ana görüş ortaya çıkmıştır:³

a. Hadis ve sünnet ehlinden selefin görüşü: Kelâmullah mahlûk olmayıp Allah ile başlar ve O'na döner. Allah dilediği zaman dilediği şeyi konuşur. O'nun kelamı işitilir, tilavet edilir, harf ve sesledir.

b. Cehmiyye ve Mutezilenin görüşü: Kelâmullah mahlûk olup Allah onu başkasında yaratır. Cehmiyye'ye göre Allah mütekellim değildir. Mutezile ise, kötülenmekten korktuğu için takiyye yaparak Allah'ın mütekellim olduğunu söylese de, onlara göre bunun anlamı 'Allah'ın kelamı başkasında yaratması' demektir. Bu da Cehmiyye'nin görüşüyle aynıdır.

c. Küllâbiyye ve Eşariyyenin görüşü: Kelâmullah nefiste kaim bir şey olup hayat ve ilim sıfatlarının lüzumu gibi Allah'ın zatının lâzımıdır. Allah maişeti ve iradesiyle konuşmaz, harf ve ses ile de konuşmaz. Harfler ve sesler Küllâbiyyeye göre O'nun kelâmından hikâyedir, Eşarîlere göre ise, O'nun kelâmından ibaredir. Kelâmullah tek bir şey olup parçalanmaz, kısımlara ayrılmaz. O, emirdir, nehiydir, haberdir, istihbardır. Arapça dile getirildiğinde Kur'an, İbranca dile getirildiğinde Tevrat, Süryanice dile getirildiğinde de İncil olur. Siczî'nin risalesi bu görüşün reddiyesi için kaleme alınmıştır.

Kelâmullah meselesi üzerine; lafız-melfûz ve tilavet-metlûv tartışmaları başlamış, "Kur'an'ı telaffuzum mahlûktur" denir mi? Yoksa "Kur'an'ı telaffuzum mahlûk değildir" mi denmeli? soruları gündeme gelmiştir. Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: "Lafız meselesini veya başkasını kabul eden ve bu hususta tevakkuf ederek 'mahlûk mudur yoksa mahlûk değil midir bilmiyorum, o ancak kelimullah'tır' diyen 'mahlûktur' diyen gibi bidat sahibidir. Hâlbuki o kelimullah olup mahlûk değildir."⁴

Sahabe nesli Kur'an için sadece 'kelamullah' demişse de, onun mahlûk olduğunu söyleyenler ortaya çıkınca 'mahlûk değil' açıklamasını yapmak gerekmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel 'kelâmullah' deyip susan hakkında, "mahlûk olduğu söylenmemiş olsa susmak caiz olurdu, lakin bunu söylediklerine göre onlara karşı niye susulacak" uyarısında bulunmuştur.⁵

Siczî'nin yaşadığı dönemde toplum üzerinde etkili olan üç grup ve önemli temsilcileri şunlardır: Mutezile-Kadı Abdülcebâr (ö. 415/1024), Eşarîler-Bâkılânî (ö. 403/1013), Ehl-i hadis-Siczî (ö. 444/1052). Bu gruplar arasında iki asırdır süre gelen tartışmalar devam etmektedir. Siczî, Mutezile ve Eşarîlere reddiye olarak önce *el-İbâne* adlı büyük eserini yazmış, sonra *Risâle*'de onu özetlemiştir. O, reddiye yazdığı grupların fikirlerini yaymasına devlet tarafından engel olunmadığından yakınlıkla şöyle der: "Kimin tüm âlimlerin icmasını deldiği ve önceki akli ve sem'î tüm delillere muhalefet ettiği bilirse, onunla münazara edilmez, bilakis ondan uzak durulur ve görüşlerini yaymasına engel olunur. Ne var ki, şimdi Müslümanların işlerini layıkıyla idare edecek yetkili bulunmamakta olup bu yüzden deliler grubundan sayılması gerekenleri sözle/eserle susturmaya mecbur kaldık?" (*Risâle*, s. 84).

A. Ebû Nasr es-Siczî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri

1. Hayatı

Ebû Nasr Ubeydullah b. Saîd b. Hâtim b. Ahmed b. Muhammed b. Hâtim b. Ulviye (?) b. Sehl b. İsa b. Talha el-Vâilî el-Bekrî es-Siczî. Bu uzun nesep zinciri aslen Arap olduğuna bir işaret sayılabilir. "Vâilî", Vâil'e nispettir. Vâil Sicistan'ın bir köyü olup ona üç fersah

³ Siczî, Ebû Nasr Ubeydullah b. Saîd, *Risâletü's-Siczî ilâ ehli Zebîd fi'r-redd alâ men enkerâ'l-harf ve'savt*, thk. Muhammed Bâ Kerîm Bâ Abdullah, Medine, 1413, s. 12 (neşredenin girişi).

⁴ Ahmed b. Hanbel, *Usûlü's-Sünne*, Suudi Arabistan, 1411, s. 22. "Kur'an'ı telaffuzum mahlûktur" cümlesini açıktan söyleyen ilk kişi Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî'dir (Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Amman, 1985, XI, 289).

⁵ *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (Ebû Davud es-Sicistânî rivayeti)*, Mısır, 1999, s. 355.

uzaklıktadır. “Bekrî”, Bekr b. Vâil’e nispettir. Siczî de kıyasın hilafına Sicistân’a nispettir, kıyasa göre Sicistânî’dir.

Kaynaklar Siczî’nin doğum tarihini zikretmez. Lâkin h. 400 yılında önce Gazne’ye seyahat ettiği ve bu yıllarda hadis tahsiline başladığı bilgisinden hareketle h. 400 yılında 20 yaşlarında olduğu söylenebilir. Hocalarının vefat tarihleri de h. 405-415 arasındadır. Dolayısıyla 380/990 civarında doğduğunu söylemek mümkündür.

İlk tahsiline memleketi Sicistan’da bir Hanefî fakihi olan babasından ve diğer hocalardan başlamış, sonra oldukça uzun sürecek ilim yolculuğuna çıkarak Horasan, Mısır, Basra gibi birçok ilim merkezi diyarda hadis tahsiline devam etmiştir. Nihayet Mekke’ye yerleşip çoğu kaynağa göre 444/1052 yılının Muharrem ayında vefat etmiştir. Bazı kaynaklarda ise h. 444 yılından sonra öldüğü ifade edilir.

Semânî, Siczî hakkında şu bilgileri verir:⁶

“Bazı eserleri ve Târîh’i vardır. (Hocaları) Sicistan’da: Ebû Süleyman Muhammed b. Muhammed el-Esam, Ebû Ömer Muhammed b. İsmail el-Anberî, Ebû Züheyr Mesûd b. Muhammed el-Lüğavî, kendi babası Saîd b. Hâtim’den; Neysâbûr’da: “Hâkim” diye meşhur olan hafız Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, Ebû Ya’lâ Hamza b. Abdilaziz el-Mühellebî’den; Mekke’de:Ebû’l-Hasen Ahmed b. İbrahim b. Firâs’ten ve bu sayılanların tabakalarında bulunan diğer âlimlerden hadis sema etmiştir. (Talebeleri):İki hadis hafızı Ebû Muhammed Abdülaziz b. Muhammed en-Nahşebî ile Ebû’l-Fazl Cafer b. Yahya el-Hakkâk ondan hadis nakletmiştir. Nahşebî *Mucemü’ş-şüyûh*’unda Siczî’yi şöyle tanıtır: ‘Ebû Nasr b. el-Vâilî, Bekr b. Vâil’in soyundan, Sicistanlı, âlim, hâfız, şeyh (hoca), mutkîn, sika, sebt, ehl-i sünnetten. Babası, Kûfelilerin ve bir grup Sicistanlı âlimin mezhebi üzere bir fakihti. Hicri 400’den önce Gazne’ye seyahat etmiş, Neysâbûr’da bulunmuş ve hac için h. 404’te Mekke’ye gitmiştir. Mekke’de Ebû’l-Hasen b. Firâs’ten hadis sema etmiş, bu âlimden hadis sema etmeye vefat edene kadar (445 yılı Safer ayında) devam etmiştir. Bağdat’ta da bulunup orada bir grup âlimden hadis sema etmiş, sonra Şam ve Mısır’a gitmiştir. Hadis bilgisi iyi, güzel ahlak sahibiydi. Hicri 440 (444 olmalı) yılından sonra vefat etmiştir.”

Siczî’nin memleketi Siçistan’da babası Saîd b. Hâtim’den Hanefî fikhını, Ebû Süleyman el-Esam’dan kırâat ilmini, Ebû Züheyr’den Arapçayı tahsil ettiği anlaşılmaktadır. Ebû Ömer el-Anberî’den hangi ilmi tahsil ettiğine dair bir çıkarımda bulunulamadı. Seyahat ettiği yerlerdeki hocalarının dönemin meşhur muhaddisleri olduğu görülür. Onlardan bilhassa Hâkim en-Neysâbûrî büyük bir muhaddistir.

Mekke’deki en önemli hocası Ebû’l-Hasan el-Abkasî zamanında “Hicâz ve Harem’in müsnidi” olarak meşhur olup 93 yaşında iken 405/1014’te vefat etmiştir. Uzun ömürlü olması sebebiyle âli isnadlara sahip olduğu için her yerden muhaddislerin yanına seyahat ettiği bir âlimdir. Hadis ilminde sika, sebt olup aynı zamanda adil bir hâkimdir.⁷ Siczî’nin de Mekke’ye yerleşmesinin muhtemel önemli sebebi bu âlimden istifade etmek olmalıdır.

Siczî’nin talebelerine gelince, o döneminde âli isnada sahip önemli bir muhaddis olduğu için, Hadis ilmi ile iştigal edenlerin büyük çoğunluğu kendisinden sema etmeye ve rivayette bulunmaya gayret göstermiştir. Meşhur talebesi Mısır’ın muhaddisi Ebû İshak İbrahim b. Saîd el-Habbâl (ö. 482/1089) şöyle der: “Siczî yüzden fazla öğrenci yetiştirdi. Şimdi onlardan benden başka hiç kimse hayatta kalmadı.” İbnü’l-Kayserânî, Habbâl’a ‘Ebû Nasr es-Siczî mi yoksa Ebû Abdillâh es-Sûrî (ö. 441/1049) mi daha büyük hadis hafızı’ diye sorduğunda ondan şu cevabı almıştır: “Ebû Nasr, Sûrî gibi elli, hatta altmış âlimden daha hâfızdır.”⁸ Kendi döneminde Sûrî’nin hıfz yönünden eşsiz bir muhaddis olduğu kabul edilir. Bu yüzden Siczî’nin Sûrî ile mukayese edilmesi onun hıfzının genişliğini kavramamız açısından oldukça önemlidir.

⁶ Semânî, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, Haydarabad, 1962, XIII, 280-281.

⁷ Zehebî, *Siyer*, XVII, 181-183.

⁸ İbnü’l-Kayserânî, Muhammed b. Tâhir, *el-Ensâbü’l-müttefika*, Leyden, 1865, s. 164.

Habbâl Siczî'den çok nakilde bulunanlardan biridir. Nitekim İbn Tâhir (İbnü'l-Kayserânî) şöyle der: “Habbâl tahsil döneminde Siczî'nin hadislerinden yirmi cüz tahriç edip onları eski kâğıt parçalarını yazmıştır.”⁹ Diğer bir meşhur öğrencisi “İbnü'l-Hakkâk” diye bilinen Ebü'l-Fadl Cafer b. Yahya'dır (ö. 485/1092). Siczî'den Mekke'de hadis sema etmiştir. Mekke emiri İbn Ebî Hâşim'in halifelere ve krallara gönderdiği mektupları yazar ve onlardan gelen malları teslim alma görevini ifa ederdi (?). Kâbe'nin örtüsünü taşırdı. Ebû Nasr es-Siczî ve Ebû Zer el-Herevî'ye öğrencilik yapmış bilgili biriydi.¹⁰ *Risâle*'nin ravisi olan öğrencisi de, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Abdilkâdir el-Yûsufî el-İsbehânî'dir (ö. 492/1099).

2. İlmi Kişiliği

Talebeleri başta olmak üzere biyografisini yazanlar Siczî için övücü ifadeler kullanmışlardır. O hıfzı güçlü, rivayeti bol, tarikleri ve ricali iyi bilen yani Hadis ilminde yüksek seviyede biri olduğundan kendisi için “hâfız” ve “imam” lakapları kullanılmıştır. Hadis ilmindeki bu üstün derecesinin yanında keskin zekâsı ve derin anlayışı ile de temayüz etmiştir. Nitekim İbnü'l-Cevzî onu şöyle tanıtır: “Çok sayıda hadis sema etti. Aynı zamanda fıkıh ve fehm sahibiydi. Eserler yazdı, tahriçler yaptı. Usul (akâid) ve fûruda değerli bir âlimidi. Telif ettiği güzel kitapları vardır.”¹¹

İbâne adlı hacimli eseri ile muhtasarı olan *Risâle*'si hadisçiliğinin yanında Siczî'nin Akâid ilmindeki yüksek derecesini gösterir. Herhangi bir eseri zikredilmese de fûrudaki derecesinin de iyi olduğu anlaşılır. Ayrıca tarih (zira Semânî *Târih*'i olduğunubelirtir) ve edebiyatta da behresi vardır. İbn Ebî Ya'lâ'nın babası Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya gönderdiği cevabi mektubunda beş beyitlik bir şiiri bulunmaktadır.¹²

Biyografisini yazanlar Siczî'nin ehl-i sünnet âlimlerinden olduğunu belirtir. *Risâle*'si de bu bilgiyi teyit eder. O, ehl-i sünnetten olup naslara selef anlayışı ile ittiba etmektedir. Ehl-i sünnet hakkında şöyle der: “Ehl-i sünnet, Kur'an'da ve Rasûlullah'ın sünnetinde açık bir bilgi bulunmayan hususlarda selef-i salihin Hz. Peygamber'den veya ashabından kendilerine naklettikleri itikad üzere sabit olanlara verilen isimdir. Zira sahabe imamlar olup biz onların izlerini takip etmek ve sünnetlerine uymakla emrolunduk. Bu husus delil getirmeye ihtiyaç duymayacak kadar gayet açıktır. Sünneti ve itikadını esas almanın gerekliliğinde hiç şüphe yoktur. Sünnete muhalefet bilhassa inkâr etme, kabul etmeme, Allah ve Rasûlü'ne karşı gelme şeklinde olursa, sahibini küfre götürür. Ama muhalif kişi farklı yorum yapıp yorumunun doğru olduğunu zannederse, bu durumda sünnete muhalefet etmiş olmakla birlikte kâfir sayılmaz” (*Risâle*, s. 99).

İtikadi konular için şöyle der: “Her şeyden önce, bütün itikadi konularda dayanağımızın sem'a (ayet ve hadislere) olduğunun bilinmesi gerekir. Sem'a bir şey getirdiğinde onu kabul ederiz. Bir muhalifin iddia ettiği şüpheye itibar etmeyiz” (*Risâle*, s. 161).

Risâle'sinde Hanbelî âlimlere sempati duyduğu, onları savunduğu, İmam Ahmed'i beğendiği, onu fıkıh ve sünnette önde gelen bir imam olarak kabul ettiği görülür. Bir yerde şöyle der: “Allah lütfuyla Ahmed b. Muhammed b. Hanbel'i destekledi, böylece o ilk programı ortaya koydu. Ahmed b. Hanbel ilimleri cem eden biriydi. Fıkıhta ilerleyip önce Ebû Hanîfe ve Süfyan'ın (b. Uyeyne) mezheplerini, peşinden Mâlik'in mezhebini, sonra Şâfî'nin mezhebini inceledi. O kendisi için hadislerde bulunduğu bilgileri tercih etti. Bilgisiyle öne çıkan biriydi. Çok vera sahibi olup, seleften gelen bilgilere bağlı, akıl ve hilm yönüyle güçlüydü. Seleftin görüşlerini yaydı, mihne olayında sağlam durdu. Kendi kafasından bir hüküm uydurmadı, sadece sabit sünenlere yönelip onları esas aldı. Zamanında batıla karşı koymada tek başına kalmasından, arkadaşlarının bir kısmının korkudan, bir kısmının da üstün vasıflarda kendilerini geçmesi sebebiyle karşı koyma görevini en iyi onun yapacağını bilmelerinden ötürü Hanbelî

⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut, 1998, III, 254.

¹⁰ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 10.

¹¹ İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam*, Beyrut, 1992, XVI, 187.

¹² İbn Ebî Ya'lâ, Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-hanâbile*, Beyrut, ts., II, 202.

mezhebi ancak onunla bilinir” (*Risâle*, s. 215). Siczî’nin bu sevgisinin asıl sebebi, İmam Ahmed ve ashabının mihne olayında sünnete bağlı kalıp onda sebat etmiş olmalarıdır.

Siczî araştırmacı ve tahkik edici bir şahsiyettir. Mesela namazda Farsça kıraat konusunu bazı Hanefî âlimlerden sorarak tahkik etmiştir. Şöyle der: Bu meseleyi kadı Ebû Cafer (Muhammed b. Ahmed) en-Nesefî’ye (ö. 414/1023) sorduğumda Ebû Bekir (Ahmed b. Ali el-Cessâs) er-Râzî’den (ö. 370/980) şunu nakletti: “Farsça’ya Kur’an denirse, bu kıraat Ebû Hanîfe’ye göre caiz olur.” Ebû Cafer dedi ki: “Buna göre söz, (Farsça Kur’an’a dair) farklılığın ortadan kaldırılmasına döner.” Bu hususu Horasan kadı kudatı Ebû Muhammed Abdullah b. el-Huseyn en-Nâsihî’ye (ö. 447/1055) sorduğumda o da şöyle dedi: “Farsça kıraat, ancak Arapça nazım ve belagete muvafık olduğunda caiz olur.” Bu ise imkânsızdır. Ayrıca Ebû Hanîfe’ye göre, lafızları olmaksızın Arapça kıraat caiz olmaz. Eşarî’nin görüşü ise bunun cevazını gerektirir” (*Risâle*, s. 158).

3. Eserleri

Semânî: “Bazı eserleri ve *Târîh*’i var”, İbn Kesîr de: “Akâid’e dair *el-İbâne*’si olduğu gibi fûru alanında da kitabı var” demiştir.¹³ Siczî’nin kaynaklarda adı zikredilen üç eseri şunlardır:

a. *el-İbâne fi’r-red ale’z-zâiğîn fi meseleti’l-kur’an* (*Risâle*, s. 79). Müellifin kendisiyle özdeşleştiği bu hacimli eseri daha çok sadece *el-İbâne* adıyla anılır. Zehebî *el-İbânetü’l-kübrâ* adıyla zikrederek “meseletü’l-kur’an konusunda büyük bir cilt hacminde olup Siczî’nin hadis ve rical ilmindeki yüksek derecesine delalet ettiğini” belirtir.¹⁴ Siczî bu eserden bahsettiği bir yerde şöyle demiştir: “*el-İbâne* adlı kitapta bu konuda Hz. Peygamber’den gelen haberlerden bir kısmını zikrettik, onların sahih ve garib olanları hakkında konuştuk (*Risâle*, s. 109).

b. *Rivâyetü’l-ebnâ’ ani’l-âbâ’*. İbnü’s-Salâh ve İbn Kesîr “oğulların babalardan rivayeti” konusunda Siczî’nin bir kitabından bahsederler. İbn Kesîr onun şümüllü olduğunu ve sonraki âlimlerden birinin ona önemli, güzel bazı malumat ilave ettiğini söylemiştir.¹⁵

c. *er-Red alâ men enkere’l-harf ve’s-savt* (*Risâle*)

Bu risale Eşarî mezhebine reddiye hususunda sadece bazı nükte ve işaretleri ihtiva etmektedir. Siczî burada ele aldığı konulardan üçü hakkında müstakil eser yazma düşüncesini dile getirir. Bunlar şöyle sıralanır: Eşarî ve benzerlerinin akliyata muhalefetleri ve tenakuzları (s. 122), Eşarî’nin Mutezileye muvafakat ettiği hususlar (s. 140) ve Eşarî mezhebinin gizli kalmış bozuk görüşleri (s. 202).

4. Risâle Hakkında Bilgiler

Yazma nüshanın kapağında *er-Red alâ men enkere’l-harf ve’s-savt* adı bulunsa da, müellifin bu eserine özel bir isim vermediği anlaşılmaktadır. Mukaddimedede şöyle der: “Meseletü’l-Kur’an hakkında sapanlara reddiye olarak telif ettiğim *el-İbâne* adlı kitabıma vakıf olduğunuz ve memleketinizde harf ve savt zikredildiğinde fitne çıkaran muhaliflerle karşılaştığınız bilgisi bana verildi” (s. 79). Risaledeki on bir faslın başlıklarını saydıktan sonra şöyle der: “Onlara cevap verme hususunda ihtiyacınız olan şeylere dair zikrettiğim malumatın tamamı on bir fasılda toplandı” (s. 87). Müellif 5., 9. ve 11. fasıllarda eserinden “Risâle” diye bahseder. Dolayısıyla bu ifadesinden ve yazılıp Zebîd ehline gönderilmesinden hareketle eser *Risâle (ilâ ehli Zebîd)* adıyla meşhur olmuştur. Siczî *Risâle*’nin sonunda şöyle der: “Bu risaleyi gereği şekilde teemmül edenin onda Allah’ın tevfiğiyle ihtiyacı olanı bulacağını ümit ederim. Bu risaleyi telif etmemin sadece kendi rızası için olmasını ve mütalaa edenin onunla faydalandırmasını yüce Allah’tan dilerim. O buna sahipve kâdirdir” (s. 237).

¹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, XII, 117.

¹⁴ Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, III, 211. İbn Teymiyye, İbnü’l-Kayyim ve Zehebî *el-İbâne*’den alıntılar yapmışlardır. Süyûtî de *Cemu’l-cevâmi’* ve *el-Câmiu’s-sağîr*’nin kaynakları arasında bu kitabı yer vermiştir.

¹⁵ İbnü’s-Salâh, Osman b. Abdirrahman, *Ulümü’l-hadis (Mukaddime)*, Beyrut, 1986, s. 315; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisü’l-hasîs*, Beyrut, ts., s. 204. İbnü’s-Salâh herhangi bir eser adı zikretmeden Siczî’den üç alıntı yapmıştır (s. 26, 60, 152).

Müellif fasılları (konu başlıklarını) on bir madde halinde zikredip hepsine ihtiyaç olduğunu, bunları iyice öğrenenin muhaliflere gerekli cevabı verebileceğini, tabii bu kişinin kendi mezhebini ve onların mezhebini önceden öğrenmiş olması gerektiğini ifade etmiştir. Sıradan insanın ve ilme yeni başlayanın takip etmesi gereken yol ise, muhalife kulak vermemek ve onunla tartışmaya girmemektir. Zira kulak verir veya tartışır, daha baştan ayağının kaymasından, sonra da hak yoldan uzaklaşmasından endişe edilir (s. 87). Başlıklara göre, *Risâle*'nin selefe muhalefet ettikleri birçok meselede Küllâbiyye ve Eşariyyeye reddiye olduğunu söylenebilir.

el-İbâne'nin "harf ve ses" kısmını ayrıca yazması isteği üzerine Siczî bu *Risâle*'yi oluşturmuştur. Zira bu konuyla ilgili malumatın çok sayıda tarik arasından *İbâne*'den süzülüp çıkarılması okuyucular için zor olacaktır. İstekte bulunanların isteklerinin yerine gelmesi ve hasmın mezhebinin bozukluğu konusunda bilgi sahibi olmaları için Siczî bu *Risâle*'yi telif etmiştir (s. 79-80). İstekte bulunanlar Yemen'in meşhur şehri Zebîdli bir grup ilim ehlidir. *Risâle*'nin 427/1036'dan sonra ve Mekke'de telif edildiği anlaşılmaktadır.

Risale'de genellikle ilmi bir metot takip edildiği söylenebilir. Şöyle ki, önce hasmın şüpheleri ve delilleri zikredilir. Peşinden onların geçersizliği, çürütülmesi ve reddiyesine gayret edilir. Hasımların akli öncelemelerine rağmen akla, şeriata, Arap diline ve örf'e muhalefette buldukları ve söyledikleri şeylerin çoğunda Mutezileye muvafakat ettikleri açıklanır.

Kesin delilin, Kitap ve Sünnetten nakil yoluyla gelen bilgi olduğu, aklın bizatihi delil olmayıp temyiz ve fehm vasıtası olduğu, bu yüzden onun naklin önüne geçirilmemesi ve nakilden ayrı bir delil sayılmaması gerektiği üzerinde durulur. Siczî'ye göre; Rasûlullah'tan sahih nakil tariki ile sabit olan bilgiyi kabul edene *muhdis* (bidatçi) denmez, bilâkis *sünnî müttebi* denir. Kim kendinden bir görüş ortaya atıp onun aklının gereği olduğunu ve ona muhalif hadise ahad haberlerden olması sebebiyle -zira bu kişiye göre ahad haberler ilim gerektirmez, ama akli ilim gerektirir- itibar edilmemesi gerektiğini iddia ederse, işte o kendisine *muhdis, mübtedi*, *muhâlif* denmeyi hak eder (s. 104).

Siczî kitaplarının adını zikretmese de hasımların görüşlerini kendi kaynaklarından nakletmeye özen gösterir (*kâle el-Eşari'İbnü'l-Bâkılânî* şeklinde). Bu hususta şöyle der: "Eşarî ve muvafıklarının bozuk görüşlerini, onların mezhebini beğenmeyen Mutezilî ve Kerrâmîlerin zikrettiklerinden nakletmeyeceğiz. Bilâkis kendilerinin inkâr edemeyeceği ve kitaplarında söylemiş olduklarından alıntı yapacağız" (s. 195). *Risâle*yi neşreden kitap isimleri verilmediği için alıntılarının yerlerini bulmak için epeyce uğraştığını ifade eder. Ayrıca Ebü'l-Hasen el-Eşarî'ye nispet edilen alıntılarının çoğu maalesef onun günümüze ulaşan kitaplarında bulunmamaktadır (s. 71).

Küllâbiyye ve Eşariyye hakkında oldukça ağır ifadeler kullanması Siczî'nin tenkit edilecek başlıca yönüdür. Elbette bir ilim adamı olarak bunları kullanmaması iyi olurdu. Onun bu üslubuna bazı Eşarî âlimler de aynı şekilde karşılık vermiştir. Cüveynî (ö. 478/1085) *Nakzu kitâbi's-Siczî* adlı eserinde Siczî'yi ağır ifadelerle eleştirmiş, 'bazı fasıllar zikredip Eşarîlerin onlardan ötürü tekfir edileceğini iddia ettiğini' belirtmiştir.¹⁶

B.Siczî'nin Eşarî Mezhebine Yönelik Eleştirileri ve Görüşleri

Risâle'de ağırlıklı konu, kelâmullahın harf ve ses olması, bunu inkâr edenlere reddiye, bu hususta Kitap, Sünnet ve Arap dilindeki metinlerle istidlal, kelâmın harf ve sestten ayrı olmasının imkânsızlığını ortaya koymaktır. Bunun yanında; *rü'yetullah* (s. 118-119), *istivâ* (s. 122-132), imanın tarifi (s. 178-179) ve Allah'ın sıfatlarına dair başka konulara da yer verilmiştir.

Siczî *Risâle*'nin ilk faslında aklın delil olması hususunu ele alıp şöyle der: Kur'an ayetlerinin akılla reddedilmesinin caiz olmadığı hususunda Müslümanlar arasında ihtilaf yoktur. Bilâkis akıl onların kabul edilmesi ve onlara uyulması gerektiğine işaret eder. Nispeti

¹⁶ Takıyyüddîn es-Sübkî, Ali b. Abdilkâfi, *es-Seyfü's-sakîl*, Kahire, ts., s. 25-26.

sabit olduğunda Hz. Peygamber'in hadisleri de böyle olup onların da reddi caiz değildir. Kur'an ve Sünnet'e yahut birine muhalif olan/ters düşen her bilginin ise, reddinin gerekliliğine dair bir ihtilaf yoktur (s. 93). Hasımların 'söylediklerimiz aklın gereğidir' iddiası geçersizdir. Zira biz sem'e ters düşen akla uymakla emrolunmadık (s. 95).

1. Allah'ın sıfatları ve sıfatlara dair hadislerin durumu

Büyük âlimler Allah'ın sıfatlarına dair bilginin ancak tevkif yoluyla alınacağına ittifak ettikleri gibi, sıfatların açıklamalarının da ancak tevkife dayalı olarak yapılabileceğinde ittifak etmişlerdir. Kelamcıların mücerred akılla sıfatları nefy veya isbat etmeleri yahut onları zahire muhalif teville hamletmeleri dalalettir. Allah'ı, O'nun kendini veya Rasûlü'nün tavsifinin dışında vasıflandırmak caiz olmaz. Tabii ilgili hadisler sabit olup sıhhatinden hiçbir şüphe bulunmadığı takdirde bu böyledir. Bunun dışındaki illetli rivayetler ve vahî tariklerdeki bilgilere gelince, hadis âlimlerinin ittifakıyla Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında bunlara itikad caiz olmaz (s. 121-122).

Akıl sahipleri arasında şu hususta bir ihtilaf yoktur: Peygamberler Allah'ı ve sıfatlarını başkalarından daha iyi bilirler. Zira onlar insanların en akıllılarıdır ve kendilerine vahiy inmektedir. Ayrıca onlara dalaletten korunma eşlik etmektedir. Allah Rasûlü'ü Muhammed'e itaati kendine itaatle birlikte kılmış, kendine ve Rasûlü'ne itaat edene büyük kurtuluşvadedmiştir (Ahzâb, 33/71).

Bu hadislerin ravilerinin her nesilde Müslümanların imamları, önde gelenleri, âlimleri ve sikaları olduğunu gördük. Onlar 'zahiri adalet ehli' kişiler olup kanve ırz davaları gibikonularda kendilerine ve fetvalarına müracaat edilir (s. 185).

Süfyân b. Saîd es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Zeyd, Süfyân b. Uyeyne, Abdullah b. Mübarek ve benzerleri. Önceki ve sonraki tabakalarda bulunanların ilim ve adalet yönünden durumları da bunların durumu gibidir. O halde haberlerinin yalanlanması mümkün değildir. Söz konusu hadislerin hepsi, kendilerini kabulü gerektirici sebeplere taalluk hususunda durumları birbirine denk birkaç tarikten gelmiştir. Yine aynı raviler ahkâm ve sünene dair hadisleri de rivayet etmişlerdir, ahkâma dair nakillerde bunlar odak (*medâr*) kişilerdir. O halde ahkâma dair nakillerde bunları tasdik edenin sıfatlara dair nakillerde de onları tasdik etmesi lazım olur. İki kısımdan birinde onları yalanlayanın diğer kısımda da kendilerini yalanlaması gerekir (s. 186).

Bu izahtan sonra hasımların sadece şu sözleri kalır: "Âhâd haberler âlimlerin çoğunluğuna göre ilim gerektirmez, onunla sadece amel gerekli olur." Âhâd ve mütevatir haber konusunu *İbane*'de açıkladık. Özeti şudur: Sika ravilerin rivayetiyle itikada dair varit olan haberlerin benzer sikaların rivayetiyle muhaliflerinin gelmesi mümkün değildir. Zira bir şeyin varlığından ve sıfatından haber vermede -ilgili haber doğru olduğunda- nesih vürudu caiz olmaz ve o haberi verenin iki zıt sıfat üzere olması da caiz olmaz. Elhamdülillah âlimlerin sahih hükmü verdiği ve kabulle karşıladıkları sıfatlara dair haberlerde, ne bir sıfattan, ne de bir *manada* ihtilaf görmedik. Şayet görmüş olsaydık, bu durum o haberlerin yalan veya vehim olduğuna delalet ederdi. Bu vasıf ancak haber verilene dair zaruri ilmin vuku bulmadığı amel konusundaki haberlerde söz konusu olur. Anlattıklarımız sabit, Rasûlü'ne itaat vacip ve haberinin kabulü lâzım olunca, sıfatlara dair zikredilen hadislerde bulunan bilgilere itikad vacip olur. Önceki ve sonraki asırlarda bunları rivayet eden imamlar onlardan hiçbirini inkâr etmemişler, bilakis *Sünne* adlı kitaplardaki haberleri zikredip içlerindeki bilgilere itikadın sünnet ve hak, hatta vacip ve farz olduğunu açıklamışlardır (s. 186-190).

Fitnelerininsonuncusu sıfatların kabulünün *şahidde* (varlıklarda) gördüğümüze teşbih ve teccimi gerektireceğidir. Hâlbuki bu fitnelerkendilerine döner ve böylece butlanı bilinir. Bilmez misin ki, şahidde mükemmelseyle yapan, âlim, habîr, hay, semî', basîr olan cisimdir. Hâlbuki Allah da hay, semî', basîr, alîm, fâildir ama o cisim değildir. Allah için ayetlerde ve sahih hadislerde bulunan sıfatları isbat etmek teccim ve teşbihi gerektirmez. Bilâkis *muhdesâtla* ilgili her şeyin keyfiyeti vardır, Allah'ın sıfatlarının ise keyfiyeti yoktur. Dolayısıyla Allah ve sıfatları hakkında teccim ve teşbih söz konusu olmaz (s. 191).

Küllâbiyye ve Eşariyyenin sıfatlar konusundaki görüşlerini iyi düşünmek gerekir ki, böylece onların gerçekte bunları isbat (kabul) etmedikleri ve naslardan dilediklerini seçip diğerlerini bırakarak (ve zahirin hilafına tevil ederek) ilgili naslara muhalefet ettikleri anlaşılabilir. Onlar sıfatlara dair varit olan sahih hadislerin her birinde bulunan sıfatları sıfat anlamının dışına hamlettiler (s.173-174).

Gazap, rıza vb. gibi hususlar da böyledir. Bunların çoğu ayetlerde geçmektedir (Nisâ', 4/93; Fetih, 48/6, 18; Mâide, 5/119; Tevbe, 9/100). Muhaddislere göre bunlar zati sıfatlar olup ancak Hz. Peygamber veya bir sahabiden gelen açıklama varsa onunla açıklanabilirler, başka türlü açıklanamazlar.¹⁷ Dolayısıyla bizler bunları kabul edip iman ettikten ve bildirdiklerine keyfiyetsiz olarak itikaddan sonra onları geldikleri şekilde (zahirleri üzere) yürürlüğe koyarız (s. 175).

2. Eşariyyenin sıfatlar hususunda Mutezileye muvafakati

Müslümanların çoğu Mutezile mezhebini bilip ondan uzak durmuşlar ve onları düşman saymışlardır. Küllabiyye ve Eşariyye Mutezileyi reddeder, sünnet ve ehlini savunur gözüktüler. Ama Kur'an ve diğer sıfatlara dair bir kısmını zikrettiğimiz şeyleri söylediler. Kur'an hakkındaki görüşleri şaşkınlık ifadesi olup Arapça olmayan bir Kur'an ve Kur'an'ın ezeli sıfat olduğunu iddia ederler. Elimizdeki Arapça nazım ise onlara göre mahlûktur (s. 178).

Mutezileye göre Mushaf'ın iki kapağı arasında bulunanlar Kur'an'dır. Aynı şekilde akılların anladıkları, karinin diliyle okudukları da Kur'an'dır ve bunların hepsi mahlûktur. Ehl-i sünnete göre, bunlar Kur'an olup mahlûk değildir. Eşarî'ye göre ise, bunlar mahlûktur, Kur'an olmayıp ancak Kur'an'dan bir ibaredir. Yine Eşarî mezhebinin çoğu âlimi zahiren ehl-i sünnetin dediğini mücmel olarak der. Ama izah ve tafsilde Mutezilenin sözüne döner. Cahil olan, Eşariyye'nin izhar ettiğini kabul eder. Âlim ise, onun gizlediğini açığa çıkarır. İşte bu yüzden Eşariyye'nin zararı Mutezile'den fazladır. Zira Mutezile fikirlerini ve ehl-i sünnete karşı olduğunu açıkça ifade eder. Eşariyye ise, geçek fikirlerini gizleyip ehl-i hakkın içine karıştır. Her ikisinden de Allah'tan rahmetiyle kurtuluş isteriz (s. 181).

Eşariyye'nin Mutezileye muvafakat ettiği dört husustan ikisi kelimullahı dairdir (s. 137-139):

a. Mutezile: "Allah'ın zatının kelim ile vasıflanması caiz değil, zira kelim ancak harf ve sesle olur" der.¹⁸ Eşarî: "Allah'ın zatının kelim ile vasıflanması gerekir. Ancak kelim harf ve ses değildir" der. Böylece Mutezilenin nefyettiğini nefyetmiş ve akli olmayanı isbat etmiştir. Onlara muhalefet izhar etmiş, ama aslında muvafık olmuştur.

b. Mutezile: "Sureler ve ayetler mahlûktur. Onlar muciz Kur'an'dır" der.¹⁹ Eşarî: "Kur'an kelimullahıdır. Sureler ve ayetler kelimullah değildir. Onlar ancak kelimullahıktan bir ibaredir ve mahlûktur" der.²⁰ Böylece mahlûk olmaları hususunda onlara muvafakat etti. İlave olarak, onların Kur'an ve kelimullah olmadığını söyledi. Onların Kur'an olduğunu ikrar ettiklerini iddia ederlerse, kendilerine: "bunu ancak mecaz olarak ikrar ediyorlar" denir. Zira onların görüşleri şöyledir: Kur'an mahlûk değildir, ama harfler mahlûktur. Sureler de ittifakla harflerdir. Bunu inkâr eden muhatap alınmaz. Harfler mahlûk olunca, Kur'an'ın mahlûk olmaması söz konusu olmaz.

¹⁷ Siczî şöyle der: "Ebû Bekr b. Fûrek el-İsbehânî'nin (ö. 406/1015) ayetlerdeki sıfatların tefsirine (*Tefsîru'l-Kur'ân*'ı olabilir) ve sahih hadislerde bulunanların anlamına dair (*Müşkilü'l-hadîs*) iki kitabı vardır. Onun yaptığı izahlardan bir kısmı ehl-i sünnet (itikadına) muhaliftir. Sünneti iyi bilen birisi onun bu iki kitabını incelediğinde, İbn Fûrek ve ashabının hakka muhalefetlerini açık bir şekilde görür (s. 176).

¹⁸ Mutezileye göre kelim fiili bir sıfattır. "Allah mütekellimdir yani O kelimayı yaratmıştır" derler. Kadı Abdücebbar: "Kur'an Allah'ın kelimayı ve vahyidir. O mahlûktur, *muhdestir*" der. Ona göre gerçek kelim, dizilmiş harfler ve parça parça seslerdir (*Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Mısır, 1384, s. 528).

¹⁹ Kadı Abdücebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 528, 586-587.

²⁰ Aslında Eşarî'nin kendisi Kur'an'dan herhangi bir şeyin mahlûk olduğunu kabul etmez. Dolayısıyla Eşarî değil, mezhebine müntesip bazı âlimler bu görüşte olup onu Eşarî'den naklederler (*Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal*, Kahire, 1387, I, 96).

Siczî iki fakih bulunan senediyle Halef el-Muallim'nin (ö. 371 veya 373/981 veya 983) şöyle dediğini nakleder: "Eşarî kırk sene boyunca Mutezili olarak yaşadı. Sonra tövbesini izhar etti. Füruya dair görüşlerinden döndü, ama usulde devam etti."²¹ Bu cümle, Eşarî mezhebini iyi bilen uzman bir âlimin sözüdür. Bu kadarı yeter (s. 140).

3. Eşarîlerin oldukça bozuk görüşleri

Zikredilen on görüşten beşincisi hadisler konusunda olup şöyledir: "Akla muhalif olarak varit olup da onunla akıl arasını cem etmek mümkün olmayan her hadis yalandır. İsterse onu bundan önce adaletinde şek edilmeyen biri rivayet etmiş olsun. Durumunu bildiği halde birisi onu isbat edici olarak rivayet ederse, o kişinin adaleti düşer. İtikad konularında ancak akıl kaziyesine muvafakat eden haberlerin kabulü caizdir." İşte bu, sıfatlara dair varit olan haberlerin reddine ve Müslümanların imamlarını fasık saymaya sebep olur (s. 199) (yani hadisleri reddedilince adaletlerinin sâkıt olduğu söylenmiş, dolayısıyla fasık sayılmış olurlar).

Sekizinci hususta da şöyle denir: Ebû Bekr b. Bâkılânî (ö. 403/1013) onların bu yöntemi (asıl görüşlerini gizleyerek muhatabı kandırma) en fazla kullananı olup kitaplarını ashab-ı hadise yönelik övgülerle perdelemiş, görüşlerine zahiren hadislerden deliller getirmiştir. Ahmed b. Habbel'e çok övgüde bulunmuş, *Resâil*'inde onun kelamı bildiğine, Ahmed ile Eşarî arasında ihtilaf bulunmadığına işaret etmiştir. İşte bu, dini zayıflıktan ve utanma azlığından kaynaklanır (s. 201).

C. Kelâmullah/Kur'an Hakkındaki Eleştiri ve Görüşleri

Konuyla ilgili bilgilerin 3., 4., 5., 6. ve 7. fasıllarında yoğunlaştığı görülür. Altıncı fasıl tamamen bu konuya hasredilmiştir.

Siczî'ye göre Eşarî bu konu üzerinde çok durup şunları söylemiştir: "Vechi *tandîd* (?) olmadığı gibi, Kelamullah da harf ve ses değildir. Allah'ın dışında her konuşanın kelamı ise harf ve sestir"; "Kelam, kim olursa olsun mütekellimin nefsinde kaim olan bir husus olup harf ve ses değildir" (s. 85).

Yahudi ve Hıristiyanlar Allah'ın kelamı olduğunu kabul ederler. Onlar da kelamullahın mahlûk olup-olmadığı hususunda Müslümanlar gibi ihtilafa düşmüşlerdir. Ama kelamın ancak harf ve ses olduğunda icma etmişlerdir (s. 152).

Kur'an'ın Allah kelamı, apaçık Arap lisanı ile indirilen, başı ve sonu olan bir kitap olduğu, cüzlerden ve kısımlardan oluştuğu, kıraat olunan bir şey olup edasının ve tilavetinin kolay olduğuhususlarında bütün Müslümanlar arasında ihtilaf yoktur.²²

Bu cümlelerin devamında ihtilaf ettiler. Hak ehli: "Kur'an mahlûk değildir, zira zati sıfatlarından bir sıfattır. Allah gerçek olarak onunla mütekellim olup ezeli kelam ile mevsuftur" dedi. Bidat ehlinden bazı gruplar şöyle dedi: "Kur'an mahlûktur, Allah onu başkasında var edip kendine izafe etmiştir." Bidatehlinden bir grup da (Vâkıfa): "Kur'an Allah kelamıdır. Bu cümleye bir şey ilave etmeyiz. Mahlûk veya mahlûk değil demeyiz" dedi (s. 105).

Sünnete mensup âlimlerin tamamı Kur'an'ın mahlûk olmadığı, ona mahlûk diyenin kâfir olduğunda ittifak etti. Çoğunluk şöyle dedi: Bu küfür sahibini İslâm'dan çıkaran küfürdür. Bir kısmı ise: Bu küfür sadece bu meselede hak olmayanı söyleme küfrüdür. Doğru olan ilk görüştür. Zira Kur'an'a mahlûk diyen, Allah'ın zati sıfatlarından birini inkâr etmiş olur, sıfatı inkâr eden de zati inkâr eden gibidir. O halde bu kişinin küfrü *küfr-ü cühûddur*, başkası değil (s. 106).

²¹ "Usulde devam etti" sözüyle rü'yet, Kur'an, sıfatlar gibi konulardaki görüşleri kastedilmiyor. Zira Eşarî bunlarda Mutezileye muhalefet edip ehl-i sünnet tarafında yer almıştır. Bilâkis kastedilen, Mutezilenin sünnete muhalefet ettikleri görüşlerini bina ettikleri akli-kelami yöntemleridir. Nitekim müteahhir Eşarî âlimlerden çoğu söz konusu yöntemlerde Mutezileye muvafakat edip liderleri Eşarî'ye ve ilk dönem imamlarına muhalefet etmişlerdir (İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzı'l-akl ve'n-nakl*, Riyad, 1400, VII, 236).

²² Nihayet İbn Küllâb ortaya çıkıp Müslümanların icmanı bozan şu sözü söylemiştir: "Müslümanların ellerinde bulunan, tilavet ve kıraat edilen bu Kur'an, Allah'ın kelamı değil, ancak ondan bir ibaredir(Eşarî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, Mısır, 1389,II, 258).

İbn Küllâb, muvafıkları, Eşarî ve başkaları şöyle dedi: “Kur’an mahlûk değildir, ona mahlûk diyen kâfir olur. Ancak Allah Arapça veya başka bir lisan ile konuşmaz. Onun kelâmı *nazm, telif ve teâkub* şeklinde olmaz. Harf ve ses de olmaz.”²³

Bu sözlerinden çıkan şudur: Mahlûk değil dedikleri Kur’an Arapça değildir, onun başı ve sonu yoktur. Hâlbuki Arapça Kur’an’ı ve onun kelamullah olmasını inkâr eden, fakihlerin icma ile kâfirdir. Yine başı ve sonu olmayan bir Kur’an olduğunu söyleyen de fakihlerin icma ile kâfirdir. Belli bir lisan ile olmayan bir Kur’an olduğunu söyleyen ise Araplar nezdinde cahildir, aptaldır (s. 106-107).

Eşarî’ye nispet edilen “Kıraat ile makrû”, tilavet ile metlûv arasındaki fark, zikir ile mezkûr arasındaki fark gibidir. Zikir *muhdes*, mezkûr ise *kadimdir*”²⁴ şeklindeki cümleyi Siczî şöyle tenkit eder: İnsanlar harf ve ses ile olmayanın kıraatine ittifakla ulaşamazlar, dolayısıyla o elbette makrû’ olamaz. Makrû’ olması mümkün olursa, o kaçınılmaz olarak harfler ve seslerdir. Harfler olması mümkün değilse, makrû’ olması da muhaldir (s. 110).

Allah’ın Hz. Musa ile konuşmasını ifade eden ayet ((Nisâ’, 4/164) Siczî’nin kelâmın ses ve harf olduğu hususunda önemli delillerinden biridir. Ona göre, *müşâfehe* olmadığı durumda ise Allah Hz. Musa’ya “vahyedileni dinle” (Tâhâ, 20/13) buyurmuştur. İnsanlar hakkında dinleme ancak sese yönelik olur ve dinleme *fehmden* başkadır. Zira *fehmden* (anlama) *sem*’den (duymadan) sonra gelir. ‘Hz. Musa’nın kelamullahı işitmesi için ‘semâ’ (işitmek) kulağa has değildir’ dediler (yani *semâ*’ ile bazen *idrâk*, bazen *itaat*, bazen de *fehmden* ve *ihâta* kastedilir diyerek Hz. Musa’nın kelamullahı semâ’ı buna hamlettiler). Dedikleri gibi bu durum kulağa has değilse, o zaman o *semâ*’ (işitme) olmaz. Zira insan bünyesi ancak kulakla işitme üzere yaratılmıştır²⁵ (s. 114).

Eşarî’nin “Kelâmullah tek bir şey olup kısımlara ayrılma kabul etmez”²⁶ sözü esas alındığında, Allah’ın Musa’ya kelâmını kavratıldığını söylediğine göre, bu söz kelâmını mutlak olarak kavratmasından hali değildir. Bu durumda, Hz. Musa kelâmullahı bilmiş olur, öyle ki ezelden ebede kadar olan kelâmından anlamadığı hiçbir şey kalmaz. Bunda da gayb ilminde Allah’a ortaklık söz konusu olur ki, o da ittifakla küfürdür.

Yine Eşarî “Kelâm, nefiste kâim bir şey olup bir lisan ve harf değildir” der.²⁷ Kelâm harf ve ses olmayıp nefiste kâim bir şey olursa, bu durumda kelâm ile irade aynı şey olur. Eğer “kelâmından dilediğini Hz. Musa’ya kavratır” derlerse, kendisiyle hak ehlini tekfir ettikleri *teb’îza* (kısımlara ayırma) dönmüş olurlar (s. 114-115).

Siczî’ye göre, “Kur’an” ve “Kitap” ifadesi geçen ayetlerde Allah Kitab’ın ancak “Kur’an” olduğunu açıklamıştır. Kur’an da ittifakla kelâmullahtır. O, bu yüzden Kelâmullah, Kitap ve Kur’an’ın farklı kabul edilmesine bağlı olarak Eşarî’nin Kelâmullah’ta/Kitap’ta nâsih-mensuh ve Kelâmullah’ın mu’ciz olup-olmaması konularındaki görüşlerini zikredip eleştirir (s. 116-118) ve şöyle der: “Kelâmullahın harflerle olmadığını söyledikleri halde gerçekten Mushaf’lara yazıldığını iddia ettiler. Hâlbuki akıl harfler olmaksızın yazılan şeyin mevcudiyetini gerektirmez” (s. 120).

²³ Bilâkis Eşarî şöyle demiştir: “Kur’an kelâmullah olup mahlûk değildir. Ona mahlûk diyen kâfir olur. Kur’an’dan herhangi bir şeyin mahlûk olduğunu söylemek de caiz olmaz. Zira Kur’an tamamıyla mahlûk değildir.” Allah’ın Hz. Musa ile konuştuğuna dair ayetten bahsederken de: “*et-teklîm, el-müşâfehe bi’l-keâm*” demiştir. Bu cümle onun “kelâm-ı nefsi” ve “harf ve sesi inkâr” görüşünden döndüğüne işaret eder. Zira *müşâfehe bi’l-keâm* ancak harf ve sesle olur. Eşarî ‘Kur’an’ı telaffuzum mahûktur” sözünü İbn Küllâb’dan nakledip bunu kabul etmemiştir (*el-İbâne*, Mısır 1977, s. 25, 72, 100-101; *Makâlât*, II, 258).

²⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 96.

²⁵ “Eşarî’nin prensibine göre, zati sıfat olan kelâmullahın gerçekten işitilmesi muhaldir” diyen Siczî, *İbâne*’inde Eşarî’nin şu izahını nakleder: “Hz. Musa’nın bilgisine ulaşan bir çeşit *ilim* ve *fehmden* olup, *semâ*’ ile hâsıl olduğu gibi bu ikisiyle de *ilim* hâsıl olduğu için *ilim* ve *fehmden* bazen *semâ*’ın yerine geçer. Belki de bu mana yakınlığından ötürü buna mecazi olarak *semâ*’ denmiştir. Sese muhalif olanın gerçekten işitilmesi ise, cari ırfta insanlar için mümkün olmaz” (İbn Teymiyye, *Der’ü teâruzı’l-akl ve’n-nakl*, II, 90).

²⁶ Şehristânî bunu Eşarî’den nakletmiştir (*el-Milel ve’n-nihal*, I, 96).

²⁷ Eşarî bunu İbn Küllâb’ın görüşü olarak zikreder (*Makâlât*, II, 257).

1. Kelamın harfler olması

Siczî altıncı faslın başlarında şöyle der: Bildiğim kadarıyla hiç kimse bu görüşü ilk nesillerden nakledemez, bir haber veya akıldan hareketle bunu itikad haline getiremez. Muhaliflerimizin bu konuda sarıldığı delillerin tamamı mecaz veya tali (batıl) yollardan kaynaklanır. Akıl ve sem' ikisi birlikte bizim görüşümüzü teyit eder. Kitap ve haber onu söyler. Örf de onun üzerinedir. İlim sahiplerine göre, hükümlerin hakikate değil de mecaza bağlanması caiz değildir. Kelama dair dini hükümlerin içindeki düşünceye değil harf ve ses olan nutka (konuşmaya) bağlandığını gördüğümüze göre, gerçek kelamın da harf ve ses olduğunu anlamışızdır (s. 146-147).

Münafıklar hakkında: “İçlerinden ‘söylediklerimizden ötürü Allah bize azap etse ya!’ derler” (Mücadele, 58/8) ve Hz. Yusuf hakkında: “Yusuf onu içinde gizleyip onlara izhar etmedi, ‘siz daha kötü bir konumdasınız’ dedi” (Yusuf, 12/77) ayetlerinin muhalifler tarafından delil olarak kullanılmasını kabul etmeyen Siczî onlara şöyle itiraz eder: Biz Arapların ve diğer milletlerin *kultü fi nefsi* (içimden dedim), *haddestü nefsi* (içimden konuştum) denmesini caiz gördüklerini inkâr etmiyoruz. Ama şunu söylüyoruz: Bu kullanım müsamaha ve genişlik olup gerçek kelam değildir. Zira konun başında hükümlerin içindeki düşünceye değil, harfler olan kelama bağlı olduğunu zikretmiştik. “İçteki söz” mecazdır, buna söz denmesi, ancak ikinci durumda söz olacağından ötürüdür. Araplar bir şeye yakın olana veya sebebine de o şeyin adını verirler. Dile getirmeksizin içinden bir düşünce geçiren kişi bütün insanlara göre susandır. İçinden bir düşünce geçirmek ile susmak arasında bir üstünlükten bahsedilemez. Aralarında üstünlükten bahsedilecek olan, ancak harfler ve seslerle konuşmak ile bunu konuşmamaktır (s. 148-150).

Hz. Peygamber’in: “Ümmetimin aklından geçirdiklerine onları konuşmadıkça veya yapmadıkça Allah benim için müsamaha etmiştir”²⁸ sözü, ümmetin kabulü karşılığında ve kendisine birçok hükmü bağladığı meşhur sahih bir hadistir. Görüldüğü gibi Rasûlullah “akıldan geçenleri” “gerçek kelam” olandan ayırarak “onları konuşmadıkça” demiş, böylece bir şeyi aklından geçirenin bu durumda iken onu konuşucu olmadığını, bundan dolayı da sorumlu olmayacağını açıklamıştır (s. 151).

Birisi: “Bu fasılda zikrettiğin şeylerin çoğu *şâhide* (insana, varlığa) tealluk eden hususlardır. Hâlbuki Allah *müşâhedâtın* hilafıdır. Bu yüzden kelamının harf ve ses olmaması gerekir. Ancak kelimullahın harf ve ses olduğuna dair Kitap’tan bir nas veya ümmetin icmaı yahut mütevatir bir haber varsa hariç” derse;

Ona şu cevap verilir: “Bilinmesi gereken şudur ki, Allah kendisini Araplar nezdinde bilinen (ma’kûl) bir sıfatla tavsif ettiğinde, bu sığata dair hitap onların arasında bilinen bir şeyle kendilerine geldiğinde ve Allah bu sıfatın onların bildiğinin hilafına olduğunu açıklamadığında, Hz. Peygamber de onun manasını zahirin hilafına açıklamadığında, işte o sıfat Arapların bildiği ve anladığı şekilde biliniyor anlaşılır (s. 152).

Bilindiği gibi, duymak duyulanları “olduğu gibi”, görmek de görülenleri “olduğu gibi” idrak etmektir. Allah’ın duyması ve görmesinin tarifi böyle olduğu gibi, *muhdesin* duyması ve görmesinin tarifi de böyledir. Bununla birlikte, O’nun ilmi gibi bir ilim, duyması ve görmesi gibi bir duyma ve görme yoktur. Zira ilmi zatının gereği ezeli bir sıfat olup onda *seh*v (yanılma, gaflet) olmaz. Onun için bilmemek ve unutmak da caiz olmaz. *Muhdesin* ilmi ise, araz olup sonradan kazanılır. Bazen mevcut olur, bazen yok olur. Duymak ve görmek de böyledir. Bu ikisi Allah’ta göz ve kulak organlarıyla değildir. *Muhdeste* ise bu iki organlardır. İşte bu durum kelimullahın harf ve ses olmasını gerektirir. *Muhdesin* kelamı da böyledir. Şu var ki, kelimullah mucizdir, sonu yoktur, ezeldir. *Muhdesin* kelamı ise muciz değildir, sonludur, araz olup bir zaman yoktu, bir vakit yine yok olacaktır. Ayrıca kelimullah bir araç, bir alet ve bir organla değildir. *Muhdesin* kelamı ise, olağan durumda mutlaka bunlarla olur (s. 153).

²⁸ Buhârî, “İtk”, 6; “Eymân”, 15; “Talâk”, 11; Müslim, “İman”, 201, 202.

Bu anlattıklarımız kesin delil olduğunu iddia ettikleri akıl yöntemi açısından. Bizim yöntemimize gelince Allah kelamının ne olduğunu Kitabı'nda açıklamıştır. Rasûlü de bunu açıklamıştır. İlk nesil ve selef-i salih de onu kabul etmiş ve ona iman etmişlerdir. Allah şöyle buyurur: “Kelamullahı işitmesi için ona sığınma hakkı ver” (Tevbe, 9/6); “Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun” “Ondan kolayınıza geleni okuyun” (Müzzemmil, 73/20). O sığınan kişi mutlaka harfleri ve sesleri olan kelamı işitmiştir. Okuyan da elbette yine böyle bir kelamı okumuştur (s. 154).

Allah bu mufassal Arapça Kur'an'a kelimullah ismini verince, O'nun kelamının harfler olduğu bilinmiş olur. Nasıl böyle bilinmesin ki, O birçok surenin başındaki mukatta' harflerin zikriyle bunu teyit etmiştir. Bu harflerin Kur'an'dan olmadığını iddia eden kâfir olur. Onların Kur'an'dan olduğunu iddia edip de, 'Kur'an kelimullah değil' diyen de kâfir olur (s. 154).

Bunların kendisinde harfler bulunmayan kelimadan bir ibare olduğunu iddia edene şöyle denir: Bu cahillik ve aptallıktır. Zira iddia ettiğin kelamı senden başka bilen yok. Onun ne olduğunu senden başkası bilmiyor. Aslında sen de onu bilmiyorsun, bu konuda sadece debelenip duruyorsun. Peygamber: “Kim *kul hüve'llâhü ehad* okursa ...”²⁹, “Kim ayete'l-kürsîyi okursa ...”³⁰, “Kim Kur'an'dan bir harf okursa ...”³¹ buyurmuştur. Böylece Kur'an'ın sureler, ayetler ve harfler olduğunu açıklamıştır (s. 155).

2. Kelamın sesler olması

Sesler konusuna gelince,sesin ancak iki oylum arasındaki havadan çıktığını, bu yüzden Allah'ın zatında bulunmasının caiz olmadığını iddia ettiler. Bu söyledikleri birkaç yönden batıldır. Bilmez misin ki, Hz. Peygamber taşların kendisine selam verdiğini söylemiştir.³² Elindeki çakıl taşlarının³³, önündeki yemeğin³⁴ tespih ettiklerini, üzerinde hutbe irad etmeyi bıraktığı kütüğün inlemesini bilmiştir.³⁵ Oysa bunların hiçbirinde iki oylum arasındaki hançereden çıkan hava söz konusu değildir. Ayrıca Eşarî, “göklerin ve yerin 'itaat ediciler olarak geldik” (Fussilet, 41/11) demelerinin mecaz değil, hakikat olduğunu ikrar etmiştir.³⁶ (s. 158-159).

Allah'ın sert taşı olduğu şekilde konuşturmaya kadir olduğunda akıl sahipleri arasında hilaf yoktur. Eşarî: “Ona can (hayat) verdikten sonra” demektedir.³⁷ Bu söylediğinde bütün âlimler ona muhaliftir. Allah sert taşı olduğu şekilde konuşturmaya kadir olmakla vasıflanınca, sesin ancak iki oylum arasındaki havadan çıkmakla var olabileceğini iddia edenin sözü batıl (geçersiz) olur (s. 160).

Her şeyden önce, bütün itikadi konularda dayanağımızın sem'a olduğunun bilinmesi gerekir. Sem' bir şey getirdiğinde onu kabul ederiz, herhangi bir muhalifin iddia ettiği şüpheye itibar etmeyiz. Allah, peygamberleri, büyük imamlar, onlardan sonra gelen âlimler tarafından sesin zikrine dair *sem'* varit olmuştur: Allah Hz. Musa'ya “vahyedileni dinle” (Tâhâ, 20/ 13) buyurur. Onunla perde arkasından konuşuyordu, aralarında bir tercüman yoktu. İnsanın gerçek duyması ancak sesle olur. İnsan bünyesinde olan bir varlığın ses olmaksızın duymasının aklen caiz olacağını kim iddia ederse bunun için delile ihtiyaç vardır (s. 161).

Şu ayetler de ses için delildir: “Hani Rabbin Musa'ya nida etmişti” (Şuarâ', 26/10); “Musa'nın kissası sana geldi mi? Hani Rabbi mukaddes vadi Tuva'da ona nida etmişti” (Nâziât,

²⁹ Tirmizî, “Sevâb(Fezâil)ü'l-Kur'an”, 10, 11.

³⁰ Tirmizî, “Sevâb(Fezâil)ü'l-Kur'an”, 2; Dârimî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 14.

³¹ Tirmizî, “Sevâb(Fezâil)ü'l-Kur'an”, 16.

³² Müslim, “Fezâil”, 2; Tirmizî, “Menâkıb”, 5; Dârimî, “Mukaddime”, 4.

³³ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, Beyrut, 1402, V, 179; VIII, 299.

³⁴ Buhârî, “Menâkıb”, 25; Dârimî, “Mukaddime”, 5.

³⁵ Buhârî, “Menâkıb”, 25; Tirmizî, “Cuma”, 10; “Menâkıb”, 6; Nesâî, “Cuma”, 17; İbn Mâce, “İkamet”, 199; Dârimî, “Mukaddime”, 6; “Salât”, 202.

³⁶ Eşarî, *el-İbâne*, s. 79; a.mlf., *Lüma'*, Kahire, ts., s. 36.

³⁷ Abdülkâdir el-Bağdâdî bunu Eşarî'ye nispet etmiş (*Usûlü'd-dîn*, Beyrut, 1400, s. 29). Oysa Eşarî'nin *el-İbâne*'sinde (s. 79) bunun aksi söz konusudur.

79/16); “Ona gelince, mübarek yerdeki bereketli vadinin kenarındaki ağaçtan “Ey Musa! Ben âlemlerin Rabbi olan Allah’ım” diye nida edildi” (Kasas, 28/30). Arapça’da nidanın sadece tek anlamı olup o da sestir. Allah’ın nidasının ses olmadığına dair ne Allah’tan, ne de Rasûlü’nden bir bilgi gelmiştir. Allah’ın Musa ile vasıtasız konuştuğu hususunda da aramızda ihtilaf yoktur (s. 165-166).

Ahmed b. Hanbel Abdullah b. Mesûd’un şu sözünü nakleder: “Allah vahiyle konuştuğunda, sema ehli sesini duyarak hemen secdeye kapanırdı.” Abdullah (ö. 290/903) *er-Red ale’l-cehmiyye* adlı kitabında bu metni babası Ahmed b. Hanbel’den aktarır.³⁸ Seneddeki ravilerin hepsi makbul imamlardır. *İbâne*’de burada zikrettiklerimizin dışında ses konusunda birkaç hadis zikretmiştik (s. 166).

Sesin tanımı: “Duyulması gerçekleşen her şey”dir. Duyulması gerçekleşen her şey sestir. Duyulması asla mümkün olmayan her şey de ses değildir. Bu tanımın doğruluğu, *muttarid*, *münakis* olmasıdır ki, başkasının içine girmesine manidir. Hasımlarımızın sesi “iki oylum arasındaki hançereden çıkan hava” şeklindeki tanımları doğru değildir. Zira yukarıda açıkladığımız gibi onların iddia ettiklerinin hilafına da ses bulunmaktadır (s. 167).

“Kelamda ses ve harf sabit olduğunda, bu ikisi sayı gerektirir, hâlbuki Allah her yönden tektir” derlerse³⁹ onlara şöyle denir: Size defalarca açıkladık ki, hak ehlinin bu konulardaki itimadı sem’adır. Sem’ de Kur’an’ın sayılı olduğu şekilde varit olmuştur (o, sayılı sureler, ayetler ve harflerden oluşur). Müslümanlar Kur’an’ın mecazen değil, hakikaten Allah kelamı olduğunu kabul etmişlerdir. Öte yandan Allah’ın kelamı sıfattır. Eşarî Allah’ın sıfatlarını on yedi sıfat olarak saymış ve bazılarının sadece sem ile bilinebileceğini açıklamıştır.⁴⁰ Allah’ın sayılı sıfatlarla tavsifi caiz olunca, harflere sayı girmesinden ötürü bize hiçbir şey gerekmez (s. 167).

Derlerse ki: “Onlara (harf ve sese) teakup (peşi-peşinelik) girer. Öncekinden sonraya kalan her şey de *muhdestir*.”⁴¹ Buna şu cevap verilir: “Teakubun girmesi ancak organla konuşan şeylerde teayyün eder. Organ da bir şeyi ifadan aciz kalır. Ancak başkasından ferağdan sonra aciz kalmaz. Organsız konuşanın konuşmasında ise teakup taayyün etmez. Âlimler kıyamet gününde Allah’ın insanlar arasındaki hesabı aynı anda göreceğinde ittifak etmiştir.⁴² Onlardan her birine aynı anda hitap edecek olan yalnızca O’dur. İşte bu teakubun hilafıdır (tersidir). Ayrıca teakup sabit olsa bile bu bize zarar vermez. Zira Hz. Peygamber Safâ kapısına çıkınca: “Allah’ın başladığı ile başlayalım” buyurup⁴³ şu ayeti okumuştur: “Safâ ve Merve Allah’ın şeâirindedir” (Bakara, 2/158). Allah’ın Safâ’nın zikri ile başladığını açıklamıştır. Bilindiği gibi Kur’an’ın tamamı Müslümanların icmaı ile kelimullahıdır. Doğruya tevfiik edilenler için bu kadar bilgi yeterli olacaktır (s. 168).

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel şöyle der: “Babama ‘Bazı gruplar Allah’ın sesle konuşmadığını iddia ediyorlar’ dedim. Bunun üzerine babam: ‘Tabii ki Allah sesle konuşur. Bunu ancak şu Ceymiyye inkâr ediyor. Onlar ancak *ta’til* üzerinde dönüp duruyorlar” dedi.⁴⁴ Ahmed b. Hanbel yukarıda geçen İbn Mesûd’un sözünü delil getirmiştir (s. 169).

Hasımlarımızın: “Hiç kimse Kur’an’ın, kelimullahın harf ve ses olduğunu söylememiştir” şeklindeki sözü yalan veiftiradır. Bilâkis selefin tamamı bunu söylemişlerdir.

³⁸ Abdullah’ın bu isimde bir kitabı yok. Herhalde *Sünne*’si kastedilmiş, zira rivayet onun 62. sayfasında geçmekte olup devamı da vardır. Yine bk. Buhârî, “Tevhîd”, 32 (talik olarak lafız biraz farklı); Ebû Davud, “Sünne”, 20 (merfû olarak lafız biraz farklı); İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-tevhîd*, Riyad, 1994, I, 349-354.

³⁹ Bâkîllânî’nin bu hususta söyledikleri için bk. *el-İnsâf*, Kahire, 1382, s. 103. O, “De ki: Rabbimin kelimeleri için bütün denizler mürekkep olsa, yine de onlar tükenir ama Rabbimin kelimeleri tükenmezdi. Bir o kadarını daha eklemek bile” (Kehf, 18/109) ayetini delil gösterir.

⁴⁰ Eşarî, *el-İbâne*, s. 21 vd.; a.mlf., *Makâlât*, I, 345 vd.

⁴¹ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 99.

⁴² İbn Teymiyye, *Der’ü teâruzi’l-akl ve’n-nakl*, IV, 129-130.

⁴³ Muvatta’, “Hac”, 126; Müslim, “Hac”, 147; Ebû Davud, “Menâsik”, 56; Tirmizî, “Hac”, 38.

⁴⁴ Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, Mekke, 1349, s. 62.

Bu konudaki *müşned* rivayetleri ve sahabe sözlerini zikrettiğimizde -sahabe arasında hiçbir muhalefet olmamıştır- adeta icma gibi olur.

Dikkate alınan ve bidatle tanınmayanlardan sesin zikrinden dolayı rahatsız olan hiç kimse bilmiyorum. Sadece (Yusuf b. Yahya) el-Büvaytî (ö. 231/846) var ki, tabi ondan nakil sahihse. Zira Mısırlılar nezdinde onun yazdığı iddia edilen bir risale olup onda şu cümle varmış: “Kelamullahın harf ve ses olduğunu söylemediğim gibi, onun harf ve ses olmadığını da söylemem.”⁴⁵ Bu cümlenin Büvaytî’den nakli sahihse, bu sözde şu bildirimimizden fazla bir husus yoktur: O bu meseleyi iyice tetkik etmemiş ve bu konuda doğru görüşe vakıf olamamıştır. Büvaytî dışında harf ve sesi inkâr edenler ise, ya bidati aşikâr bidatçiler yahut bidatle itham edilip görüşleri terkedilenlerdir. (s. 169).

Uyulacak hak imamların özellikleri

Hak imamları: Rablerin Kitabı’na tabi olan, Peygamberlerinin sünnetinin peşinden giden ve kendilerine uyulması emrolunan seleflerinden nakledilen bilgilere yapışanlardır (s. 206). Dalalet önderlerine gelince, onlar müşrikler, Rablık iddiasında bulunanlar ve münafıklardır. Ayrıca İslâm’da bir bidat ortaya çıkaran, hadislerin hilafına bir yol tesis eden, itikada dair hususlarda akliyata müracaat eden, hocalarının seleften gelen bilgilere uyduğu bilinmeyen, sünneti ehlinden almayan veya alsa da sonra onlara muhalefet eden herkes dalalet imamı sayılır (s. 216).

Hak imamların ilim, müktesebat, öne geçmek ile başkalarına imam oldukları ilimleri şunlardır: Kur’an ilimleri, Hadis ilimleri ve Fıkıh ilmi. İşte birisi (a) bu ilimlerde ilerleyip (b) bunları yine onlarda öne geçtiği bilinen âlimlerden öğrenirse ve (c) selef tabi olup bidatlerden uzak durursa, o kişinin imamlığına hükmedilir, o ilim alınmayı, müracaat edilmeyi ve itimat edilmeyi hak eder (s. 207).

Kimin doğru yola yapıştığı ve zikrettiğimiz ilimlerde öne geçtiği bilirse, o kendisine uyulacak bir imamdır. Kim de, yoldan sapıp bidat ve kelam ehline yanaşır ve hadisten ve ehlinden uzaklaşırsa, terk edilmeyi hak eder, isterse bu ilimlerde önde gelen birisi olsun (s. 216).

Esere (hadislere) tabi olanın öne geçirilmesi ve saygı gösterilmesi gerekir. İsterse yaşı küçük olsun, soylubiri olmasın. Esere muhalif olandan ise, uzak durmak gerekir, isterse yaşı büyük, şerefli biri olsun. Ehl-i ilmin çoğunun kendileriyle ibtilaya maruz kaldığı grup Mutezile olup bunlar eserin ve ehlinin düşmanlarıdır (s. 220). Ehl-i sünnet bunlardan sonra kendilerinin ittiba ehlinden olduğunu iddia eden bir grupla da ibtilaya uğradı. Onların zararı Mutezile ve diğerlerinin zararından daha fazladır. Onlar da: Ebû Muhammed b. Küllâb, Ebü’l-Abbâs el-Kalânîsî ve Ebü’l-Hasen el-Eşarî’dir (s. 222).

Kitabın son faslında Siczî’nin yaptığı tavsiyeler

Kurtuluş isteyen her Müslümanın önüne gelen herkese güvenmemesi, her kitaba itimat etmemesi ve kendisine muvafakat izhar edene hemen yularını teslim etmemesi gerekir (s. 231).

Ehvâdan (dine aykırı görüşler) selameti arzu edenin, işittiği ve gördüğü her şeyde ölçüsü Kitap ve hadisler olsun. Eğer bu iki kaynağı iyi bilirse, bilgiyi/görüşü onlara arz eder. Uyması da selef âlimlerine olsun. Doğruluğuna dair muhkem bir ayet veya sabit bir sünnet yahut sahih tarikten gelen bir sahabi kavli talep etmedikçe hiç kimseden herhangi bir görüş kabul etmesin (s. 233).

Konuşanın amacı/niyeti sünnete ittiba ve sünneti kabul olsun, hasımlara galebe çalmak olmasın. Bu durumda onlara karşı kendisine yardım edilir. Galebe çalmak istediğinde ise, kendisi mağlup olabilir. Siczî muhatapla tartışmama hususunda, ‘İmam Malik ve Ahmed b.

⁴⁵ Büvaytî’nin bu risalesinden bahseden ve ilgili sözünün geçtiği bir kaynak bulunamamıştır.

Hanbel'in öğrencilerine muhataba sünneti bildirmeyi, ama onunla asla tartışmamayı tavsiye ettikleri bilgisini' nakleder⁴⁶ (s. 235).

Sorumlu ve tartışmacıher Müslüman başkasını tenkit edeceği hususlara düşmekten uzak dursun. Emredildiği gibi sünnete ittibaya ve bidatlerden kaçınmaya gayret etsin. Bilsin ki, şayet Allah işi insanlara havale etmeyi ve bu hususta onların reyleriyle içtihat etmelerini emredecek olsaydı, elbette bunu yapardı. Ama O, bunu yapmayı kendisi onlara (bazı şeyleri) emretti, (bazı şeyleri) yasakladı. Sonra da emredildikleri şeyleri yapma ve nehyedildikleri şeylerden kaçınma hususunda onların çaba sarf etmelerini gerekli kıldı(s. 237).

Sonuç

Hicri ikinci asırdan itibaren tartışılan konulardan biri olan kalamullahın mahiyetine dair muhaddislerin günümüze ulaşan eserlerinden biri olan *Risale*, konuyla ilgili ayetleri, hadisleri ve seleften nakledilen bilgileri barındırır. Onda muhaliflerin görüşlerini delillerle çürütmeye, onların akla ve nakle ters düşüğünü ortaya koymaya gayret edilir. O görüşlerin neticede Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini kabule ve Mutezileye muvafakat etmeye sebep olacağı izah edilir. Siczî'nin koyduğu ölçü şudur: Eşarî, İbn Küllâb, Kalânisî, Cübbâî gibilerden gelen bilgiler, Hz. Peygamber'den gelen hadislere arz edilerek onlara muvafık ve onlardan çıkarılmış olanları kabul edilmeli, muhalif olanları ise atılmalıdır.

Siczî Eşarî'nin kitaplarından çok alıntı yaptığı halde onlardan hiçbirinin adını anmaz. *Risale*'yi neşreden o alıntıları Eşarî'nin günümüze gelen eserlerinde bulamamış, bir kısmının Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i gibi kaynaklarda Eşarî'ye nispet edildiğini tespit etmiştir. Günümüze ulaşan *Makâlât ve el-İbâne*'de ise, genellikle Siczî'nin yaptığı nakillerin tersi söz konusu olup Eşarî'nin görüşleri Ehl-i sünnete muvafıktır. Bu yüzden kanaatimce Eşarî'nin selef mezhebine geçmesinden önce telif edip de günümüze ulaşmayan eserlerinin tespit edilerek muhtevalarına ulaşma büyük önem arz etmektedir.

Eşarî'yi öven ve destekleyen sünnete ittibâ ile maruf âlimlerin hepsi, ya ehl-i sünnet ve ehl-i hadise muvafakatinden veya sünnete-hadise muhalif olanlara karşı çıkıp onların delillerinin tenakuzunu açıklamasından yahut her iki gerekçeden ötürü sevmekte ve övmektedir. Onu tenkit eden âlimler ise, ancak sünnete muhalefeti nispetinde tenkit etmektedir.

Döneminde önemli bir muhaddis olmasına rağmen Siczî'nin bu eserde hadisçilik kimliğini ön plana çıkardığını söylemek zordur. "Kelamın harf ve ses olması" konusunun işlendiği altıncı fasılda sadece on civarında rivayete yer vermiş, ama üzerlerinde herhangi bir inceleme yapmamıştır. Ayrıca zikrettiği hadislerden birkaçının da zayıf olduğu görülmektedir. Kitabın diğer fasıllarında ise, neredeyse hiç hadis kullanılmamış, meseleler ağırlıklı olarak kalamcılarının yöntemiyle ele alınıp işlenmiştir. Bu yüzden kanaatimce *Risâle*'nin Kelam alanı uzmanları tarafından değerlendirilmesi iyi olacaktır.

Sonuç olarak, *el-İbâne* adlı hacimli eserinin muhtasarı olan bu *Risale*, halku'l-Kur'an meselesini müstakil olarak ele alıp inceleyen önemli ve ilk kaynaklar arasında sayılabilir. Siczî, bu eserinde selef görüşünün delillerini ortaya koyup desteklemeye, muhalif görüşlerin delillerini ise çürütüp reddetmeye çalışmıştır. İbn Teymiyye bu eserin konusundaki önemini anlayan âlimlerin başında gelir. Zira ondan istifade edip kitaplarında çokça alıntılar yapmıştır. Bu durum *Risâle*'nin ilmi konumuna ve değerine bir işaret sayılabilir.

⁴⁶ Bk. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî*, Sudi Arabistan, 1994, II, 935; İbn Ebî Ya'la, *Tabakâtü'l-hanâbile*, I, 236.

EŞ'ARÎ KELAMINDA CÜVEYNÎ'DEN URMEVÎ'YE METODOLOJİK DÖNÜŞÜM

Doç. Dr. Hasan AKKANAT* - Dr. Öğr. Ü. Hakan ÇOŞAR**

Giriş

Eş'arî düşüncede bilginin anlamı, elde edilmesi ve bilginin kaynakları gibi epistemoloji ağırlıklı metodik tartışmaların izlerini el-Eş'arî'nin eserlerine kadar sürmek mümkün görünmekle birlikte, felsefî mantığın güçlü altyapısıyla karşılaşılması sonrasında krizin ciddi boyutlarını ve alınan önlemlerle yapılan köklü değişimleri Cüveynî, Gazâlî, FahreddînRâzî ve Urmevî'nin eserlerinde bulabiliriz. Eş'arî düşüncenin metodolojik tartışmalarında her birisini ayrı çerçevelerde değerlendirebileceğimiz yukarıdaki düşünürler topluluğunu yine de kelama sağlam bir yönetsel altyapı kazandırma çabası ve felsefî metafizik karşıtlığı çerçevesinde ortak noktalarda buluşturabiliriz. İlk Cüveynî, sonrasında Gazâlî, Râzî ve Urmevî'nin yönetsel çabalarını problematik çizgide incelemek, bildirimizin sınırlarını oluşturacaktır.

1. Eş'arî Kelâmında Yöntemler ve Problemleri

Eş'arî düşüncenin yöntembilimsel tartışmaları ve yeni yöntem arayışları aslında felsefî mantığın İslam düşüncesindeki gelişimiyle paralellik arz eder. İslam dünyasındaki nazarî tartışmaların seyri İbn Sînâ ile birlikte yeni bir dönemece girmiştir. Onun *Şifâ*'daki dokuz ciltlik mantık külliyatı ve yine *Necât*, *İşârat*, *Uyûnu'l-Hikme*, *Dânişnâme* gibi eserlerinin mantık bölümleri, kendisinden sonra gelen düşünürleri yöntem üzerinde tekrar düşünmeye yöneltmiştir.

El-Burhân adlı eserinin "Mukaddime"sinde Cüveynî, kendisinden önceki düşünürlerin kullandıkları dört aklî delillendirmeyi masaya yatırır:

Birincisi, bir mesele hakkındaki 'mevcut alternatifleri belirleme ve eleme'dir (*sebr ve taksim*). Taksim, söz konusu mesele hakkındaki alternatifleri saptama, sebr de onları onlardan doğru olanını bulana dek diğerlerini tek tek elemektir: Alemin ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğu noktasında ortaya çıkan alternatiflerden birisi elendiğinde diğerinin doğruluğu ortaya çıkar. Cüveynî bu yöntemin doğru bilgiyi verebileceğini ama önceki kelamcıların bu delilin hakkını vermekten aciz kaldıklarını belirtir. Dolayısıyla Cüveynî şartları yerine getirildiği takdirde bu delilin doğru sonuç verdiğini düşünür.

İkincisi, 'ittifak edilen bir konudan ihtilaf edilene getirilen delillendirme'dir. Mesela hareketin araz olduğu ittifak edilen bir konu iken, rengin araz olup olmadığı tartışmalıdır. Hareket cevherde ortaya çıkar; renk de cevherde ortaya çıkar. O halde renk de bir arazdır. Cüveynî açısından bu delil doğru bilgiye ulaştırabilecek bir yapıda değildir.

Üçüncüsü, 'düz burhân'dır. Bu tür burhanda birbiriyle ilişkili görünen öncüllerden bir sonuca ulaşılır. Mesela 'cevherler arazlardan ayrı kalmaz, o halde cevherler –arazlara bağlı oldukları için– arazlardan önce de gelemez' şeklinde bir öncül ve ondan çıkan sonuç vardır. Bu da Cüveynî'ye göre delil olma vasfına sahip değildir.

Dördüncüsü, 'gâibin şâhide istidlali', yani görünmeyen hakkında görünenden delil getirme yöntemidir. Özellikle Tanrı'nın zatı veya sıfatları ve yine ahiret hakkında görünen âlemdeki olgu veya olaylardan delil getirmektir. Mesela içinde yaşadığımız dünyada âlim olmanın nedeni/illeti bilgiye sahip olmaktır. Tanrı âlim olduğuna göre O da bilgiye sahiptir. Zikredilen bu son delilin de Cüveynî açısından hiçbir dayanağı yoktur.¹

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi

** Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslam Araştırmaları Dergisi*19, İstanbul: İsam 2008, s. 4-5; Ömer Türker, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (editörler: Türker, Ö./Demir, O.), İstanbul: İsam Yayınları 2013, s.23.

Cüveynî'nin el-Eş'arî, Bâkılânî ve Mu'tezilî düşünürlerinin kullandıkları bu yöntemlerden yalnızca 'sebr ve taksim'e imkân tanınması, kendisine kadar gelen kelam düşüncesinin yöntemsel seyrini değiştirecektir. Bu süreçte en önemli destek Gazâlî ve Râzî'den gelecektir.

Gazâlî'nin yöntem noktasında uzunca bocalama dönemi yaşadığını söyleyebiliriz. Bunun nedeni felsefenin konularının sorunlu ama yöntem açısından oldukça yetkin olması; buna karşın kelamın bütün konularının doğru ama yönteminin oldukça yetersiz olmasıdır. Onun temel gayesi, felsefî tartışmalardan ayırıştırılmış bir mantığı kelamın konularına tatbik etmektir. Eş'arî akidesinin bir el kitabı olarak tasnif ettiği *el-İktisâd*'ın giriş cümlelerinde Gazâlî bu eserdeki akideleri kelamda kullanılan üç yöntem üzerine inşa ettiğini belirtir: *Birincisi*, Cüveynî'nin kabul ettiği sebr ve taksimdir. *İkincisi*, Cüveynî'nin reddettiği, en az iki öncülünden bir sonuç çıkarmaya dayalı delillendirme olan düz burhandır. Yine de o, düz burhanı felsefî burhana yaklaştırır. *Üçüncüsü*, karşıt görüşü elemek için muhale irca yönteminin uygulandığı kıyastır.² Bu yöntem, yapılan tartışmalarda karşıt görüşü savunanları zora sokmak ve susturmak için kullanılır. Gazâlî bu üçüncü tekniğe *el-İktisâd*'da özellikle Mu'tezilî kelimcilerin ve filozofların görüşlerini reddetmek üzere sık sık başvurur.

Gazâlîel-Munkız'ın giriş sayfalarında delil için “[akıl tarafından] makbul-güvenilir görülen aklî zorunlu ilk bilgiler” dışında alabileceğiz başka bir öncül bulamadığını belirtir. Zorunlu aklî bilgiler ise *Mi 'yâru 'l- 'İlm*'de “salt aklî olan doğrudan öncüller”e (*el-evveliyâtu 'l-akliyyetu 'l-mahza*) karşılık gelir.³ Bunlar mesela ‘iki birden büyüktür’, ‘aynı önerme aynı anda olumlu ya da olumsuz olmaz’ gibi çıkarımların en temelinde yer alan öncüller ve ilkelerdir. Ayrıca *İhyâ*'da bilimlerin şer'î ve aklî olarak, aklî olanları da kendi içinde zorunlu ve kazanılmış olarak ikiye ayırdıktan sonra Gazâlî, aklî olan zorunlu bilgilerin, *Mi 'yar*'da da ifade ettiği gibi, kişide çocukluk döneminden beridir bulunan, nerede ve ne zaman ortaya çıktığını bilmediği, ‘tek kişi aynı anda iki yerde bulunmaz’, ‘aynı şey hem var hem de yok olmaz’ gibi özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerini dile getiren ilk öncüller olduğunu söyler.⁴ Mütেকaddimün kelam metodolojisinde bulunmayıp Gazâlî'nin incelemeye aldığı bu ilkeler, aslında Aristoteles'in *Metafizik* ile *İkinci Analitikler* kitabında ve sonrasında *Fârâbî* ve *İbnSînâ*'nın çeşitli eserlerinde burhânın altyapısını oluşturan temel öncüllerdir.

Böyle bir iddia belki de Gazâlî açısından kabul edilebilir bir husus değildir. Nitekim Gazâlîci metodolojinin felsefî mantığa evrilen ikinci aşaması, *el-Munkız*'ın “Felsefenin Bölümleri” adlı kısmında mantık ile kelâmî yöntemin yalnızca dil bakımından farklı olduğu görüşüyle ortaya çıkar. Ona göre nazar bahislerinde kelimciler mantığa ait konuları zaten incelemişlerdir ve bu konular çerçevesinde kelimciler ile filozoflar arasındaki fark, öz bakımından değil, ifade ve ıstılah bakımından, yani bilim dili açısından olup, yapılması gereken ilk iş mantığın kelâmî formda ifade edilmesi olmalıdır.

Yöntem hususunda mantığa evrildiği üçüncü aşamasında Gazâlî *el-Mustasfâ*'nın mantıksal yöntemini açıkladığı “Mantık Hakkında Mukaddime”sinde, bu mukaddimenin yalnızca fıkıh usulüne has değil, bütün bilimler için bir mukaddime olduğunu, onu tam olarak bilmeyenin bilgisine kesinlikle güvenilemeyeceğini söyler.⁵ Esasında Gazâlî mantığı bir yandan metafiziksel karakterinden soyutladığı öte yandan da miras aldığı istidlal yöntemlerindeki eksiklikleri mantıkî kıyasla giderdiği ve ikisini uyumlu bir hale getirdiği için bu ifadeyi söylemiş olsa da artık mantık onun yöntem konusundaki son aşamasını oluşturan *el-*

²Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi 'l-İ'tikâd*, (tahkik ve çeviri: Çubukcu, İ. A./ Atay, H.), Ankara: Nur Matbaası 1962, s.15-17.

³Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mi 'yâru 'l- 'İlm*, (metin ve çeviri: Durusoy, A./Acak H.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2013, s. 253.

⁴Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi 'd-Dîn*, Mektebeti ve Matba'ati Kiryat Futra, Semarang/Indonesia 1952, c. I, s. 33.

⁵Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi 'l-Usûl*, (neşir: Nâcî es-Suveyd), Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye 2009, c. I, s.20.

Mustaşfâ'da hem isim olarak yerini almıştır hem de bütün bilimlerin biricik yöntemi konumuna yükseltilmiştir. Kelamî düşünce açısından bu değişim, kelamcılarının mantık karşıtı söylemleri açısından bakıldığında, Cüveynî'den sonraki ikinci ama önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır.

Erken dönem kelam eserlerinden biri olan *Nihâyetü'l-'Ukûl*'un başında Râzî, bu eseri ilzam merkezli cedeli bir yöntemle değil, kesin burhân ve hakikate ulaştırın delillerle yazdığını belirttikten sonra önceki kelamcılarının delillendirme yöntemleriyle ilgili dört sorununa eğilir: *Birincisi*, 'hakkında delil olmayan şeyin varlığının reddedilmesi gerekir' anlamındaki 'delilin butlanından medlülün butlanı gerekir' yargısıdır; yani hakkında delil getirilemeyen şey yoktur ya da doğru değildir. Yirminci yüzyıl pozitivistlerinin de kullandığı bu delil, Râzî açısından oldukça zayıftır; çünkü ilgili şeyin bizatihi var olup olmadığı ayrı bir meseledir, onu gösterebilecek bir delilin var olup olmadığı ayrı bir şeydir. Mesela baş ağrısı herkes için doğrudan bir bilgidir ama kanıtlanamaz; kanıtlanamıyor olması onun yok olduğu anlamına gelmez. *İkincisi*, gâibin şahide kıyasıdır. Bu, duyularla algılanamayan şeyi algılanan şeylere, mesela ilâhî ilmi insanî ilme nispetle bilme çabasıdır. Râzî açısından bu delilin zayıflığı, iki taraf arasındaki illet birliğinin tespitinin zorluğudur. *Üçüncüsü*, ilzamdır. Gazâlî'nin sıkça kullandığı ilzam, rakibin kabul ettiği öncülde ya da öncüllerden onun hiç ummadığı, reddettiği ya da fikirlerine zıt bir netice çıkarmak ve rakibi bunu kabule zorlamaktır. Mesela görünen alemde sebep ile sonuç arasında zorunlu nedenselliğin bulunduğunu ileri süren bir tartışmacıya karşı ilkin zorunlu nedensellik öncül olarak alınır ve ardından bu öncülden hareketle Tanrı'nın iradesinin ortadan kalktığı sonucu ona kabul ettirilmeye çalışılır. Râzî açısından bu yöntem bir akıl ya da dil oyunudur. *Dördüncüsü*, aklî incelemelerde naklî delillerin kullanılması; yani kıyasın öncüllerinin naslardan alınarak bir sonuca ulaştırılmasıdır. Râzî naklî delillerin büyük bir kısmının delaletlerinin ve maksatlarının tam olarak saptanamaması nedeniyle ortaya çıkan sonuçların kesin bilgi ifade edemeyeceğine kanidir.⁶ Mesela Kur'an-ı Kerim'de geçen yaratma ayetleri ne alemin yoktan yaratıldığına delildir ne de onun ezeli olduğunu iptal etmektedir.

Felsefî kelam okuluna etkisi bakımından Râzî'nin incelemelerinde dikkat çeken asıl husus, onun sebr ve taksimi belirli bir yöntem olarak değil, bir çalışma, inceleme ve araştırma disiplini olarak aldığıdır. Belirli *bir yöntem olarak* kullanıldığında sebr ve taksim, bir mesele hakkında ileri sürülen görüşlerin ilkin iki şıkka indirilmesi ve sonrasında da bu iki şıktan birinin elenmesiyle diğerinin doğrulanması anlamına gelirken; *çalışma ve araştırma disiplini olarak* kullanıldığında ise bir mesele hakkında ileri sürülen bütün zıt ya da benzer görüşlerin ilkin (i) saptanması, (ii) dayandığı delillere göre tasnifi, (iii) delillerinin kesinliğine göre doğrulanması ya da elenmesi ve (iv) nihayet bu eleme sonunda elde yalnızca bir tane görüş kalıyorsa onun kabul edilmesi, (v) eğer birden fazla kalıyorsa onlardan en uygununun (*elyak*) tercih edilmesi, (vi) bir şekilde tercih edilemiyorsa çözümünü bulunana kadar ertelenmesi etkinliklerini içermektedir. Tercihle belirlenen en uygun şık bile yine de biricik hakikat demek değildir, çünkü o, araştırma ve inceleme sonunda varılan belirli bir kanaatle seçildiğinden diğer şıklara göre daha kesin değildir. Bu çoklu hakikat modeli, Râzî öncesi kelamda alışık olmadığımız ama Râzî ile birlikte felsefî kelam okulu düşünürleri olan Hünecî, Ebherî ve Urmevî'de çok sık rastladığımız bir durumdur. Diğer yandan Râzî'nin sebr ve taksimi bir çalışma ve araştırma disiplini olarak kullanması tahkik döneminin kapılarını da aralamıştır. Râzî'nin az önce zikrettiğimiz sebr ve taksim anlayışının üçüncü aşamasında, yani farklı görüşlerin dayandıkları delillerin kesinliğine göre doğrulanması ya da elenmesi aşamasında kendini gösteren tahkik, bir görüş ya da meselenin yalnızca delil ile doğrulanması ya da yanlışlanması anlamına gelir. Hem kelamda hem de felsefede fikirlerin doğruluk değerinin ikame edildikleri delillerin kesinliğiyle ölçülmesi, felsefenin daha önceki dönemlerde reddedilen birtakım hakikatlerine de doğruluk payının verilmesi neticesini doğurmuş ve Râzî ile birlikte daha önce geri plana atılan felsefî

⁶Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl fî Dirâyeti'l-'Usûl*, (tahkik: Fûde, S.A.), Beyrut:Dâru'z-Zehâir 2015, ss. 124-153.

araştırmaların meşruiyeti de sağlanmıştır. Râzî, filozofların görüşlerini bütünüyle onaylamazken, Gâzâlî ve Şehristânî gibi onlara bütünüyle de karşı çıkmamış; cedeli teknikleri kullanmadığı gibi filozofların neredeyse olağanüstü şartlar taşıyan burhân yöntemini kullanmamış ve aşırılıklara kaçmadan kendisine ulaşan fikirleri anlamak için dayandıkları deliller çerçevesinde onları tahkik etmeye çalışmıştır.⁷ O halde Râzî tahkik metodolojisinde bir görüşün doğruluğunu, yani delilin kesinliğini acaba hangi kritere göre belirlemiş olabilir?

Râzî gerek bir fikir ileri sürerken gerekse mevcut fikirleri doğrularken mantikî kıyası kullanmıştır; ancak mantikî kıyas terimi, Râzî için söz konusu olduğunda, filozofların *Burhân* kitaplarında dile getirdikleri burhân ile çoğu kez eşdeğer bir anlama sahip olmayabilir. Çünkü Râzî, *Şerhu'l-İşârât* ve *Muhassal*'da burhânın dayandığı ilk-doğrudan (*evveliyât*), tecrübî, duyusal, mütevatir ve sezgisel öncülleri hiçbir şekilde ispatlanamadıkları gerekçesiyle eleştirirken,⁸ *Mulahhas*'ta ilk-doğrudan öncülü ayrı tutarak diğerlerini bu öncüle dayandırır, onun zorunlu bir önerme olduğunu ve kaynağının da akıl olduğunu ileri sürer.⁹ Burhânın tarifini yaparken ise öncüllerin kesin (*yakîni*) olması durumunda sonucun da kesin ve zorunlu olarak onlardan çıkacağını söyler. Bu durumda Râzî'nin genel kıyas şartlarını taşıyan ve öncülleri de ilk-doğrudan olan ya da bir şekilde ona dayandırılabilir olan çıkarımlar burhân adını alır. Aynı durum felsefî kelimeler okulu düşünürleri için de geçerlidir. Mesela Urmevî'nin *Metâli 'u'l-Envâr* ile *Beyânü'l-Hakk*'ında ve Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde bir yandan felsefî ve kelimî konular iç içe geçmişken, öte yandan bu konular hakkında ileri sürülen fikirler, hiçbir ayrıma tabi tutulmaksızın, dayandıkları delillerin kesinliğine göre doğrulanmış ya da elenmiştir. Özellikle Urmevî ile birlikte artık felsefî olan burhânî akıl yürütmelerin meşruiyet arayışı yoktur. Mantık, İslamî bilimlerin yöntemi olmuştur. Bu konunun en güzel örnek eserlerinden biri de Nâsiruddin el-Beyzâvî'nin *Tavâli 'u'l-Envâr* isimli eseridir.¹⁰

Cüveynî'den başlayarak Urmevî'ye kadar ilerleyen süreçte kelama verilen 'dinî (aslında mezhepsel) akideleri kayıtsız şartsız savunma' görevi, doğal olarak kelamcılarının savunma karakterli çıkarım yöntemlerini benimsemelerine neden olmuştur. Gazâlî *el-Munkız*'da kelamın başlangıçta ehl-i sünnet akidelerini düzenli sözlerle 'savunmak' için ortaya çıktığını; ancak daha sonra bu akideleri savunmaktan vazgeçip özellikle cevher ve araz gibi konuların 'hakikat araştırması'na yöneldiğini belirtir.¹¹ *El-Mustasfâ*'da kelamı diğer bilimlere göre ayrıcalıklı bir konuma yerleştirerek ona yöntem bakımından mantıksal bir zemin ve başka alanlar yanında cevher-araz gibi araştırma alanları tesis etmesi, Gazâlî'nin de geç dönemlerinde kelamın 'hakikat araştırıcısı' kimliğini kabul ettiği anlamına gelir. O, düşünce serüveninin son aşamalarında metafiziğin bütün fonksiyonlarını kelamın içerisine çekerek felsefeye muadil ve hatta ondan daha iyi bir sistem kurduğuna kani olmuştur. Ne var ki halefleri Gazâlî ile aynı fikirde değildir; çünkü Râzî'nin ilk dönem araştırmalarında ulaştığı sonuç şudur: 'Savunmacı' karakterli bir yapıdan 'hakikat araştırıcısı' karakterli bir yapıya dönüşürken kelamın cedeli yöntemi ne var ki hakikati araştırabilmek için güvenilir ilkelere ve şartlara sahip olamadığı gibi, hakikati bir başka kulvarda binlerce yıldır arayan ve bunu belli ölçüde başaran felsefenin iyi tesis edilmiş yöntemiyle boy ölçüşebilecek ciddi bir altyapıya da sahip değildir. Böyle bir sonuca ulaşmakla birlikte Râzî'nin yine de 'savunmacı' karakterini kelamdan büsbütün

⁷Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, (tahkik ve neşir: el-Bağdâdî, M. M.), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî 1988, c. I, s. 120-121.

⁸Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât I: Mantık*, (tahkik ve tashih: Necefzade A.R.), Tahran 2005, s.267; Fahreddin Râzî, *Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-'Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn*, (neşir ve takdim: Sa'd, T.A.), Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, s. 54.

⁹Fahreddin Râzî, *Mantiku'l-Mulahhas*, (tahkik: Karameleki, A.F.), Tahran: İntişârâtü Dânişgâhı İmam Sâdık 2003, s. 347.

¹⁰ *Tavâli 'u'l-Envâr* bağlamında Nâsiruddin el-Beyzâvî'nin kelâmî görüşleri için bkz: Mustafa Aykaç, *Nâsiruddin el-Beyzâvî -Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelâm Geleneği İçindeki Yeri-* Töre Basım, Kastamonu, 2016

¹¹Ebü Hâmid el-Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, 1967, s. 71-72; ayrıca bkz: Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2009, s. 56-57.

dışladığını söylemek yanıltıcı olur; çünkü o, *Nihâyetü'l-'Ukûl* ve *İ'tikâdât* adlı eserlerinde, eserlerinin yazılış gayelerinden birinin de ehl-i sünnetin benimsediği görüşlerin dışındakileri çürütmek olduğunu belirtir. Demek ki Râzî (i) bir bakıma Gazâlî'nin yolunu izleyerek, kelâmın *amacı bakımından* savunmacı karakterini muhafaza ederken, felsefenin mantıksal birikimini ödünç alarak kelâmı *yöntemi bakımından* felsefeninkine muadil bir yapıya kavuşturmak istemiş; öte yandan (ii) seleflerinde görülmemiş bir şekilde, felsefî alana girerek felsefenin mantıksal, fiziksel ve metafiziksel hakikatlerini, zikrettiğimiz savunmacı kelâmî tekniklerle değil, felsefî yöntemlerin bütün imkânlarını kullanarak eleştirel bir çözümlemeye tabi tutmuş ve onları mantığın elverdiği ölçüde doğrulamaya veya elemeye çalışmıştır. Ancak her iki halde de Râzî'nin ve sonrasında Urmevî'nin yönemsel tavırlarının zemini felsefî mantık tarafından doldurulmuştur.

KAYNAKÇA

- Aykaç, Mustafa, Nâsıruddin el-Beyzâvî -Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelâm Geleneği İçindeki Yeri- Töre Basım, Kastamonu, 2016.
- El-Gazâlî, Ebû Hâmid, el-İktisâdfî'l-İ'tikâd, (tahkik ve çeviri: Çubukcu, İ. A./ Atay, H.), Ankara: Nur Matbaası 1962.
- Mi'yâru'l-'İlm, (metin ve çeviri: Durusoy, A./Acak H.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2013.
- İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn, Mektebeti ve Matba'ati Kiryat Futra, Semarang/Indonesia 1952.
- el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl, (neşir: Nâcî es-Suveyd), Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye 2009.
- el-Munkızu mine'd-Dalâl, 1967, s. 71-72; ayrıca bkz: Altaş, Eşref, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi, İstanbul: İz Yayıncılık 2009.
- Er-Râzî Fahreddin, Nihâyetü'l-'Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl, (tahkik: Fûde, S.A.), Beyrut:Dâru'z-Zehâir 2015.
- el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye, (tahkik ve neşir: el-Bağdâdî, M. M.), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî 1988.
- Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât I: Mantık, (tahkik ve tashih: Necefzade A.R.), Tahran 2005.
- Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-'Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn, (neşir ve takdim: Sa'd, T.A.), Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye.
- Mantıku'l-Mulahhas, (tahkik: Karameleki, A.F), Tahran: İntişârâtı Dânişgâhı İmam Sâdık 2003.
- Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", İslam Araştırmaları Dergisi 19, İstanbul: İsam 2008.
- "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî, (editörler: Türker, Ö./Demir, O.), İstanbul: İsam Yayınları 2013.

**EHLİ SÜNNET KELAM MEZHEPLERİNİN SÛFİLERİN KEŞF VE İLHAM
METODU HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN KISA BİR DEĞERLENDİRİLMESİ,
EŞ‘ARİYYE ÖRNEĞİ**

*Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN**

ÖZET

İslam düşüncesi içerisinde yer alan Kalam, Tasavvuf ve Felsefe ilimlerinden her biri hakikat bilgisini elde etme konusunda kullandığı metot bakımından diğerinden ayrılmaktadır. Kalam ilmi hakikat bilgisini elde etmek için nasları akılla anlama ve yorumlama yöntemini öne çıkarırken, Tasavvuf nasları keşf yoluyla anlama ve yorumlama metodunu kullanmış ve Felsefe ise akıl yöntemini daha çok öne çıkarmıştır. Bu ayrışmaya rağmen, her ilim kısmen diğerinin metodunu da benimsemiştir. Özellikle İslam düşüncesinin önde gelen – Gazzâlî gibi – bazı düşünürleri akıl ve keşf yöntemlerini birlikte ele almış ve fikrî gelişmelerinde metot olarak kullanmışlardır. Biz de bu tebliğimizde nasları akılla anlama ve yorumlama yöntemini benimseyen Ehli Sünnet kalam mekteplerinin, özelde Eş‘ârî kalam ekolünün, sûfîlerin kullandığı keşf metodu konusundaki görüşlerini ve değerlendirmelerini ele aldık. Gazzâlî gibi Eş‘ârî kalamcılarının görüşlerini inceleyerek akıl ve keşf metotlarının birlikte nasıl kullanıldığını ve bunun toplumsal bütünlük bakımından önemi üzerine durduk. Amacımız farklı yöntemlerin birlikte kullanılmasının İslam düşüncesinin bir bütün halinde gelişmesine katkısını ortaya koymaktır. Her yöntemin kendi içerisinde bir değeri vardır fakat metotlar birlikte kullanıldığında daha anlamlı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Hakikat bilgisini veren vahyî bilgiye yaklaşım tarzlarının farklı olması fikrî inkişafa yol açmakla birlikte çeşitli çatışmalara da neden olmaktadır. Bu durumda farklı metotları birlikte ele almak ve farklı anlayışlara müsamaha ile bakabilmek önem arz etmektedir. Bu durum İslam Medeniyetinin yeniden inşası için de dikkate alınması gereken bir konudur. Bu nedenle, her iki yöntemi birlikte ele almanın önemi günümüzde de değerini korumaktadır.

Anahtar-Kelimeler: Akıl, Eş‘arîlik, Gazzâlî, İlham, Keşf, Sûfilik.

**A BRIEF EVALUATION OF THE OPINIONS OF THE THEOLOGIANS OF
AHL-SUNNAH ON THE METHOD OF DISCOVERY AND INSPIRATION OF
SUFIS, EXAMPLE OF ACHARIYYA**

ABSTRACT

Each of Kalam, Sufism and Philosophy which take place in Islamic thought is separated from the other in terms of the method used to acquire knowledge of Truth. Sufism has used the method of understanding and interpretation through inspiration, while Kalam has been using the method of understanding the nasses with mind to gain knowledge of Truth, and Philosophy has put more emphasis on reason method. Despite this difference, each science has partially appropriated the manner of the other and used it as a method. Especially some outstanding thinkers of Islamic thought such – as Ghazali – have taken these technics together and used them as a method in their intellectual development. We have discussed the views and evaluations of the theology of Ahl-sunnah, in particular Asharî kalam school, which adopts the method of understanding and interpretation of the nasses with the mind, about the method of inspiration used by the Sufis. We have focused on the ways in which reason and inspiration methods are used together and how it is important in terms of social integrity, by taking into account the views of the the Asharî kalam scholars such as Ghazali. Our aim is to demonstrate

* Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Selçuklu/KONYA, ibrahimisitan@hotmail.com

the contribution to the development of Islamic thought as a whole of using different methods together. Each method has its own value, but when the methods are used together, more meaningful results have emerged. The fact that different approaches to the apocalyptic wisdom which gives knowledge of Truth causes intellectual developments and at the same time causes various conflicts. In this case, it is important to handle the different methods together and look at the different understandings with tolerance. This is an issue to be considered for the reconstruction of Islamic civilization. For this reason, the importance of handling both methods together still maintains its value.

Keywords : Reason, Ashariyye, Ghazali, Inspiration, Sufism.

Giriş

Varlık üzerine farklı açılardan yapılan çalışmalar göstermektedir ki, evren bir düzen içerisinde hayatini devam ettirmekte ve her varlık kendine ait alanda görevini yerine getirmektedir. Bu düzen, evrenin varlığını bir Yaratıcıya bağlayan inanca göre ilâhî bir otorite sayesinde gerçekleşir.¹ Bu düzen herhangi bir Tanrı inancına sahip olmayanlara göre de tabii olarak kendiliğinden oluşmaktadır. Evrenin söz konusu bu düzenine paralel olarak, herhangi bir inanca dayansın veya dayanmasın her insan grubu veya toplumu sosyal düzeni sağlamak için belli kurallar etrafında kurumlar oluşturarak otorite tesis etme yolunu tercih etmiştir çünkü güç oluşturmadan kaostan kurtulmak mümkün değildir.²

İlâhî dinler açısından bakıldığında, insan yeryüzüne Yaratıcısının arzu ettiği yaşamı inşa etmek amacıyla indirilmiş ve Allah tarafından gönderilen peygamberler vasıtasıyla ilâhî bilgiyi alma ve ona göre yaşam düzenini kurma fırsatını bulmuştur.³ Bu çerçeveden bakıldığında, ilâhî dinlerin son halkası İslam inancına göre insan yeryüzünde Allâh'ın halifesi olarak yaratılmış ve ilâhî iradenin ve dolayısıyla Yaratıcının otoritesinin gerçekleşmesi için görevlendirilmiştir.⁴ Bu görev insana ilâhî vahyin verdiği bilgi gücüyle hayatı yeniden organize etme imkânı tanımış ve çeşitli İslam medeniyetlerinin kurulmasına da yol açmıştır.⁵ İnsandaki akıl gücü ile dinî bilgi birleşince yaşam için gerekli kural ve kurumlar ortaya çıkmış ve böylece toplumsal düzen tesis edilmeye çalışılmıştır.⁶

Buna göre ilâhî dinlerin yaşamı organize etmesi ve medeniyetler kurması vahyî bilginin yönlendirmesi ve şekillendirmesiyle gerçekleşmektedir. Bu durumda yaşamın düzenlenmesinde gerekli olan ahlâkî ve hukukî ilkelerin ve uygulamaların belirlenmesinde ilâhî

¹ Kuran-ı Kerim'de bu konuda birçok ayet vardır. Örnek olarak şu ayeti verebiliriz: “Şüphesiz Allah gökleri ve yeri, nizamları bozulmasın diye tutuyor. Andolsun ki onların nizamı eğer bir bozulursa, kendisinden başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O, halîmdir, çok bağışlayıcıdır” (Fâtır, 35/41). Kelam ilminde evrende var olan düzen ve gaye Tanrının varlığının bir delili olarak da kabul edilir. Bu konuda bilgi almak için bk. Aygün, Fatma, “Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Gâye ve Nizam Delili”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, c. 3, s. 4, ss. 29-45, Karabük, 2014.

² Bu konuda bilgi almak için örnek olarak bk. Türkkahraman, Mimar, “Teorik ve Fonksiyonel Açından Toplumsal Kurumlar ve Kurumlararası İlişkiler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, c. 19, s. 2, ss. 25-46, İsparta, 2009.

³ Vahiy, ilâhî bilgi olarak, inanan insanların bireysel ve sosyal hayatını organize eder ve bu organizasyonlardan da medeniyetler ortaya çıkar. Vahyin mahiyeti konusunda bilgi almak için bk. Kılıç, Recep, “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 8, s. 1, ss. 21-47, 2011.

⁴ “Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi.” (Bakara, 2/31).

⁵ İnsanın yeryüzünde Allâh'ın halifesi olması fikrinin bireysel ve toplumsal yansımaları olmuş ve sonuç itibarıyla Müslümanların yeryüzünde Allâh'ın arzu ettiği şekilde medeniyetler kurmasına yol açmıştır. İnsanın Allâh'ın halifesi olması konusunda bk. Atay, Hüseyin, “Allah'ın Halifesi: İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 18, ss. 71-80, 1970.

⁶ Vahiy-akıl ilişkisi konusunda örnek olarak bk. Kubat, Mehmet, “İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 8, s. 1, ss. 71-118, 2011.

bilginin kaynaklık ve otorite teşkil ettiğini söylemek gerekmektedir. İlk insanın yaratılmasından itibaren söz konusu bu ilâhî bilgi peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırılmış ve ahlâkî ve hukukî anlamda uygulamalı olarak yaşama aktarılmıştır. Her peygamber vahyî bilgiyi almış, kendisinden önceki vahiyleri desteklemiş ve insanlar tarafından oluşturulan sapmaları engelleme vazifesi görmüştür.⁷

Bu noktada şu soruyu gündeme taşımak gerekli gözükmektedir: Neden vahyî bilginin kaynaklığına ve otoritesine ihtiyaç vardır? İnsan akli ve sezgisi yaşamı düzenlemek için gerekli olan bilgiye ulaşamaz mı? İnsan aklının düşünce ve fikir üretme aracı olması nedeniyle yaşamın düzenlenmesi için gerekli ahlâkî ve hukukî kanun ve kuralları bulabildiğini söyleyebiliriz fakat her insan aklının kendine göre işleyiş tarzı olması nedeniyle barış içerisinde birlikte yaşamın ortak kanun ve kurallarını bulması her zaman ve durumda mümkün olmayabilmektedir. Bu nedenle bütün insanlığın huzurunu sağlayacak, haklarını koruyacak üst düzeyde bir düzenlemeye ihtiyaç olduğu görülmektedir. Bu çerçevede insan tabiatının bütünüyle iyiliğe meyletmeme probleminin de olduğunu dikkate alırsak, insan aklının küresel planda düzen ve barışın sağlanması için gerekli evrensel değer yargılarını bulması mümkün gözükmemektedir. Bu durumda üst akla ve sezgiye ihtiyaç vardır.⁸

İlâhî dinlerin son halkasını teşkil eden İslam dini, ilâhî bilginin otoritesini tekrar gündeme getirmiş ve yaşamı organize eden kanun ve kuralların Yaratıcı güç tarafından belirlendiğini tekrar güncellemiş ve son Peygamberin ortaya koyduğu yaşam modelinin/sünnetin kıyamete kadar bütün dönemler için örnek teşkil ettiğinin altını çizmiştir.⁹ Buna göre Müslüman birey ve toplumların düşünce ve eylemlerini ilâhî vahyin ortaya koyduğu nasların içeriğine uygun olarak şekillendirmesi gerekmektedir.

Bu açıklamalara göre, vahiy/ilâhî naslar Müslüman bireyler için dinî düşünce ve eylemlerin oluşumu noktasında en temel bilgi kaynağı ve otoritesi olarak kabul edilmelidir. Akıl ve sezgi/ilham ise hem nasları anlama ve yorumlamada hem de yeni gelişmeleri söz konusu bu anlam ve yorumlara göre değerlendirme konusunda kendisine başvurulacak bilme, öğrenme ve düşünme otoriteleridir. Bu nedenle naslar, akıl ve sezgi Müslüman birey ve toplumların yaşamını dinin ilke ve prensiplerine göre düzenlemede başvuru kaynakları olarak kabul edilmektedir.¹⁰

Bilindiği gibi, her ilim dalı hedef edindiği bilgiye ulaşmak için kendine has metot ve yöntemleri uygular ve bunları zaman ve şartlara göre yenileyerek geliştirir. Çünkü metot ve yöntemsiz elde edilen bilgi ve bulguların ilmî hiçbir değerinin olmadığı bilinen bir gerçektir. Bu çerçeveden bakıldığında gündelik anlamda metotsuz ve yöntemsiz olarak sahip olduğumuz birçok bilginin bilimsel hiçbir değerinin olmadığını söylemek gerekmektedir. Bu nedenle, bilginin kaynağı konusu epistemolojinin/bilgi bilimin en temel konularındandır. Çünkü elde ettiğimiz bilginin değeri, kaynağının sağlam ve geçerli olmasıyla doğru orantılıdır.

Her ilim dalı gelişme gösterdiği bilim geleneği çerçevesinde birtakım kaynaklara sahiptir ve bu kaynaklar ışığında bulgularını elde eder ve bilimsel kritiğini yapar. Bu kritik zaman içerisinde söz konusu ilim dalının kullandığı metotların gelişmesine ve yenilenmesine yol açar. Buna göre, eğer herhangi bir din geleneği üzerinden bilim üretmek durumundaysak,

⁷ Son vahiy olan Kuran'ın kendisinden önce indirilen vahyî bilgileri doğrulayıcı olması da son peygamber olan Hz. Muhammed (sav)'in vahyin son halkasını teşkil etmesi nedeniyle kendisinden önce meydana gelmiş sapmaları düzeltmesi anlamına gelmektedir. Örnek olarak şu âyete bakılabilir: *"Bu (Kur'an), Ümmü'l-kurâ (Mekke) ve çevresindekileri uyarman için sana indirdiğimiz ve kendinden öncekileri doğrulayıcı mübarek bir kitaptır. Âhirete inananlar buna da inanırlar ve onlar namazlarını hakkıyla kılmaya devam ederler"* (Enam, 6/92).

⁸ Bu konuda bilgi almak için bk. Alper, Hülya, "İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 7, s. 2, ss. 7-29, 2010.

⁹ Hz. Peygamber (sav)'in sünnetinin vahiyyle ilişkisi konusunda bilgi almak için bk. Keleş, Ahmet, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, ss. 151-193, Diyarbakır, 1999.

¹⁰ Bu nedenle, vahiy, akıl ve sezgi/iham bilgi kaynakları olarak birbirini besler ve dinî yorumların geniş bir yelpazede gelişmesine yol açar.

söz konusu dinin kaynakları çerçevesinde ilim yaparız. Eğer tabiat, insan ve toplum üzerine bağımsız gözlem yapmak istersek, gözlem ve deney yöntemlerini kullanarak bilim yaparız. Bazı durumlarda dini kaynaklar, gözlem ve deney metotlarını da birleştirdiğimiz olabilir.

İslam dini çerçevesinde ilim elde etmek istediğimizde, başvurulması gereken en temel kaynak vahyin ürünü olan Allâh'ın kelâmı Kuran ve Hz. Peygamber (sav)'in yaşam tarzını ortaya koyan Sünnettir. İslâmî bir bilgi üretmek için söz konusu bu iki kaynağı göz önüne almadan ortaya konan herhangi bir bilginin dinî anlamda bir değeri söz konusu değildir. Bu nedenle İslam dini çerçevesinde gelişme gösteren bütün ilimler doğrudan veya dolaylı olarak Kuran ve Sünnete başvurmuşlar ve yeni durumları yorumlamak için çeşitli istinbat yöntemleri geliştirmişlerdir. Her islâmî ilim dalı arzu ettiği bilgi ve hükümleri çıkarımda bulunma konusunda temelde vahye başvurmakla birlikte ikinci derecede başvurduğu özel kaynaklar da söz konusu olmuştur. Bu durum her ilim dalının özel önem ve durumundan kaynaklanmaktadır.

İslam tarihinde bu kaynaklar çerçevesinde gelişme gösteren ilmî otoriteleri üç boyutta ele almak mümkündür: Siyasî, ilmî ve mânevî. Vahiy merkezli oluşmuş farklı dinî disiplinlerle gelişen siyasî, ilmî ve mânevî otoriteler İslam medeniyetlerinin kurulmasında öncülük etmiş ve Müslüman toplumları organize etmişlerdir. Siyasî otoriteyi temsil eden ümera dinî kuralları uygulamaya koyma görevini üstlenmiş ve böylece ahlâkî ve hukukî kanun ve hükümlerin hayata geçirilmesini temin etme vazifesi görmüştür.¹¹ Ulema ise ahlâkî ve hukukî hükümlerin dinî naslar çerçevesinde belirlenmesi ve gelişen şartlara göre uygulamaya geçme biçimlerinin ortaya konması konusunda gayret göstermiş ve dinî yaşamın dış boyutunun şekillenmesini sağlamıştır. Bu nedenle ümera dinî hükümleri uygulamaya koymakta ulemanın önderliğine ve rehberliğine ihtiyaç duyar çünkü dinî anlamda ilmî otorite dinî naslar çerçevesinde hukukî hükümleri belirleyen ulemaya aittir.¹² Dinî otoriteyi sağlayan söz konusu bu iki otoritenin yanı sıra ahlâkî ve mânevî hüküm ve değer yargıları üzerine çalışan sûfiler de mânevî otoriteyi temsil etmişler ve dinin bâtınî/mistik boyutunun gelişimi konusunda birtakım yöntem ve kurallar ortaya koymuşlardır. Biz de bu tebliğimizde mânevî bilgi otoritesini temsil eden sûfi geleneğin bilgi kaynağı olan keşf ve ilhâmı genelde Ehli Sünnet kelâmı özelde ise Eş'arî kelâmı açısından kısaca ele alarak dinî yorum değerini inceleyeceğiz. Fakat kelamcıların ilham konusundaki görüşlerini incelemeyen önce sûfilerin keşf ve ilham hakkındaki görüşlerini kısaca gözden geçirmekte fayda görmekteyiz.

Sûfi Anlayışa Göre Keşf ve İlham ve Bilgi Değeri

Hız. Peygamber (sav) dinî otoriteyi yukarıda sözünü ettiğimiz boyutlarıyla bir bütün halinde temsil etmiş ve bu da birlik ve beraberliğin sağlanması noktasında (tevhid) önemli bir durum olmuştur.¹³ Kendisinden sonra gelen dört halifenin de sözünü ettiğimiz üç kuvveti birlikte temsil ettiği kabul edilmektedir. Fakat daha sonraki dönemlerde bu kuvvetlerin ayrı ayrı temsil edildiği görülmektedir. Buna göre, girişte de ifade ettiğimiz gibi, İslam toplumlarında dinî otorite vahiy çerçevesinde gelişen dinî yorumlarla oluşmuş ve bu yorumların bilgisi idareciler, âlimler ve sûfiler tarafından temsil edilmiş ve topluma yansıtılmıştır. Her grup kendi alanı ve bu alanın kendisine verdiği güç ve yetkiyle dinî otoriteyi paylaşmış ve Müslüman birey ve toplumların dinî yaşamlarını sağlamada ve şekillendirmede etkin rol almıştır. Fakat söz konusu bu üç kuvvetin ve otoritenin her zaman ahenkli çalıştığını söylemek mümkün değildir. Çünkü aslında bir bütün halinde çalışması gereken bu kuvvetlerin ayrı ayrı şahıs ve kurumların elinde bulunması bölünmelere ve ayrışmalara neden olabilmekte, ahenksizliklerin oluşmasına ve çatışmaların meydana gelmesine de yol açabilmektedir. Çünkü her otorite dinin bir

¹¹ “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin...” (Kuran, Nisa, 4/59) âyeti, ümeraya tabi olmanın gerekliliği konusunda delil gösterilmektedir.

¹² Dinî otorite konusunda örnek olarak bk. Türçan, Galip, “İslam'da Dini Otorite”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 14, ss. 95-123, 2005.

¹³ Hz. Peygamber (sav)'in otorite olması Kuran ile sabittir. Örnek olarak şu âyeti zikredebiliriz: “Ey iman edenler! Allâh'a ve Rasulü'ne itaat ediniz...” (Enfal, 8/20).

boyutuyla daha çok ilgilendiği için diğerini aynı oranda anlamada ve hayata aktarmada başarı sağlayamamakta ve bu durum kuvvetler arası çatışmalara da neden olabilmektedir.¹⁴

İdare ve yönetim işiyle ilgilenen ümera, ilmî ve mânevî otoritelerin ortaya koyduğu fikir ve anlayışlarla beslenir ve toplumu buna göre idare eder. Bu nedenle ümeranın tercih ettiği ve uygulamaya koyduğu dinî mezhep ve anlayışlar toplumsal yapıyı da doğrudan etkilemektedir. Bu noktada ulema ve sûfilerin kullandığı metotlar iki taraf arasındaki ilişkinin mahiyetini etkilemektedir. Bu nedenle dinî otoritenin oluşmasında zâhirî ve bâtinî boyutlarda gelişen dinî ilimlerin kullandıkları metotlar önem arz etmektedir. Zâhirî ilimle uğraşan ulema dinî nasların zâhirine bakarak hükümler çıkarır ve metot olarak da akıl yoluyla istidlal yani var olan delillerden hareketle hükümler elde eder ve değerlendirmelerde bulunur. Bu yöntemde akıl ve naklin zâhiri boyutu esastır; vahiy gerekli bilgileri vermiştir ve din âlimine düşen görev bu malzemenen gerekli hükümleri çıkarmaktır. Farklı yöntemler kullanmış olsalar da âlimler iman, ibâdet, muâmelât ve ahlak konularında dinin zâhirî boyutunu ortaya koyarak dinin hayata aktarılmasını sağlamışlardır.¹⁵ Buna karşın sûfiler dinin zâhiri boyutuyla ilgili ilimleri önemsemekle beraber, daha çok dini hükümlerin bâtinî boyutuyla ilgilenirler ve buna ulaşmak için de keşf ve ilham olarak adlandırılan sezgisel bilgiyi kullanırlar. Bu nedenle, sûfileri diğer din âlimlerinden ayıran en temel nokta müşâhede yoluyla elde edilen keşfi bilgi yani ilhamdır. Fakat sûfilerin varlık sebeplerinden biri olan bu metot aynı zamanda onlara karşı geliştirilen tenkitlerin de başında yer alır.¹⁶

Sûfî gelenek, zâhirî bilginin – zihin yoluyla elde edilmiş bir bilgi olması nedeniyle – kalbî olarak hakikati keşfedilmemiş bir bilgi olduğunu ifade eder ve bu nedenle de mânevî gelişim için keşf ve ilham yoluyla hakikat bilgisinin/mârifetin kazanılmasının gerekli olduğunu savunur.¹⁷ Çünkü satırlar vesilesiyle zihne aktarılan ezbere bilginin önce fikrî olarak akli bilgi haline dönüşmesi önemlidir fakat elde edilen bu bilgilerin uygulamaya konularak mânevî

¹⁴ Bu konuda örnek olarak bk. Koca Ferhat, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, ss. 73-131, 2002; Evkuran, Mehmet, “Osmanlı Bürokrasisinde Yüksek Siyaset-Ulema İlişkileri: Molla Lütü Örneğinde Bir Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 7, s. 13, ss. 37-60, 2008; Öngören, Reşat, “Osmanlılar’da Devlet Ricâli-Meşâyih Münâsebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Âlî’nin Şeyh Mehmed-i Dâğî ile Alâkalı Menâkıbı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, s. 1, ss. 107-113, 1997.

¹⁵ *İstidlal* ve *icthad* dinin zâhirî hükümlerini elde etme yöntemi olarak kullanılan iki önemli kavramdır. *İstidlal*, fıkıh terimi olarak, “şer’î delilden hareketle bir hükme ulaşmak, varılan bir sonucu delillendirmek, delile bağımlı akıl yürütme” anlamlarına gelir ve delil, icthad, kıyas ve re’y, istinbat gibi terimlerle de eş anlamda kullanılmaktadır (Koca, Ferhat, *İstidlâl, DİA*, TDVİA, c. 23, ss. 323-324, İstanbul, 2001). Kelâm terimi olarak *istidlâl*, “bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi” (Yavuz, Yusuf Şevki, *İstidlâl, DİA*, c. 23, s. 325, İstanbul, 2001) olarak tanımlanır. *İctihad* ise nassın lafız ve mânasından hareketle, nassın bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer’î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının genel adıdır (Apaydın, H. Yunus, *İctihad, DİA*, TDVİA, c. 21, s. 432, İstanbul, 2000).

¹⁶ Sûfiler *keşf* terimini “perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme”, ve “Allah’ın tecellilerini temaşa etme” anlamında kullanmışlardır. Akli deliller gibi keşf de bazen kesin bilgi, bazen zan ifade eder ve icthadda olduğu gibi keşflerde bazen hata olabilir (Uludağ, Süleyman, *Keşf, DİA*, TDVİA, c. 25, ss. 315, 316, İstanbul, 2002). Keşf yoluyla elde edilen bilgiye ilham adı verilmektedir. İlhamın bilgi kaynağı olması konusunda iki yaklaşım söz konusudur: 1) İlham, Allah veya melek tarafından kalbe ulaştırıldığı için en doğru bilgidir. Sûfiler ve İbn Sinâ, Gazzâlî ve İbn Haldun gibi âlimler bu görüştedir. 2) İnsan kalbine bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkün olmakla birlikte, kesin bilgi kaynağı olarak görülmez ve dinî alanda delil olarak da kabul edilmez. Sûfiler dışında âlimlerin çoğu bu görüştedir (bk. Yavuz, Yunus Şevki, *İlham, DİA*, TDVİA, c. 22, ss. 98-99, İstanbul, 2000). Keşfin bilgi kaynağı olarak değeri hakkında bk. Öngören, Reşat, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufun Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, ss. 85-96, 2002.

¹⁷ Sûfî literatürde mârifet, kişinin ilâhî tasarrufun altında bulunduğunu bilmesidir çünkü Allâh’ın ezeli ilmini ve takdirini görmesi sayesinde nasipten öte eline bir şey geçmeyeceğini idrak eder. Böylece kişi ilâhî tecellileri temaşa ederek mânevî ölümü tadar çünkü bütün hareketlerinin Hak ile gerçekleştiğini müşâhede eder (bk. Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed, *Ta’arruf, Doğu Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh, İstanbul, s. 194-195).

gelişim merkezi olan kalpte mârifete dönüşmesi gerekmektedir.¹⁸ İşte bu nedenledir ki sûfiler uygulanmayan bilgilerin sahibine ve aktarılan diğer insanların işlerine yaramayacağını ifade ederek, hazmedilen ve uygulamaya konularak tecrübe edilmiş bilginin hakiki/gerçekçi olduğunu beyan etmişlerdir.

Bu sebeple, sûfiler hakikat bilgisine ulaşmak için seyrü sülûku/mânevî yolculuğu şart koşmuşlar¹⁹ ve bu yolculuğun gerçekleşmesi için çeşitli riyazetleri gerekli görmüşlerdir. Çünkü sûfilere göre müşâhede kötü arzu ve isteklerin kaynağı olan nefse karşı yapılacak mücâhedeyle ancak elde edilebilir.²⁰ Bu nedenle sûfi gelenek müşâhedeyle elde etmek için kötü huy ve karaktere karşı durma ve mücâdele etmeyi gerekli görür ve yedi aşamada tamamlanan nefsin olgunlaşmasını/kemâlini şart koşar.²¹ Her mertebede kötü tutum ve davranışlardan biraz daha kurtulan nefis, kâmile mertebesine geldiğinde kötülüğü emretme özelliğinden bütünüyle kurtulur ve artık olgunlaşması mânevî derecelerin artması şeklinde devam eder. Nefsin kemâle erme seviyesine paralel olarak gelişme gösteren müşâhede, hakikat bilgisini ilham olarak alma anlamına gelmektedir. Nefsin mülheme makâmına gelince almaya başladığı ilâhî ilhamlar, sâlikin duygu ve düşüncelerinin, tutum ve davranışlarının ilâhî iradeye uygun şekilde tecellî ettiğini gösterir çünkü artık alt benliği besleyen bedenî ve dünyevî arzu ve istekler nefsi olumsuz anlamda etkileme gücünü büyük oranda kaybetmeye başlamıştır. Nefsin kötü huy ve karakterinden arınması ilerledikçe de söz konusu olumsuz etki kaybolur ve böylece benlik mânevî değer yargılarının tecellîgâhı olma hüviyetini kazanır.²² Bu açıklamalara göre sûfi geleneğin ürettiği bilgi, nefsin tezkiyesi ve kemâle ermesi yoluyla elde edilen mânevîleşmeyle doğru orantılı olarak kazanılan hakikat bilgisidir; nefse karşı yapılan mücâhede ruhî müşâhedeyle/içsel görüşü sağlar.

Görüldüğü gibi sûfi geleneğin ortaya koyduğu yaşam tarzında müşâhede yoluyla elde edilen bilgi hakikat/gerçek olarak kabul edilir. Bu da sûfilerin keşf yoluyla elde edilen ilhâmî epistemolojik açıdan bilgi kaynağı ve otoritesi olarak kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Çünkü onlara göre kitaplardan ve başkalarından duyularak elde edilen bilgilerin gerçekliği birey tarafında bizzat tecrübe edilerek sezgisel/realite olarak kavranmalıdır. Aksi takdirde gerçekliği tutum ve davranış olarak uygulanmaya konamayan bilgi ve düşüncelerin içeriği ve

¹⁸ Sûfi literatürde mârifetin gerçekleştiği yer kalptir. Dinî ve tasavvufî bağlamda bilgi ve düşüncenin kaynağı ve aracı olan kalbe ‘rabbânî latife’ ve ‘ilâhî cevher’ adı verilir ve ayrıca kalbin rûha doğru ilerleyişinin makamlarından bahsedilir; nefsin olgunlaşmasına paralel olarak kalbin makamlarında da ilerleme olur. Buna göre kalp sûfi mârifetin geliştiği mekân olma özelliği taşır (Süleyman Uludağ, *Kalp, DİA*, TDVİA, c. 24, ss. 230, 231, İstanbul, 2001).

¹⁹ Seyrü sülûk, mânevî gelişimin süjesi olan nefsin olgunlaşmasıyla doğru orantılı olarak kalbin keşfinin artması ve böyle elde edilen mârifet bilgisi sayesinde ilâhî tecellîlerin müşâhede edilmesidir. Seyru sülûk hakkında örnek olarak bk. İştân, İbrahim, Halvetiyye Geleneğine Ve Bir Halvetiyye Şeyhi Olan Sofyalı Bâli Efendi’ye Göre Sülûkün Yedi Evresi (Atvâr-ı Seb’â), *Hikmet Yurdu*, c. 4, s. 7, ss. 89-113, Malatya, 2011.

²⁰ Sûfi literatürde mücâhede, kötülüğü emreden nefse ve şeytana karşı yapılan savaş anlamına gelir. İnsanın en büyük düşmanı nefsi olduğu için ona karşı yapılan savaş da cihâd-ı ekber/büyük cihat olarak kabul edilir. Sûfi gelenekte Hakk’a varmak için ahyâr, ebrâr ve şüttâr olmak üzere üç farklı yoldan bahsedilir ve bunlardan ikincisi olan ebrâr yolunda riyâzet ve mücâhede esastır. Mücâhede takva, istikamet ve keşif mertebesine ulaşmak için yapılır. Haram ve günah olandan sakınmak amacıyla nefse karşı gerçekleştirilen mücâhedenin adı takvâ mücâhedesidir. İstikamet mücâhedesini takvâ mücâhedesini temelinde gerçekleştirilen ileri bir aşamadır. Keşif mücâhedesini ise daha ileri bir aşama olup zordur ve herkesin yapacağı bir iş değildir. Mücâhede konusunda çok disiplinli olan sâlikler ancak bu üçüncü yola başvurabilirler (Uludağ, Süleyman, *Mücâhede, DİA*, TDVİA, c. 31, ss. 440-441, İstanbul, 2006).

²¹ Sûfi literatürde, nefsin tezkiyesinin/arınmasının yedi aşamada gerçekleşebileceği vurgulanır ve her aşamada benlik mânevîleşme sürecini biraz daha geliştirerek kemâle/olgunluğa erer. Nefsin olgunlaşmasına paralel olarak mânevî gelişim yeri olan kalp de nefsin arzu ve isteklerinin tahakkümünden kurtulur ve saflaşır (bk. Uludağ, Süleyman, *Nefis, DİA*, TDVİA, c. 32, ss. 526-529, İstanbul, 2006).

²² Sûfi literatürde tecellî iki boyutlu anlamı olan bir terimdir. İlki Hakk’ın varlığının çeşitli mertebelerde zuhur etmesi anlamına ve ikincisi ise sâlikin keşf yoluyla bu zuhuru idrak etmesi anlamına gelmektedir (bk. Ceyhan, Semih, *Tecellî, DİA*, TDVİA, c. 40, ss. 241-243, İstanbul, 2011).

hakikati sahibi tarafından anlaşılabilir ve hal olarak da benliğine yansıyamayacağı için kendisine ve çevresine faydası olmaz. Ayrıca bu durum bizzat sahip olunamayan değer yargılarının bilgi olarak topluma aktarımında da güven kaybına neden olmaktadır.

Bu noktada vurgulanması gereken önemli nokta, elde edilen bilgilerin tutum haline dönüşmesi ve ardından davranış planında hayata geçirilmesi meselesidir. Bu durumda sûfi yaşam tarzının önem arz ettiğini söylemek gerekmektedir çünkü sûfi gelenek, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bilgiyi aktarmayı uygulamaya koyma yani mârifet şartına bağlamıştır. Bu çerçeveden bakıldığında, sûfi yola giren birey ancak nefsi mutmainne makamına geldiğinde şeyhinin halifesi olarak içinde bulunduğu tarikat adına konuşma ve eylemde bulunma hakkına sahiptir. Söz konusu bu aşamaya kadar sâlik kendi benliği üzerine eğilir ve kendisine verilen hizmetleri yerine getirerek nefsinin terbiye etme işiyle meşgul olur; söz söyleme ve yönlendirme gayretinde bulunmaz çünkü henüz alt benliğinin arzu ve isteklerinin etkisinden kurtulmuş değildir. Bu anlayışa göre, nefsin kâmile/olgunluk aşamasına gelmesi durumunda etkin bir konuma geldiğini söylemek gerekmektedir. Toplumsal yaşamda insanlar arası etkileşimin kaçınılmaz olduğu gerçeğini dikkate alırsak, etkileşimin anlamlılığı ve kalitesi konusu önem arz eder. Etkileşimin mânevî dinamiklerle yapılması sosyal hayatta ahlâkî değerlerin daha yüksek seviyede yerleşmesine yol açar ve güven ortamının gelişmesine de neden olur.²³

Bu çerçeveden bakıldığında sûfi bilginin gelişiminin uygulamalı bilgiye sahip olmakla doğru orantılı olduğunu söylemek gerekmektedir. Sûfi yaşam modeli söz söyleme ve rehberlik yapma sanatını mârifet bilgisi şartına bağlayarak, uygulamaya konulup hakikati keşfedilmeyen bilgi üzerinden insanlara ve topluma etki etmeye ve dolayısıyla onlar üzerinde otorite oluşturmaya karşı çıkmıştır. Bu nedenle sûfi gelenek insan-ı kâmil olarak tanımladığı mânevî hilafete sahip mürşitlerin/şeyhlerin dinî hayatta etkin bir konumda olmaları gerektiğini savunur çünkü mânevî olgunluğu sağlamış bu şahsiyetlerin davranışları ve yönlendirmeleri daha etkin olabilmektedir.²⁴ Tasavvuf tarihi göz önüne alındığında bu durum kendini açıkça göstermektedir. Önde gelen tarikat şeyhlerinin Müslüman toplumlarında yaptıkları sosyal faaliyetler ve idareciler üzerindeki etkileri buna delil olarak gösterilebilir. Mânevî değerlerle hareket etme kabiliyeti olan bu şahsiyetler toplum ve idare üzerinde olumlu etkiler yaparak ahlâkî ve mânevî değerlerin aktarımına katkıda bulunmuşlardır.

Ehli Sünnet Kalam Mezheplerin Keşf ve İlham Hakkındaki Temel Görüşlerinin Kısa Bir Değerlendirilmesi

Bu açıklamalardan sonra, sûfilerin ortaya koydukları keşf ve ilham yoluyla elde ettiklerini söyledikleri bilgi konusunda Ehli Sünnet kalam ekollerinin görüşlerini ortaya koymak önem arz etmektedir. Bu konuya geçmeden önce Ehli Sünnet kalamcılara göre bilginin kaynağı konusuna kısaca değineceğiz. Ehli Sünnet kalam ekollerine göre, genel olarak bakıldığında bilginin kaynağı üçtür: *Duyular, Haber-i Sâdık ve Akıl*.

Duyular/el-Havâssü's-Selîme yoluyla bilgi elde etme, sağlıklı bir şekilde işleyen duyu organları – ki bunlar görme, işitme, dokunma, tatma ve koklamadır – vasıtasıyla gerçekleşen duyum ve algılardır. Duyu organları vasıtasıyla elde edilen bilgiler – sağlıklı işlemesi şartıyla – kesindir ve bilgi kaynağı olmasında herhangi bir tartışma söz konusu değildir.

Doğru Haber/Haber-i Sâdık yoluyla bilgi elde etme, doğruluğu kesin olarak bilenen ve yalan olma ihtimali söz konusu olmayan haberdir. Bu da iki türlüdür: Kaynağı Allah olan haber ve kaynağı insan olan haber. Kaynağı Allah olan haber de iki türlüdür: Doğrudan Allah'tan

²³ Bireylerarası ilişkilerde güven önemli bir değerdir. Güven duygusu yüksek olduğunda ilişkiler olumlu etkilenmekte fakat güven duygusu düştüğünde, buna paralel olarak, ilişkiler olumsuz olarak etkilenmektedir. Güven kavramı ve değeri üzerine bilgi almak için bk. Hökelekli, Hayati, *İnsanî Değerler*, Dem, İstanbul, 2013, ss. 209-227.

²⁴ Sûfi literatürde *insan-ı kâmil* kozmik anlamda kemâlini/olgunluğunu tamamlamış bireyi ifade eder. Söz konusu bu kavram, “insanın Allâh'ın yeryüzünde halifesi olması itibarıyla, O'nun bütün isim ve sıfatlarının mazharı olması” anlamına gelmektedir (Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar, İstanbul, 2000, s. 307).

vahiyle gelen bilgi ve Hz. Peygamber'in sözü olarak şekillenen vahiy ki buna *hadis* denir. Kaynağı insan olan bilgi ise bilgi kaynağı doğrudan insanın kendisi olan bilgidir. Kelamcılara göre bilgi kaynağı olarak kullanılacak bilgi mütevatir haberdir ki yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir grup insan tarafından nakledilen bilgidir. Çünkü haberin verdiği bilginin değeri söz konusu haberi veren kişinin veya grubun güvenilirliğine bağlıdır. Güvenilir olmasının en temel özelliği ise haberin tevatür derecesine ulaşmasıdır.

Akıl yoluyla bilgi elde etme ise, düşünme ve idrak etme aleti olan akıl, iyilik ve kötülüğün/hak ve bâtılın hakikatının kendisiyle ayırt edildiği bir güç olarak insanı diğer canlılardan ayıran en temel özellik olarak tanımlanır. Kısaca akıl nazar ve istidlal/hüküm çıkarma faaliyetini gerçekleştirir. Söz konusu kelam ekollerinde akıl nakli anlamaya çalışan bir araç olmakla birlikte, her ekol akla farklı bir zaviyeden bakar. Selef naklin karşısında akla pek değer vermezken, Mu'tezile akıl ile nakil çatıştığında naklin tevil edileceğini kabul eder. Ehli Sünnetin temel iki ekolü olan Eş'ariyye ve Mâtüridiyye ise Mu'tezile kadar olmasa da akla değer vermiş ve akılla elde edilen bilginin kesin olduğunu belirtmiştir. Akıl sağlıklı bilgi üretebilmesi için de mizaç olarak sağlıklı işlemesi ve egonun arzu ve isteklerinin etkisinden uzak olması şarttır.²⁵

Genel olarak bakıldığında, söz konusu edilen bu üç kaynak dinî düşüncede objektif bilgi elde etmenin yolları olarak kabul edilir ve böylece bilginin herkes tarafından anlaşılabilir, değerlendirilebilir ve denetlenebilir olmasının sağlanması hedeflenir. Bu nedenle kelam ekolleri sûfîlerin mânevî benlik dönüşümüyle elde ettiklerini söyledikleri keşfe dayalı ilhâmî bilginin mümkün olduğunu söylemekle birlikte, herkesi bağlayan bir bilgi çeşidi olarak görmezler. Şimdi bu konuda Ehli Sünnet kelam mezheplerinin görüşlerine kısaca göz atalım.

Mu'tezile objektif kriterlerle denetlenmesi ve doğrulanması mümkün olmadığı gerekçesiyle keşf ve ilhâmın bir bilgi kaynağı olarak kullanılmayacağı görüşünü benimser. Buna rağmen, onlara göre, elde bulunan bilgiyi uygulamaya geçirmek suretiyle – yani ilmiyle âmil olarak – âlimler Allah tarafından birtakım lütuflarla yeni bilgiler alabilirler. Bu anlayış, âlim bir kişinin bildiği bilgileri uygulamaya geçirme yoluyla Allah tarafından birtakım ilhamları elde etmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Kâdî Abdülcebbar ilham konusunda şu soruyu sorarak ilhâmın bilgi kaynağı olmasındaki temel sorunu dile getirir: İlham yoluyla elde edildiği ifade edilen bilginin doğruluğu akılla mı – yani nazar yoluyla tefekkür ederek – yoksa yine ilhamla mı test edilir? Eğer akılla doğrulanır dersek, bu takdirde elde edilen bilgi sonuç itibarıyla akıl yoluyla kazanılan bilgi türüne girer. Eğer yeni bir ilhamla doğrulanır dersek, bu takdirde aynı soruyu tekrar sormak icap eder. Ayrıca Kâdî Abdülcebbar'a göre bilginin ilham yoluyla kalbe geldiğini iddia edersek, kalbe her gelen bilgiyi ilham olarak kabul etmek durumunda kalırız. Bilindiği gibi sûfîler '(Allah), nefse fücûrunu da takvâsını da ilham etmiştir (bildirmiştir)' âyetinde geçen 'feelhemehâ' 'ilham etmiştir' sözünü Allâh'ın yaratması şeklinde değil, nefse bildirmesi ve açıklaması şeklinde anlayarak, bu âyetin ilham için kaynak teşkil etmeyeceğini ifade eder. Ona göre, Kuran'da Allâh'ın farklı şekillerde çeşitli vesilelerle hidayet vereceğini ifade ettiği âyetlerden hareketle, bazı kimselere özel bilgi/ilham verilebileceği sonucunu çıkarmak doğru değildir. Söz konusu âyetler Allâh'ın kurtuluş ve mutluluğu murat ettiğini ve kendi yolunda gayrette bulunan herkese yol göstereceği anlamında anlaşılmalıdır. Kâdî Abdülcebbar, sûfîlerin ilim ve amel ilişkisi kurarak ilhâma delil kabul ettikleri 'Bizim uğrumuzda çabalayanları, andolsun yollarımızda ariştireceğiz' âyetinin ilhâma delil olamayacağını söyler. Ayrıca "Kuşkusuz biz, resullerimize ve iman edenlere dünya hayatında yardım edeceğiz." âyetini örnek vererek de, Allâh'ın kullarının kalbine iyiliği içeren bazı fikirleri ilham edebileceğini de ifade eder.²⁶

²⁵ Kelam ilminde bilgi kaynakları konusunda örnek olarak bk. el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam, İstanbul, 2016, ss. 45-54.

²⁶ Mu'tezilenin ilham konusundaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi almak için bk. Demir, Ahmet İshak, *Mütekaddimîn Devri Kelâmîcılara Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, Yüksek Lisans tezi, MÜİF, İstanbul,

Eş'arî kelam mezhebine göre ise, kelam geleneğine uygun olarak, bilginin kaynağı duyular, doğru haber ve akıldır. İlham ise objektif olmadığı için bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmemelidir. Önemli bir eş'arî kelamcısı olan İbn Fûrek ilhâmın bilgi kaynağı olarak kabul edilmemesi gerektiğini savunur çünkü ona göre, kişi elde ettiğini düşündüğü ilhâmın kaynağının şeytan veya melek olduğu konusunda emin olamaz.²⁷ Bu noktada vurgulanması gereken ilham yoluyla bilgi alınmasının imkânının olduğu fakat bilginin doğruluğunun tespitinde problem olması konusudur. Bu nedenle risk almamak adına ilhâmı bilgi kaynağı olarak kabul etmemek gerektiği meselesi öne çıkmaktadır.

Eş'arîlerin bu görüşüne rağmen sûfî meşrep bir eş'arî kelamcısı olan Gazzâlî ilhâmı kabul eder ve hatta ilhamla elde edilen bilginin kurtarıcı ve hakikî olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre mânevî karakter taşımayan bilgi kişiyi dünyevî ilgilere yönlendirir ve bu nedenle de âhîret saadetine ulaştıramaz.²⁸ Ona göre ilham vahyin basit bir şeklidir; vahiy gaybî açık bir şekilde bildirme olduğu halde ilham gaybteki şeye bir işaretir. Vahiy yoluyla elde edilen bilgiye nebevî ilim dendiği halde, ilham yoluyla elde edilen bilgiye ilm-i ledün denir. Ledün ilmi, Yaratan ile insanın nefsi arasında bir vasıta olmaksızın temiz ve latif kalbe düşen ışık gibidir. Peygamberlere ve velilerin kalplerine gelen keşifler, âlimlerin yaptığı gibi kitabî ve zihnî bir gayretten değil, samimi bir iradeyle kalbi dünyevî ilgi ve alakalardan kesip Allâh'a vermek suretiyle oluşur. Buna göre ilham küllî nefsin istidat ve kabiliyetine göre cüzî nefsi uyarmasıdır.²⁹ Gazzâlî'nin ilham konusundaki bu olumlu tavrı sûfîlerin yolunun meşrulaşmasında ve keşf ve ilhâmın bir bilgi kaynağı olarak kullanılmasında etkili olmuş ve daha sonraki dönemleri de etkilemiştir.

Mâtürîdiye mezhebine göre de bilgi kaynakları sağlam duyular, doğru haber ve akıldır. İmam Mâtürîdi'ye göre ilhâmı bilgi kaynağı olarak kabul edersek, her din ve inanç kendini bu yolla doğru olarak takdim eder ve doğru dinin gerçekliği ortadan kalkar.³⁰ Mâtürîdi'ye göre, sûfîlerin ilhâma delil olarak kabul ettikleri '(Allah) ona (nefse) fücûrunu da takvasını da ilham etti' âyeti, Allah'ın nefse fücür ve takvayı açıklaması ve öğretmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Genel olarak bakıldığında Mâtürîdi'ye göre bir şeyin iyiliği veya kötülüğü ilham ile değil, peygamber veya akıl yoluyla ancak bilinir.³¹

Önemli bir mâtürîdi âlimi olan Neseî ilhâmı bilgi kaynağı olarak kabul etmez, çünkü her ilham sahibi kendi ilhâmını doğru olarak kabul eder ve bununla karşı görüşü reddeder. Dinlerin doğruluğunu ilham yoluyla bilme metodunu benimsemek her dinin doğru kabul edileceği anlamına da geleceği için tehlikeli bir yoldur. İlhâmın bazısının doğru, diğer bazısının yanlış olduğu kabul edilirse, bu durumda mutlak olarak ilhâmî bilginin doğruluğuna güven kalmaz. Kısaca ona göre ilham bilgi kaynağı olamaz çünkü bir kişinin ilhâmı diğerlerini bağlamaz ve her ilham sahibi kendi ilhâmının doğru olduğunu kabul eder ve diğer farklı ilham sahiplerinin ilhâmını reddeder. Ona göre, eğer ilhâmın kaynağı bir olsaydı, ilhamların farklı şekilde gelmemesi gerekirdi. Eğer farklılıklar varsa, bu durumda ilhâmın genel anlamda geçerli bir bilgi kaynağı olması mümkün olmaz.³²

1993, ss. 56-59; Aslan, Abdülğaffar, Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 20, 2008/1, ss. 32-35.

²⁷ Eş'ariyenin ilham konusundaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi almak için bk. Demir, Ahmet İshak, Müttekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham, ss. 66-70; Aslan, Abdülğaffar, Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri, ss. 35-40.

²⁸ Gazzâlî'nin sûfî bilgi modelinin önemi konusundaki görüşleri için bk. İmam Gazzâlî, el-Münkız Mine'd-Dalâl, thk ve ter. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa, ss. 60-72/39-46.

²⁹ Bk. Aslan, Abdülğaffar, Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri, ss.

³⁰ el-Mâtürîdi, Ebû Mansûr, Kitâbü't-Tevhîd, ss. 45-46.

³¹ Aslan, Abdülğaffar, Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri, s. 41.

³² Mâtürîdiyye'nin ilham konusundaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi almak için bk. Demir, Ahmet İshak, Müttekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham, ss. 71-75; Aslan, Abdülğaffar, Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri, ss. 40-44.

İlhâmın Bilgi Değeri Üzerine Mülâhazalar

Sûfî gelenek açısından bakıldığında bilgi üç boyutlu ele alınmaktadır: İlme'l-yakîn, aynel'-yakîn ve Hakka'l-yakîn. İlme'l-yakîn aşamasında bilgi zihinseldir ve bilginin kaynağı da akıldır. Dinî naslar da bu aşamada zihin ve akılla zâhirî boyutuyla anlaşılır ve yorumlanır. Ayne'l-yakîn aşamasında bilgi daha da derinleşir, tahkikleşir ve bir derece mânevîleşir çünkü bu evrede birey nefsinin arzu ve isteklerine sınır koymaya başlamış ve aklını ve zihnini daha çok kalbinin emrine verme gücünü elde etmiştir. Artık bilgi özümsemeye başlanmış ve hazmedilmiş bir bilgi haline dönüşmüştür. Bu tür bilgiye sahip bireylerin tutum ve davranışları taklitten uzaklaşır ve her türlü sahtelik ve ikiyüzlülüğten ayrılarak gelişmeye başlar. Hakka'l-yakîn aşamasında ise bilgi büyük oranda mânevîleşmiş çünkü sûfî birey müşâhede seviyesinde bilgiye/mârifete ulaşmış ve bilgi tahkik aşamasına çıkmıştır. Bu evrede sûfî bireyin bilgisi mârifete dayanmaktadır çünkü kişi ilâhî beni tanımanın vesilesi olan kendi beninin gerçekliğini/hakîkatini tanımış ve ilâhî isimlerin ve sıfatların tecellilerini tutum ve davranışlarına yansıtabilme kıvamına gelmiştir.³³ İşte bu devrede kazanılan ilham bireyin bizzat müşâhedesine/keşfine dayandığı için bilgi değeri açısından önem arz eder. Çünkü varlığın kaynağı ile irtibat kurulmuş ve nefsin hile ve tuzaklarından büyük oranda uzaklaşmıştır. İşte bu nedendir ki, sûfîler göre, ilhâmın bilgi değeri yüksektir ve sadece akılla elde edilen zihinsel bilgiye oranla daha değerlidir.

Buna göre keşf ve ilham sûfî yaşam tarzının hem aracı hem de hedefi olarak kabul edilebilir. Çünkü mânevî gelişim aşama aşama rabbânî bilginin elde edilmesiyle yani keşf ve ilhâmın alınmasıyla doğru orantılıdır. Sûfî yaşamın hedefi, hakîkati yani en doğru bilgiyi elde etmek ve en doğru şekilde davranma kıvamını kazanmaktır. Bu mertebe, ancak yukarıda ifade ettiğimiz gibi, nefsin arzu ve isteklerinden kaynaklanan hile ve tuzaklarına karşı durmayı sağlayabilecek hakikat bilgisine sahip olmakla mümkündür. Bu durumda rabbânî ilham yoluyla hakîkati müşâhede etme sûfî yaşam tarzının hedeflediği benlik gelişimi/kendini gerçekleştirme için gerekli görülmüş olmaktadır. Buna göre ilham almaya zemin hazırlayan sûfî bilgi/mârifet, nefse karşı verilen mücâhedeyle doğru orantılı olarak gelişen müşâhedenin yol açtığı rabbânî bilgiden ibarettir.³⁴

Söz konusu bu keşifsel/sezgisel bilginin değeri konusunda iki temel fikir öne sürülebilir: Sübjektif ve objektif olması. İlham, bireyin kendi kişisel gelişmesiyle doğru orantılı meydana geldiği için sübjektif olarak kabul edilir ve bu nedenle de ancak sahibi için geçerli olduğu ifade edilir. Buna karşın nefsânî ve şeytânî arzu ve isteklerden uzak olarak gelişme gösterdiği için de objektif olarak kabul edilebilir. Sûfî gelenek söz konusu bu iki boyut üzerine durmuş ve tabiatı gereği mârifetin/sûfî bilginin kaynağı olarak kabul edilen ilhâmın bilgi değerinin yüksek olduğunu her zaman vurgulamıştır. Sûfî gelenek açısından bakıldığında, ilhâmın bilgi değeri bireysel olarak kabul edilmekle birlikte, sûfî uygulamada sosyal yaşama doğrudan etki eden bir değerinin de olduğu çok sıklıkla vurgulanmıştır. Çünkü ilhâmî bilgiyi alan velî/Allah dostu birey bu bilgiyi yaşamına ve etki alanı olan yakın çevresine aktarmakta ve bu nedenle kendisinin ve çevresinin tutum ve davranışlarını doğrudan yönlendirmiş olmaktadır.

Sûfî geleneğin bu tavrına karşı, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, kelim âlimleri keşf ve ilhâmın bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi konusunda olumsuz tavır takınmışlardır. Kelam ilminde ilhâmın bilgi kaynağı olarak kabul edilmemesinin en temel sebebi, ilhâmın sübjektif olması nedeniyle objektif bilgi değerinin yeterince ortaya çıkmaması ve aklen ve dinen hiçbir dayanağı olmayan fikir ve görüşlerin ilhâma dayandırılarak meşruiyet kazandırılmaya çalışılmasıdır. Naklî ve aklî olarak herhangi bir dayanağa sahip olmayan, siyasî ve sosyal olarak kendilerine destek bulmak amacıyla uydurulan düşünceler kendilerine meşru zemin oluşturmak için ilhâmî bilgiyi dayanak olarak kullanabilmişlerdir. Özetle ifade edersek, kelamcılar keşf ve

³³ Bk. Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh, İstanbul, s. 219-220, 1991.

³⁴ Müşâhede konusunda bk. Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 207-208.

ilham yoluyla kalpte bilginin oluşabileceğini kabul ederler fakat bağlayıcılığı konusunda şüpheli yaklaşır ve sübjektif bir bilgi olması nedeniyle de sahibinden başkasını bağlamayacağı konusunu çok sıklıkla vurgularlar.

Sûfilerin keşf ve ilham yoluyla elde ettikleri bâtinî bilgilerin dinin zâhiri naslarıyla kontrol edilmesi düşünceleri konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında sûfilerin '*zâhire aykırı düşen her bâtin batıldır*' değerlendirmesi dikkate alınması gereken bir konudur.³⁵ Normal şartlarda bakıldığında, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, eğer birey nefsânî arzu ve isteklerden arınmış bir duruma gelmişse elde ettiği keşf ve ilhamlar dinî naslar ve akılla çatışmaz fakat nasları yanlış değerlendirme ve akıllı gereği gibi kullanamama problemi de dikkate alınmalıdır. Bu nedenle, bu noktada şöyle bir soru sormak konumuz açısından önemli gözükmektedir: Keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilginin yukarıda söz konusu ettiğimiz diğer bilgi yöntemlerinden farkı nedir ki sahibinden başkasını bağlayıcılığı konusunda şüphe duyulmaktadır. Duyular, doğru haber ve akıl yollarıyla elde edilen bilgiler her zaman objektif bir karaktere sahip midirler? Özellikle dinî kaynaklardan bilgi üretmek için akıl yeterli bir kılavuz mudur?

Bu vb. sorulara cevap bulabilmek için insan tabiatına bakmak ve insanı oluşturan unsurları ele almak gerekmektedir. Çünkü sonuç itibarıyla dinin kaynağı vahyi, insan kendine ait kapasiteleri sayesinde anlar ve yorumlar. Vahiy ilk indiği anda Hz. Peygamber (sav) tarafından alındığı için doğru anlaşılmasında herhangi bir sıkıntıyla karşılaşılma fakat daha sonraki dönemlerde kendisinin hayatta olmayışının ve dolayısıyla vahyin direk alınamayışının getirdiği sıkıntılarla karşılaşmıştır. Vahyin bilgisi ve Hz. Peygamber (sav)'in bıraktığı uygulama âlimler tarafından anlaşılma ve yorumlanma problemiyle karşılaşmıştır. Bu yorumlama meselesinin temel problemlerinden biri söz konusu âlimlerin kullandıkları bireysel algılama ve değerlendirme gücüdür. Her âlimin akıl ve zihin gücü farklı ve mânevî algısı ve yaşamı değişik seviyede olması nedeniyle bilgi seviyesi de aynı olmayınca ürettiği bilgi derecesi de farklı seviyede olmaktadır. Bu nedenle bilginin kaynağı problemi güncelliğini korumakta ve bu konuda çatışmalar da devam etmektedir.

Bu çerçevede önemli olan dinî bilgiyle ilgilenen bireylerin elde ettikleri bilgiyi en doğru şekilde kazanmaya çalışmaları, hem zâhirî hem de bâtinî bilginin sağlıklı bir şekilde elde edilmesine ve aktarılmasına gayret etmeleridir. Ayrıca elde edilen dinî yorumları başkalarına dayatma arzusundan vazgeçilmelidir. Özellikle dinî gruba mensup olmanın verdiği etkiyle birey kendi grubunun görüşünün en doğru olma iddiasını taşımamalıdır. Bu nedenle, dinî bilgilerin yaşama geçirilmesinin en temel etkeni olan istişare prensibini en iyi şekilde uygulamaya koyarak dinamik bir sosyal ilişki ağı oluşturulmalıdır. Birbiriyle ilişkileri kesik dinî gruplar olmaktan çıkıp ümmet bilinci çerçevesinde birlikte yaşama gayretine girilmeli ve kazanılan bütün dinî bilgi ve bulguların ortak bir paydada işlenmesi sağlanmalıdır. Sosyal ve siyasi anlamda sağlanan ilişkiler sayesinde birlikte yaşama en üst düzeye çıkarıldığında, bireysel ve grupsal çıkarları savunma hastalığından kurtulmuş ve böylece birbirimize yabancılaşma hastalığından da uzaklaşmış oluruz. Birbirini dışlama yerine, karşı tarafla nasıl daha iyi ilişki kurabilirim hesabını yapan bireyler olmaya çalışmak bu noktada önem arz eden bir noktadır. Bu çerçeveden bakıldığında, naslar, akıl ve sezgi yollarıyla kazanılan bütün bilgiler kolektif bir bakış tarzıyla ele alındığında problemlerin çoğunun ortadan kalktığı görülecek ve İslam toplumu sağlıklı işleyen yeni medeniyetler kurma yolunda ciddi mesafeler alacaktır.³⁶

Sonuç

³⁵ Bk. Uludağ, Süleyman, *Bâtin İlmî, DİA*, TDVİA, c. 5, s.189, İstanbul, 1992.

³⁶ Bu konuda daha geniş bilgi almak için bk. İbrahim Işıtan. (2018). Farklı İslâmî Kimliklerin Birlikte Yaşama Problemi ve Çözüm Önerileri, Sufi Psikolojisi Açısından Bir Giriş Denemesi, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Karabük, c 7, s. 2, ss. 653-666.

Sûfiler müşâhede makamına gelinerek elde edilen keşfi, doğru ve kesin bilgiye ulaşmada güvenilir bir kaynak olarak telakki etmişler çünkü söz konusu mertebede sâlik mânevî rehber gözetiminde gerçekleştirdiği seyru sülûk ile nefsanî ve şeytânî arzu ve isteklerin etki ve yönlendirmelerinden bütünüyle kurtulmuştur. Fakat sûfiler seyru sülûk esnasında meydana gelen keşfi bilgide – nefsin eksikliklerindendolayı – yanılma payı söz konusu olduğundan, keşfi bilgilerin dinî naslarla kontrol edilmesinin gereği üzerine durmuşlardır.

Keşfi bilginin dinî otorite açısından iki boyutlu değeri söz konusudur. Birincisi aklın ve duyu organlarının yetersiz kaldığı metafizik alanda birtakım gayb bilgilerine, kader hükümlerine ve Yaratıcı hakkında bilgilere ulaşılabilme imkânı vermesidir. İkincisi dinî naslardan istidlal yoluyla elde edilen bilgileri desteklemesi ve test etme aracı olarak kullanılmasıdır. Hakikatte doğru bir şekilde istidlal yoluyla elde edilen bilgilerle keşfi bilgi çatışmaz. Fakat keşfi bilgi hatalı bir şekilde elde edilen içtihatları düzeltme fırsatı da verebilir. Bununla birlikte, keşfi bilgiler subjektif oldukları için sahibi dışındakileri bağlamaz.

Keşfi bilginin dinî yorum açısından en önemli değeri, iman ve amelde yakîn/kesin bilgisini bireye kazandırmasıdır. Bu şekilde birey inanç ilkeleri ve dinî pratik konusunda daha sağlam zemine oturmuş olmaktadır. Bununla birlikte ilhâmın bilgi kaynağı olması kelamcılar nezdinde tartışma konusu olmuş, sübjektif bilginin nesnel değerinin olamayacağı konusu üzerine durulmuştur. Bu nedenle dini naslardan akli kullanarak elde edilen bilginin nesnel olma özelliğine sahip olduğu vurgulanmış ve dinî bilgide otorite olarak kabul edilmesi gündeme getirilmiştir. Genel olarak bakıldığında, kelam mezhepleri ilhâmı objektif bir bilgi kaynağı olarak kabul etmezler fakat ilhâmın varlığını da bütünüyle inkar etmezler. Gerekli gayreti gösterdikten sonra, kalbe birtakım bilgilerin gelebileceğini ifade ederler fakat bunun her zaman objektif kriterlerle belirlenmesinin mümkün olmayacağı gerekçesiyle ilhâmı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmezler.

Sonuç itibarıyla mânevî keşifler yoluyla elde edilen ilham bilgi kaynağı olarak kullanılmış fakat bu durum İslam bilginleri arasında ihtilafların çıkmasına ve dolayısıyla çatışmaların da olmasına neden olmuştur. Bu gerçeklik geçmişte olduğu gibi günümüzde de ve gelecekte de var olmaya devam edecektir. Kanaatimize göre dikkate alınması gereken en önemli nokta ilhâma dayalı bilginin bireysel ve grupsal çıkarlar için kullanılma tehlikesidir. Çünkü birey ve gruplar kendi görüşlerinin doğruluğunu ilhâma dayanarak savunmaya geçebilir ve diğer birey ve gruplara dayatma yoluna başvurabilir. Bu nedenle dinin zâhirî temel kuralları her zaman temel olarak korunmalı ve temeli sarsıcı fikir ve düşüncelere karşı tedbirli davranılmalıdır. Bununla birlikte, tehlikesi var diye de mânevî gelişim sağlamış bireylerin keşif ve ilhamları göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça

- Alper, Hülya**, “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 7, s. 2, s. 7-29, 2010.
- Apaydın, H. Yunus**, *İctihad, DİA*, TDVİA, c. 21, s. 432-445, İstanbul, 2000.
- Aslan, Abdülgaffar**, Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.20, 2008/1, ss. 26-45.
- Atay, Hüseyin**, “Allah’ın Halifesi: İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, s. 18, s. 71-80, 1970.
- Aygün, Fatma**, “Allah’ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî’nin Gâye ve Nizam Delili”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, c. 3, s. 4, s. 29-45, Karabük, 2014.
- Ceyhan, Semih**, *Tecellî, DİA*, TDVİA, c. 40, s. 241-243, İstanbul, 2011.
- Demir, Ahmet İshak**, *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, Yüksek Lisans tezi, MÜİF, İstanbul, 1993.

- Evkuran, Mehmet**, “Osmanlı Bürokrasisinde Yüksek Siyaset-Ulema İlişkileri: Molla Lütü Örneğinde Bir Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 7, s. 13, s. 37-60, 2008.
- Hökelekli, Hayati**, *İnsanî Değerler*, Dem, İstanbul, 2013.
- Hucvirî, Ebu Ali Cüllâbî**, *Keşfü'l-mahcûb, Hakikat Bilgisi*, Dergâh, İstanbul, 1996.
- İştân, İbrahim**, Halvetiyye Geleneğine Ve Bir Halvetiyye Şeyhi Olan Sofyalı Bâlî Efendi'ye Göre Sülûkün Yedi Evresi (Atvâr-ı Seb'â), *Hikmet Yurdu*, c. 4, s. 7, s. 89-113, Malatya, 2011.
- İbrahim İştân. (2018). Farklı İslâmî Kimliklerin Birlikte Yaşama Problemi ve Çözüm Önerileri, Sufi Psikolojisi Açısından Bir Giriş Denemesi, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Karabük, c 7, s. 2, ss. 653-666.
- Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed**, *Ta'arruf, Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh, İstanbul.
- Keleş, Ahmet**, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, s. 151-193, Diyarbakır, 1999.
- Kılıç, Recep**, “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 8, s. 1, s. 21-47.
- Koca Ferhat**, *İstidlâl, DİA*, TDVİA, c. 23, s. 323-324, İstanbul, 2001.
- “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, s. 73-131, 2002.
- Kuşeyrî, Abdülkerim**, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh, İstanbul, s. 219-220, 1991.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr**, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam, İstanbul, 2016.
- Öngören, Reşat**, “Osmanlılar'da Devlet Ricâli-Meşâyih Münâsebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Âlî'nin Şeyh Mehmed-i Dâğî ile Alâkalı Menâkıbı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, s. 1, s. 107-113, 1997.
- “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, ss. 85-96, 2002.
- Türçan, Galip**, “İslam'da Dini Otorite”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 14, s. 95-123, 2005.
- Türkkahraman, Mimar**, “Teorik ve Fonksiyonel Açından Toplumsal Kurumlar ve Kurumlararası İlişkiler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, c. 19, s.2, s. 25-46, İsparta, 2009.
- Uludağ, Süleyman**, *Bâtın İlmi, DİA*, TDVİA, c. 5, s. 188-189, İstanbul, 1992.
- *Kalp, DİA*, TDVİA, c. 24, s. 229-232, İstanbul, 2001.
- *Keşf, DİA*, TDVİA, c. 25, s. 315, 316, İstanbul, 2002.
- *Mücâhede, DİA*, TDVİA, c. 31, s. 440-441, İstanbul, 2006.
- *Nefis, DİA*, TDVİA, c. 32, s. 526-529, İstanbul, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki**, *İlham, DİA*, TDVİA, c. 22, s. 98-100, İstanbul, 2000.
- *İstidlâl, DİA*, TDVİA, c. 23, s. 325-328, İstanbul, 2001.
- Yılmaz, Hasan Kâmil**, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar, İstanbul, 2000.

İKİNCİ OTURUM

(4 Mayıs 2018 Cuma)

GAZZÂLÎ SALONU

Oturum Başkanı: Doç. Dr. İbrahim YENEN

Dr. Öğr. Ü. Mustafa AYKAÇ

Nâsıruddîn el-Beyzâvî'nin (Ö. 685/1286) Tanım Görüşü

NÂSIRUDDÎN EL-BEYZÂVÎ'NİN (Ö. 685/1286) TANIM GÖRÜŞÜ

*Dr. Öğr. Ü. Mustafa AYKAÇ**

ÖZET

Bilimsel araştırma veya tartışmalarda verimli bir sorgulama yapılabilmesi ve sağlıklı bir sonuca ulaşılmamasının en temel hususların başında, araştırılacak veya tartışılacak hususların tanımlanması gelmektedir. Bu sebeple İslâm kelamcıları da kelâmî konular hakkında kanaatini ortaya koymadan önce, problemi tanımlama ihtiyacı hissetmişlerdir. Bununla beraber tanımın hangi öğeleri içermesi gerektiği sorusuna cevap bulmak için tanımın da tanımının yapılması gerekmiştir. Bu çalışmada Nâsiruddin el-Beyzâvî'nin bir tanımın hangi öğeleri içermesi gerektiğine dair görüşleri ele alınacak ve Eş'arî kelam geleneğinin önemli temsilcisi Fahreddin er-Râzî'nin aynı konudaki görüşleri ile karşılaştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tanım, Had, Resm, Beyzâvî, Râzî,

NASR AL-DIN AL-BAYDAWI'S (D. 685/1286) DEFINITION VISION

ABSTRACT

In order to make an efficient querying and achieve a healthy outcome, the most important thing in the scientific research or the topic of discussion, defining the topic is one of the most fundamental topics. Therefore, Islamic theologians before to put their own views, have felt the need to identify the problem too. Nonetheless, It was needed to make the definition of definition to find the answer for the question which the definition should contain which items too. In this study, the opinion of Nasr al-Din al-Baydawi about which items the definition should contain, will be tackled and will be compared with the opinion of Fahr al-Din ar-Razi an important representative of Asha'irah kalam tradition, on the same topic.

Key Words: Definition, Rasm, Had, Baydawi, Razi.

Herhangi bir konuda görüş bildiren kişinin anlaşılması için mevcut problemi tanımlaması, kullandığı kavramlarla kastettiği şeyi açık şekilde ortaya koyması gerekir. Çünkü âlimin görüşleri, yaptığı problem tanımı üzerine ve kullandığı kavramlarla şekillenecektir. Hele hele bir tartışma söz konusu olduğunda, tartışmaya katılan herkesin aynı şeyden bahsedip bahsetmedikleri, ortaya doğru bilginin çıkması bakımından önem arz etmektedir. Bu sebeple ilimlerde en önemli şey tanımlama meselesidir.

Tanım meselesini sistematik bir şekilde ele alan ve mantık ilminin konusuna dâhil ederek açıklayanların en meşhuru Aristo olmuştur. Aristo, mantık eseri *Organon*'un dördüncü kitabı olan *İkinci Analitikler*'de tanım meselesini ele almıştır. Aristo tanımı “bir şeyin ne olduğunu açıklayan söz” olarak tarif etmiştir. Ona göre, tanımlama varlıkların isimlerinin ifade ettiği anlamların veya varlıkların ilintileri ile açıklanması yoluyla yapılır.¹ Tanım, bir kavramın ya da bir nesnenin sınırlandırılması, belirlenmesi; kavramın içeriğini kuran belirtilerin gösterilmesi; bir kavram ya da sözcüğün anlamının belirtilmesi olarak tarif edilebilir.² Bir terimin içinde bulunan esaslı karakterlerinin belirtilmesi olarak da tarif edilmiştir.³ Aristonun tanım görüşü doğrultusunda mantıkçılar tanımı “özel tanım/definition” ve “ilintisel tanım/description” olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁴ Öze yönelik yapılan özel tanım daha doğru olan tanımdır. Nesnelere tanımı/Gerçek tanım ve kelimelerin tanımı/adsal tanım şeklinde ikiye

* *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı, maykac@kastamonu.edu.tr*

¹ Aristo, *İkinci Analitikler*, çev.: H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1967, s. 106-107.

² Bedîa Akarsu, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, Savaş Yay, Üçüncü baskı, Ankara, 1984, s. 164.

³ Nurettin Topçu, *Mantık*, Dergâh Yay, İstanbul, 2001, s. 17.

⁴ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 37.

de ayrılmıştır.⁵ Aristo'nun *Organon*'unda anlattıkları ve klasik mantıkçıların eserleri düşünmeye dayalı tüm disiplinleri etkilemiştir. İslâm felsefecilerinde ve kelâmcılarda da bu etkinin izleri görülmektedir.

İslâm mantıkçıları “tanım” terimi yerine “kavl-i şârih/açıklayıcı söz” ibaresini kullanmışlardır. Aristo'nun yaptığı “özsel tanım ve ilintisel tanım” şeklinde yaptıkları ayrımı “had” ve “resm” şeklinde yapan İslam filozofları, Aristo mantığının etkisinde kalarak tanımı onun beş tûmeline göre şekillendirmişlerdir. Mesela İbn Sînâ, tanımı bir şeyin mahiyetine delâlet eden söz olarak tarif etmiş ve bir şeyin tanımını yapmanın o şeyin cins, tür, fasl, hâssa ve ortak özelliğini belirlemek anlamına geldiğini söylemiştir.⁶

Müteahhirûn döneminin felsefe ile memzuc kelâm anlayışının bir temsilci olan Beyzâvî'nin kelâmî konularda Râzî'nin izinden gittiğini biliyoruz. Kelâmın felsefeyle ortak konularında ise Beyzâvî üzerinde yine Râzî gibi İbn Sînâ etkisi görülmektedir. Tanım konusu da bu konulardan biridir. Bu sebeple Râzî ve İbn Sînâ'nın tanım görüşleri Beyzâvî'nin bu konudaki görüşleri bakımından önemlidir.

İbn Sînâ tanımı mahiyete delâlet eden söz olarak tanımladığı için ona göre tanım, tarif edilen şeyin cins ve faslını beraber içermelidir. Bileşiğin ortak ve özel olan parçaları bir araya gelmeden, o şeyin hakikatı tanınmaz. Bu durumda tanımlanacak şey bir bileşiktir.⁷

Râzî ise, bir şeye icmâlî olarak delâlet eden bir ismin açıklanmasının tanım olduğunu söylemektedir.⁸ Buradan Râzî'nin, varlığın mahiyeti yerine ismini kullandığını, dolayısı ile bir varlığın isminin onun mahiyetini tam olarak yansıtması gerektiğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Buna göre tanımın bu ismi açıklaması gerekecektir.

Bu durumda, İbni Sînâ'nın, tanımın varlığın mahiyetini tanımlaması gerektiğine; Râzî'nin ise, tanımın mahiyete delâlet eden bir ismi tanımlaması gerektiğine inandığını söyleyerek, bu iki âlimin görüşünü özetleyebiliriz. İlk bakışta aynı şeyler gibi gelse de, aslında bu iki görüş tanım yöntemi açısından farklı yollar önermektedir. İbn Sînâ mahiyetin tanımlanmasını isterken, mahiyeti oluşturan cüz/cüzleri ön plana çıkararak tanımın bu cüzleri biliniyor yapılarak yapılması gereğine işaret etmektedir. Râzî ise, sadece mahiyete delâlet eden bir ismin tanımlanmasını istemektedir. Çünkü isim bilinince tanımlanmak istenen varlığın mahiyeti de bilinecektir. Dolayısı ile Râzî'nin, cüzlerden hareketle yapılacak bir tanıma karşı olduğunu söyleyebiliriz.

Nâsiruddin el-Beyzâvî ise, tanım ve çeşitleri konusunu “el-Akvâlu's-Şariha” (açıklayıcı sözler) başlığı altında işlemektedir. Bu tabir, İslâm felsefecilerinin kullandığı bir terim olup⁹ Beyzâvî'nin bir kelâmcı olarak bu kavramı başlık yaparak kullanması, kelâm literatüründe alışılmadık bir durum olup, bu kullanım onun felsefecilerle olan etkileşimine verilebilecek güzel bir örnek olarak kabul edilebilir.

Beyzâvî'nin İslam mantıkçılarının beş tûmel esasına uygun olarak yaptığı tanım sınıflandırmasını¹⁰ aynen kabul ettiğini görüyoruz. Buna göre tanım ile kastedilenin bütün parçaları biliniyorsa, buna hadd-i tam (Tam tanım) denir. Örneğin, insanı konuşan hayvan diye tanımlamak gibi. Tanım ile kastedilenin sadece diğerlerinden ayırıcı özelliği biliniyorsa, o zaman hadd-i nakıs (Eksik tanım) olur. Örneğin, insanı, nâtik olarak tanımlamak gibi. Eğer tanım ile kastedilenin hem cinsi hem de kendine has ve kapsayıcı olan bir özelliği biliniyorsa, resm-i tam (Tam ilintisel tanım), bunlardan sadece biri biliniyorsa, resm-i nakıs (Eksik ilintisel tanım) denir.¹¹

⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay, Altıncı baskı, Ankara, 1996, s. 386.

⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, tah: Müctebâ ez-Zâri'i, Büstân Kitâb. 3. Baskı, Tahran, 1392, s. 60, 61.

⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, ss. 61-62.

⁸ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mantuku'l-mulahhas*, tah: Ahmet Ferâmuz Karamlekî, Adîne Asgarinejâd, Tahran 1381, s. 111.

⁹ İbni Sînâ, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, Bask yy. ts, s. 52.

¹⁰ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 36, 37.

¹¹ Nâsiruddin el-Beyzâvî, *Kitâbu misbâhu'l-ervâh fi usuli'd-dîn*, tah: Saîd Fûdi, Dâru'r-Râzî, Baskı yy, 2007, s. 56.

Beyzâvî, tanımın nasıl yapılması gerektiği hususunda itirazların bulunduğunu söylemektedir. Beyzâvî'nin Tavâli'u'l-envâr'ının şârihi İsfehânî bu itirazın Beyzâvî'nin "İmâm" diye isimlendirdiği Fahreddin er-Râzî'ye ait olduğunu söylemektedir. Buna göre Râzî, tanımla ilgili olarak İbn Sînâ'ya itiraz etmiştir. İsfehânî'nin bildirdiğine göre Râzî, tanımın tanımlanacak varlığın mahiyetine dâhil olan şeylerin tümünü kapsamaması gerektiğini savunan İbn Sînâ'ya iki şekilde itiraz etmiştir.

İlk itiraz şu şekildedir: Râzî'ye göre, bir şeyin parçalarının toplamı, o şeyin kendisidir. Bütün, kendisini oluşturan cüzlerin hepsinin bilinmesiyle tarif edilebilir. O halde tanıma konu olan cüz ya o şeyin kendisinden bir parça veya o şeyin dışında başka bir şeydir. Bir şeyi, kendi parçalarından yola çıkarak tanımlamak, o şeyi kendisiyle tanımlamak demektir. Bu ise anlamsızdır. Eğer bir şey, haricî bir parça ile tanımlanırsa o zaman da dışında kalanlar bilinsin diye, tarif edilecek şeyin ne olduğu bilinmelidir. Bu durumda parçalardan yola çıkılacak bir tarif, ya o şeyin bilinmesine ya da dışarıda kalanların bilinmesine bağlıdır ki, bu durumda o şeyden farklı olan sonsuz sayıdaki şeylerin bilinmesi gerekecektir. Bu da muhaldir.¹²

Râzî'nin bu itirazına Beyzâvî şöyle cevap vermektedir: Öncelikle, "Parçanın bütünden önce olduğu açıktır. Bir şey parçasından önceyse bunlar birbirinden farklı şeylerdir. Bu durumda o parçayla o şey tanımlanamaz. Mesela, vasfın tasavvuru tam olarak mevsufun tasavvuru olmayıp, vasfın mevsufa ait olduğuna delalet eder. Yoksa mevsufun kendisinin bilinmesine sebep değildir." demek uygun olmaz.¹³ Çünkü bir şeyin bir parçasının, o şeyden önce olması tüm parçalarının önce olmasını gerektirmez. Farklı olmalarına ise hiç delâlet etmez. Bir şeyin bilinmesi için, bütün parçalarının tamamen bilinmesi gerekir. Tüm parçalarının bilinmesini sağlamayan tarif anlamlı değildir. Bu durumda müellifimize göre, belki en uygun cevap şu olacaktır: "Tanım, tanımlanan hakkında uygun bir resmin zihinde oluşmasıyla gerçekleşir. Tanımlanan şey mürekkep ise, bu resim mürekkep; müfred ise bu resim de müfred olur. Tanım ise bütünün tek başlarına var olan ve bilinen tüm parçalarının bilinmesi ile gerçekleşir. Tanımı yapılacak şeyin parçalarının tümü bilinince zihinde ona uygun bir resim oluşur. Faydalı tanım budur. Bu şekildeki tanıma resm-i mürekkep denir. Bütünün bazı parçalarının bilinmesiyle yapılacak tanım ise, resm-i müfred olur ki, bu bir tanım değil, açıklayıcı bir söz (kavl-u şâriha) olup, nazarın bir çeşididir."¹⁴

Râzî'nin bu itirazlarından, mahiyeti oluşturan cüzlerin hepsinin belirlenerek tanımlanmasındaki zorluğu düşünerek varlığın mahiyetinin yerine, mahiyeti temsil eden isminin tanımlanması gerektiği kanaatine vardığını söyleyebiliriz. Beyzâvî ise, mahiyetin tanımının yapılması gerektiğini düşünerek, İbn Sînâ ile aynı düşünmektedir.

Râzî'nin tanımla ilgili ikinci itirazı, tanımlı yapılacak şeyin varlık çeşiti ile ilgilidir. Râzî'ye göre, tanımlı yapılmak istenen şey eğer duyularla hissedilen bir şey ise, onu tanımlamak imkânsızdır. Çünkü o şey elde ve bilinmektedir. Bilinen şey de tanımlanmaz veya tanımlamaya gerek olmaz. Tanımlanmak istenen şeyin duyularla hissedilmeyen bir şey olması durumunda ise, insanda onu tanımlama isteği oluşmaz, bu durumda da tanımlama yine gereksiz ve mümteni olur.¹⁵

Beyzâvî ise, zihnin duyularla hissedilen bir şeyi bilmek için yönelmesini çeşitli sebeplerden dolayı mümkün olabileceğini, mümteni olmayacağını söyleyerek Râzî'den ayrı düşünmektedir.¹⁶ Bu durumda, Râzî'nin, duyu organları ile hissedilen şeylerin bilindiği ve bilinmesi için ayrıca bir tanıma ihtiyaç duyulmadığına inandığını, Beyzâvî'nin ise, hissedilen şeylerin de bilinemeyebileceğine açık kapı bırakmakta olduğunu söyleyebiliriz.

¹²el-İsfehânî, Ebu's-Senâ Şemseddin b. Mahmud b. Abdurrahmân, *Matâli'u'l-enzâr alâ metni tavâli'i'l-envâr*, Dâru'l-Kütübî, Kahire 2008, s. 14.

¹³Beyzâvî, *Kitâbu misbâhu'l-ervâh* s. 57.

¹⁴Nâsruddin el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, tah: Abbas Süleyman, Beyrut, 1991, s. 59.

¹⁵Râzî, *Muhassal*, s. 17; İsfehânî, *Matâli'u'l-enzâr*, s. 14.

¹⁶Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, ss. 58-59; Beyzâvî, *Kitâbu misbâhu'l-ervâh*, ss. 57-58.

Kendi kendine “Bütün varlık türleri tarif edilebilir mi veya bir varlık başka bir şeyi tarif edebilir mi?” şeklinde bir soru ortaya atan Beyzâvî, bu soruya cevâben şöyle söylenebileceğini dile getirir: Gerçeklikler, ya basit ya da mürekkep olurlar. Bunlardan her biri ya kendinden olanla ya da başkasıyla birleşir veya birleşmez. Basit olan kendinden başkasıyla birleşmez ve parçaları olmadığından tarif edilemez. Örneğin vacip ile başka bir şey tarif edilemez. Çünkü vacip varlık basittir. Başkasının kendinden oluştuğu şey de tarif edilemez. Çünkü o şey, başkasını tarif eder. Buna cevheri örnek verebiliriz. Cevher, gerçek bir cins olduğu için, farklı şeylerden mürekkep değildir. Kendinden başka bir şeyin tereküp etmediği mürekkep varlıklar ise, tarif edilebilir. Ancak, kendinden hareketle başka şeyler tarif edilemez. Buna örnek olarak insanı verebiliriz. Başkalarının kendinden tereküp ettiği şey ise, hem tarif edilebilir hem de başkasını tarif eder. Buna örnek olarak da hayvan verilebilir. Sonuç olarak tanımlar ancak, mürekkep olanı tanımlar.¹⁷

Bu durumda müellifimiz, basit varlıkların tarifinin yapılamayacağına, tanımın bileşik varlıklar için söz konusu olduğuna inanmaktadır. Bu durumda basit varlıklar tasavvurlarımız ve tasdiklerimizle bilinecektir.

Beyzâvî’ye Göre Tanımın Şartları:

Beyzâvî, tanımda bulunması gereken bir takım özellikler olduğunu söylemektedir. Buna göre bir tanım;

- a) Tarif edilecek şeyin tüm kısımlarını kapsaması için tanım, genel (âm) ve özel (hâs) olması bakımından, tarif ettiği şeyle eşit olmalıdır.
- b) Umum ifade eden kelime, açık ve meşhur olduğu için, husus ifade edenden önce olmalıdır.¹⁸
- c) Tanımladığı şeyin tüm parçalarını kapsmalıdır.
- d) Tarif ettiği şeyi gayrından ayırmalıdır.
- e) Tarif ettiği şeyin, dâhilindekilerle haricindekileri birleştirmemelidir.¹⁹

Beyzâvî’ye Göre Tanımlamada Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar:

Beyzâvî tanım kavramını “muarrif” ibaresi ile karşılamaktadır. Ona göre, bir şeyin tanımı (muarrifi), o şeyin zorunlu olarak bilinmesini gerektiren şeydir. Bu sebeple tanımı bilmek, tarif edileni bilmekten öncedir.²⁰ Beyzâvî tanımın, tanımladığı şey ile açıklık ve kapalılık denk olması, tarif ettiği şeyin tüm parçalarını kapsaması gerektiğini, dâhilindekileri içermesi, hâricindekileri dışlaması gerektiğini söylemektedir.²¹

Beyzâvî’ye göre tanımlamada dikkat edilmesi gereken hususlar şunlardır:

Birincisi: “Çift sayı, tek olmayan bir sayıdır.” cümlesinde olduğu gibi bir şey açıklık veya kapalılık açılarından, kendine eşit olanla tarif edilemez.

İkincisi: Tanım bir şeyi, “İnsan, beşer bir hayvandır.” veya “Hareket nakildir.” cümlelerinde olduğu gibi, kendisiyle de tarif edemez.

Üçüncüsü: Tanımda, tanımlanacak şey,

a) “Güneş, gündüze mensup bir yıldızdır.” veya “gündüz, günün doğduğu zamandır” tariflerinde olduğu gibi tek mertebeli tariflerle tanımlanamaz.

b) “İki”yi önce “çift sayı” olarak, sonra “çift sayı” yı “eşit iki parçaya bölünebilen” olarak, sonra da “eşit iki parça” yı “birbirinden eksik veya fazlası olmayan” olarak, en son olarak da bu eşit iki parçanın “iki” ile tarif edilmesi örneğinde olduğu gibi birkaç mertebeli tariflerle de tanım yapılamaz.

¹⁷Beyzâvî, *Tavâli’u’l-envâr*, s. 59.

¹⁸Beyzâvî, *Kitâbu misbâhu’l-ervâh*, s. 57

¹⁹Beyzâvî, *Tavâli’u’l-envâr*, s. 57.

²⁰Beyzâvî, *Kitâbu misbâhu’l-ervâh*, s. 56.

²¹Beyzâvî, *Tavâli’u’l-envâr*, s. 56.

c) “Ateş nefse benzeyen bir şeydir” tarifinde olduğu gibi mertebesiz tariflerde olduğu gibi, kendisinden daha kapalı veya kapalılıkta eşit bir yollarla tanım yapılamaz. Çünkü nefis ateşe nazaran daha kapalı bir lafızdır.

Dördüncüsü: Tanımda yaygın olan kavram, özel olandan önce gelmelidir. Çünkü tanımda asıl olan bilinenlerden bilinmeyene gitmektir. Bilinenler ise yaygın kavramlardır. Dolayısı ile tanımın herkes tarafından bilinen kavramlarla yapılması gerekir.

Beşincisi: Tanımda mecaz ve bilinmeyen kavramlar kullanılmamalıdır. Çünkü tanımlamada amaç bilinmeyi ortaya çıkarmaktır. Bu da ancak bilinenlerin kullanılması yoluyla olur. Kastettiği şeyin ne olduğu anlaşılmayan, herkes tarafından farklı anlaşılması muhtemel mecâzî ifadeler ve bilinmeyen kavramlar başka bir varlığa delalet etmede başarısız olacaktır.

Altıncısı: Tanımda tekrarlardan kaçınılması gerekir. Mesela, insanı “hayvan cisimli konuşan varlık” olarak tanımlamak uygun değildir. Çünkü hayvan, zaten cisimli bir varlıktır.²²

Beyzâvî'nin gerek tanımın şartları gerekse tanımda dikkat edilmesi gereken hususlarla ilgili yazdıkları İbn Sînâ ve Râzî'nin konuyla ilgili yazdıklarıyla paralellik arz etmektedir. Onun yazdıklarıyla hemen hemen aynı şeyleri İbn Sînâ *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ında; Râzî de *Muhassal*'ında zikretmektedir.²³ Buna göre her ne kadar cüzî konularda ihtilaf yaşansa da Beyzâvî'nin bir taraftan Râzî'nin izinden Eş'arîliği sürdürürken diğer taraftan Aristo'nun oluşturduğu, İbn Sînâ'nın sürdürdüğü felsefî mirası da alarak kelâm ve felsefeyi birbirinden ayıramayacak şekilde mezcedtiğini söyleyebiliriz. Onun, varlığın tanımının Râzî'nin savunduğu gibi varlığın ismi yoluyla yapılması gerektiği fikri yerine İbn Sînâ'nın tanımın cüzler yoluyla yapılması gerektiği fikrini kabul etmesi, yani, selefi Âmîdî gibi²⁴ Râzî'yi eleştirerek, Râzî yerine İbn Sînâ'nın görüşünü benimsemesi kelâmı daha da felsefileştirdiği iddiasını da doğrular niteliktedir.

KAYNAKÇA:

- Akarsu, Bedia, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, Savaş Yay, Üçüncü baskı, Ankara, 1984.
Aristo, *İkinci Analitikler*, çev.: H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1967.
el-Beyzâvî, Nâsiruddin, *Tavâli 'u'l-envâr min metâli 'i'l-enzâr*, thk: Abbas Süleyman, Beyrut, 1991.
..... *Kitâbu Misbâhu'l-ervâh fî usuli'd-dîn*, tah: Saîd Fûdî, Dâru'r-Râzî, Baskı yy, 2007.
Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay, Altıncı Baskı, Ankara, 1996.
Çoşar, Hakan, *İşârât Geleneği İçinde Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmîdî Örneği*, İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî, Ed: Ömer Türker, Osman Demir, İsam Yay, İstanbul, 2013.
İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, tah: Müctebâ ez-Zârî'î, Büstân Kitâb. 3. Baskı, Tahran, 1392.
el-İsfehânî, Ebu's-Senâ Şemseddin b. Mahmud b. Abdurrahmân, *Matâli 'u'l-enzâr alâ metni Tavâli 'i'l-Envâr*, Dâru'l-Kütübî, Kahire 2008.
..... *en-Necât fî'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, Baskı yy. ts.
Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986.
Nurettin Topçu, *Mantık*, Dergâh Yay, İstanbul, 2001.
er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin, *el-Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Mute'ahhîrîn mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mütekellimîn*, thk: Tâhâ Abbdu'r Raûf Sa'd, Ezher ts.
..... *Mantiku'l-mulahhas*, thk: Ahmet Ferâmuz Karamlekî, Adîne Asgarinejâd, Tahran, 1381.

²²Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr*, ss. 56-57.

²³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 65; Râzî, *Muhassal*, s. 17-18.

²⁴ Seyfeddin el-Âmîdî'nin Tanım konusundaki Râzî eleştirisi için bkz: Hakan Çoşar, “İşârât Geleneği İçinde Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmîdî Örneği”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ed: Ömer Türker, Osman Demir, İsam Yay, İstanbul, 2013, s. 561.

ÜÇÜNCÜ OTURUM

(5 Mayıs 2018 Cuma)

EŞ'ARÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet ATALAN

Prof. Dr. Mehmet KUBAT

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin İman-Küfür Görüşü

Doç. Dr. Orhan GÜRSU-Doç. Dr. Rifat ATAY

Eş'ari Düşüncesinde Özgür İradenin İmkânı

Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ

Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi: Cüveynî Örneği

Doç. Dr. Murat DEMİRKOL

Eş'arî Kelâmında İmkân Krizi

Batırcan Abdullayev QASİMOVİÇ

Aş'ari Bilginine Göre "Tekfir" Meselesi

EBU'L-HASAN el-EŞ'ARÎ'NİN İMAN-KÜFÜR GÖRÜŞÜ

*Prof. Dr. Mehmet KUBAT**

ÖZET

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre iman, "Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu ve haber verdiği şeylerde doğru olduğunu tasdik etmektir." Tasdik ise kalp ile olur. Her ne kadar el-Eş'arî, Mu'tezile'den ayrılıp Selef'in görüşlerini benimsediği dönemde telif ettiği *el-İbâne* adlı eserinde "iman, söz ve ameldir; artar ve eksilir" deyip amelî imanın bir parçası saymış olsa da, Sünnî kelâmı inşa etmeye başladığı dönemde kaleme aldığı *el-Luma'* adlı eserinde ise "dil ile ikrar"ı ve "amel"i imanın esas rükünleri olarak kabul etmemiştir. Bu nedenle o, imanın tanımı içinde "ikrar"a yer vermediği gibi, bu tanım içinde "amel"e de yer vermemiştir. Gerçekte o, dil ile ikrarı ve erkânı ile amel etmeyi imanın fûrûundan kabul etmiştir. Bu bakış açısının doğal sonucu olarak el-Eş'arî, büyük günah işleyen kimseyi fıskından dolayı imandan çıkarmamıştır. Ona göre fâsık, fıskından ve büyük günah işlemesinden dolayı fâsık, fakat imanından dolayı mü'mindir. Bu çalışmada Eş'arî'nin iman-küfür meselesinde geçirdiği fikrî evreler ele alınıp işlenecek ve onun en son ulaştığı iman-küfür görüşü tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eş'arî, Eş'arî düşüncesi, Ehl-i Sünnet, iman, küfür, tekfir.

ABU'L-HASAN AL-ASHARÎ'S VIEWS OF FAITH AND PROFANITY

ABSTRACT

According to Abu'l-Hasan al-Ash'ari, faith is "It is to affirm that Muhammad is a righteous prophet and that it is true of the things he has revealed." The testimony is with the heart. al-Ash'ari, in his work *al-İbâne*, "faith, word and deed; and "deed" are not considered to be the main rations of faith in his work "*al-Luma'*". For this reason he has not included "deed" in the definition as well as "faith" in the definition of faith. In fact, he accepted from faith that he should act with language and with mercy and authority. As a natural result of this point of view, al-Ash'ari did not come out of reason because of the fountain of anyone who committed a "Great Sin." According to him, the fiance is fainted because of his mist and Great Sin, but he is faithful because of his faith. In this study, the intellectual stages of al-Ash'arî in the field of faith-profanity will be handled and tried to be determined and the most recent belief-profanity view reached.

Keywords: Ash'ari, Ash'ari thought, Ahl as-Sunnah, faith, profanity, repulse.

Giriş

Meşhur sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin soyundan geldiği için "Eş'arî" nisbesiyle tanın Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, hicrî IV. asırdan günümüze İslâm dünyasında Müslümanların çoğunluğunu temsil eden ve *Ana Gövde* ya da *Esas Bünye* olarak nitelenen geleneksel Ehl-i Sünnet düşüncesinin tartışmasız en önde gelen âlimlerinden biridir. Yaygın olmamakla birlikte, bazı kaynaklarda dedesine nisbetle kendisinden İbn Ebî Bîşr²⁵ diye de söz edilen Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Sünnî düşüncenin Mâturidîlikle birlikte en yaygın diğer kolu olan Eş'arîliğin kurucusu, önderi ve bu düşünce ekolünün fikir babasıdır.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî öncülüğünde kurulan Eş'arîlik, ortaya çıktığı hicri dördüncü asırdan itibaren hızla yayılmış ve çok kısa bir zaman sürecinde İslâm dünyasının neredeyse tamamında varlığını hissettirmeye başlamıştır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin öğrencileri olan

*İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi A.D. Başkanı, e-posta: mehmet.kubat@inonu.edu.tr

²⁵ Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, Nşr. M. Rıza Teceddüd, Tahran, 1366, s. 231; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1986, s. 235; İrfan Abdülhamid, "Eş'ari", *DİA*, İstanbul, 1995, XI/444.

Ebu'l-Hasan el-Bâhilî ile İbn Mücâhid et-Tâî'nin yetiştirdiği üç büyük kelâm âlimi olan Kâdî Ebu Bekir el-Bakillânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebu İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Eş'arîliğin gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Bu âlimleri Abdulkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ve Ebu Bekir el-Beyhakî (ö. 458/1066) gibi Eş'arîliğin üçüncü kuşağından sayılan âlimler takip etmiştir. Daha sonra İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebu Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Abdulkerîm eş-Şehrîstânî (ö. 548/1153), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Kâdî Beydavî (ö. 685/12186), Sa'duddîn et-Taftazanî (ö. 793/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 814/1413) gibi âlimler Eş'arîliğin gelişmesinde, sistemleşmesinde ve yayılmasında büyük katkıda bulunmuştur.²⁶

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin fikrî hayatında, biraz da siyasetin etkisiyle, zikzaklı bir çizgi görülür. O, *el-İbâne an Usûlid-Diyâne*²⁷ ve *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*²⁸ adlı eserlerinde Hadis taraftarı bir eğilim ortaya koyarken *Kitâbu'l-Luma*²⁹ ve *Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*³⁰ adlı eserlerinde ise bir kelâmcı görüntüsü vermektedir. Bu yüzden olacak ki Eş'arî'nin hayatı ve görüşleri üzerine araştırma yapan çağdaş yazarların bir kısmı *el-İbâne* ve *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*'deki bakış açısı veya meselelere yaklaşım tarzından hareketle onun sadece Ahmed b. Hanbel'e uyan ve tamamen Selefî çizgiyi takip eden bir akaid âlimi,³¹ bir kısmı da *Kitâbu'l-Luma* ve *Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserlerindeki fikir ve duruşundan hareketle onun Küllâbîlerden etkilenen ve yalnızca onların görüşlerini açıklayan bir kelâmcı olduğunu iddia etmektedir.³²

Kanaatimizce bu birbirinden farklı iki iddianın gerçeğe tam olarak tekabül ettiği söylenemez. Çünkü Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, hayatının belli dönemlerinde söz konusu düşünce ekollerinden etkilenmiş olsa da onun fikriyatı bütünüyle bu düşüncelerle eşitlenemez. Nitekim Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin, Mu'tezile'den ayrılıp kendi adını taşıyan Eş'arî Kelâm Ekolü'nü inşa ederken yaşadığı tarihsel tecrübe sürecinde bu iki bakış açısının arasında orta bir yol tuttuğu, yani itikadî konuları yorumlamada Selefîyye ile Mu'tezile arasında özgün bir sistem geliştirdiği görülmektedir.

Hayatının yaklaşık 30 yılını Mu'tezile ekolüne bağlı bir âlim olarak geçiren ve daha sonra bu mezhepten ayrılarak muhalifleri konumundaki Sünnî düşüncüyü benimseyen el-Eş'arî'nin fikrî hayatında ortam, konjonktür ve siyasetin de etkisiyle Ehl-i Hadîs'ten Mu'tezile'ye, Mu'tezile'den Selefîliğe, Selefîlikten Küllâbîliğe ve oradan da en nihayetinde Ehl-i Sünnet çizgisine doğru zikzaklı bir çizgi görülür.³³ Bu nedenle Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin düşünce dünyasını 10 yaşına kadar geçirdiği *çocukluk devresi*, 40 yaşına kadar *Mu'tezile mezhebine mensup olduğu dönem*, *Selefî düşünceleri benimsediği dönem*, *Küllâbîlere intisap ettiği dönem* ve *Kelâm metodunu kullanarak Ehl-i Sünnet Kelâm Ekolünü inşa ettiği dönem* olarak beş evrede incelemek mümkündür.³⁴ Kanaatimize göre başta *iman-küfür görüşü* olmak

²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, İstanbul, 1995, XI/448-449; Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul, 2015, s. 276-277.

²⁷ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Nşr. Helmut Ritter, Weisbaden, 1980; a.m., *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn I-II*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, 1995.

²⁸ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medîne, 1410.

²⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fî'r-Red ala Ehl-i'z-Zeyği ve'l-Bida'*, Nşr. Ricgard J. McCARTY, Beyrut, 1952.

³⁰ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *İstihsanu'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*, Haydarabâd, 1344.

³¹ Bkz. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, "Sîretu Ebi'l-Hasen el-Eş'arî", el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* içinde, Kahire, 1986, s. 92-102.

³² Krş. Ahmed Mahmûd Subhî, "el-Eş'arî", *Mevsûatü'l-Hadârâti'l-İslâmiyye* içinde, Amman, 1989, s. 59.

³³ Mehmet Kubat, "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 7. Cilt 7, Sayı 13, s. 22-24; Krş. Ramazan Altıntaş, "Geçmişten Günümüze Kelâm Geleneği", *Eskiye Dergisi*, Sayı: 16. Ankara, 2010, s. 27.

³⁴ Krş. Kubat, "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri", s. 22-24; Altıntaş, "Geçmişten Günümüze Kelâm Geleneği", s. 27.

üzere, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin bütün fikirlerini doğru anlamak için bu beş evreyi daima göz önünde bulundurmak gerekir.

Bu çalışmada Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin hayatı boyunca geçirdiği bu beş fikrî evre kısaca özetlenecek, daha sonra da çalışmamızın ana mihverini oluşturan *iman-küfür meselesinde* sahiplendiği düşünce ele alınıp incelenecek ve onun yaşadığı bu tarihsel tecrübeye en son ulaştığı *iman-küfür* görüşü tespit edilmeye çalışılacaktır.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, fikrî gelişim evrelerine değinmek, daha sonra iman-küfür görüşünde meydana gelen değişim, dönüşüm ve gelişime odaklanmak istiyoruz.

1. Eş'arî'nin Çocukluk Devresi

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin hayatının ayrıntılarına dair kaynaklarımızda pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda onun fikrî inkişafına dair bazı sınırlı bilgiler aktarılmaktadır. Biz, kaynaklarda aktarılan bu sınırlı bilgilerden hareketle, el-Eş'arî'nin, hayatının tamamını Abbasilerin ikinci döneminde yani halife el-Mu'temid'den başlayıp er-Râdî'nin ilk yıllarına kadar geçen süreçte geçirdiğini anlıyoruz.³⁵

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, hayatının ilk on yıllık dönemini Sünnî bir muhitte geçirmiştir. O, babasının vefatına kadar geçen zaman sürecinde hem ailesinden ve hem de Ehl-i Hadîs'in önde gelenlerinden muhaddis ve fakîh bir âlim olan Yahyâ b. Zekeriyâ es-Sâcî (ö. 307/919)'den dersler almıştır. İşte bu süreç, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin ilk fikrî merhalesi sayılmıştır. Nitekim Fevkiye Hüseyin, Eş'arî'nin babasının vefatına kadar geçen bu on yıllık hayat serüvenini Ehl-i Hadîs'ten Kur'ân ve hadis ilimlerini aldığı ilk merhale olarak kabul etmektedir.³⁶

Eş'arî'nin, babasının ölümünden sonra annesinin ünlü Mu'tezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/933) ile evlendiği sürece kadar geçirdiği bu 10 yıllık çocukluk evresi, muhtemelen onun daha sonra sahiplendiği Sünnî düşüncelerin oluşumu üzerinde etkili olduğu söylenebilir.

2. Eş'arî'nin Mu'tezilî Düşünceleri Benimsediği Dönem

Babasının vefatından sonra, yaklaşık 10 yaşlarındayken annesinin Ebû Ali el-Cübbâî ile evlenmesi, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin farklı bir fikrî evrene dâhil olmasına neden olmuştur. Çünkü annesinin evlendiği üvey babası el-Cübbâî, Basra Mu'tezilesinin lideri konumunda bulunan meşhur bir âlimdi. Onun hayatında geçirdiği bu evreyi *Mu'tezilî Dönem* olarak nitelendirmek mümkündür.

Kaynaklarımızda Eş'arî'nin, annesinin el-Cübbâî ile evlenmesinden sonra onun himayesinde yetiştiği, ondan başta Kelâm ve Fıkıh Usûlü olmak üzere çeşitli İslâmî ilimlere dair dersler aldığı ve 40 yaşına gelinceye kadar yaklaşık 30 yıl boyunca onun en gözde öğrencilerinden biri olarak kaldığı belirtilir.³⁷

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Mu'tezilî Dönem* olarak nitelendirdiğimiz bu zaman sürecinde başta hocası el-Cübbâî olmak üzere dönemin diğer âlimlerinden aldığı Mu'tezilî eğitim neticesinde, mezhep içerisinde çok önemli bir mevkiye yükselmiştir. Hatta kaynaklarımızda üvey babası ve hocası el-Cübbâî'nin bazen kendi yerine el-Eş'arî'yi tartışmalara gönderdiği ve onun da hocasına vekâlet ederek tartışmalara katıldığı nakledilmiştir.³⁸

Yine kaynaklarımızda Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin, bu dönemde Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden biri konumuna geldiği, bu bağlamda hiçbiri günümüze ulaşmamış olmakla beraber, Mu'tezilî düşünceyi savunan birçok eser kaleme aldığı aktarılmıştır.³⁹ Bu nedenle 40

³⁵ Celâluddîn es-Suyûtî, *Târihu'l-Hulefa*, Kahire Ts., s. 346 vd.; Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 49.

³⁶ Fevkiye Hüseyin, "Siretu Ebi'l-Hasen el-Eş'arî", s. 29; Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, s. 49.

³⁷ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Müfteri fimâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Dimeşk, 1399/1979, s. 91; Abdurrahman el-Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1996, s. 493 vd.; İrfan Abdülhamid, "Eş'ari", *DİA*, İstanbul, 1995, XI/444.

³⁸ İbn Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Müfteri*, s. 91.

³⁹ İbn Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Müfteri*, s. 131, Ebû Abdillâh Şemsuddîn ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XV/87, Beyrut, 1992; Tâcuddîn es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, B.y.y., (Nşr. Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-Arabî), 1965, III/361.

yaşına kadar benimseyip savunduğu i'tizâlî fikirler ile Mu'tezilî Kelâm Sisteminin doğrudan veya dolaylı olarak el-Eş'arî'nin görüşlerinin teşekkülü üzerinde etkili olduğu, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra da, bilhassa Ehl-i Sünnet Kelâm Sistemi'ni inşa edip şekillendirdiği süreçte de bu akllî metodun ona yol gösterici olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Eş'arî'nin Mutezilî düşünceleri benimsediği dönemde sahip olduğu *imangörüştüğüne* gelince, onundığer konularda olduğu gibi *iman-küfür* konusunda da Mu'tezile'den ayrı düştüğüne dair elimizde açık bir veri bulunmamaktadır. Bu nedenle onun kırk yaşına kadar *iman-küfür* konusunda Mu'tezile gibi düşündüğünü söyleyebiliriz.

Bilindiği üzere Mu'tezile'ye göre iman, ameller ve kalben tasdikten oluşur. Yani amel, imanın cüzüdür. Büyük günah işleyip tövbe etmeden âhirete intikal eden kimse cehennemde ebedî olarak kalacaktır.⁴⁰

3. Eş'arî'nin Selefî Görüşleri Benimsediği Dönem

Mu'tezile içinde önemli bir konuma gelen Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Mu'tezilî görüşleri benimseyip bu fikirleri savunan birçok eser telif etmiş olmasına rağmen, mezhebin aşırı akılcılığı yüzünden düşükleri bir takım tutarsızlıklar ve naslarla çatışan görüşleri nedeniyle yaşadıkları olumsuzluklar, ayrıca hocası el-Cübbâî ile önemli bazı itikâdî konularda yüz yüze geldiği bir takım anlaşmazlıklar nedeniyle Ehl-i Sünnet düşüncesine sıcak bir ilgi duymaya başlamıştır.⁴¹ Bu süreçten sonra el-Eş'arî, aktardığımız bu hususlara ilaveten kaynaklarda zikredilen daha farklı birtakım nedenlerle⁴² Mu'tezile'den ayrılmıştır. Nitekim o, 300 (912-913) yılları civarında bir Cuma günü Basra Camii minberinden Mu'tezile'den ayrılıp öncülüğünü Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in yaptığı ve erken dönemde *Ashâbu'l-Hadîs*, *Ehlü'l-Hadîs* veya *Sıfatiyye* olarak isimlendirilen Selef itikadını benimsediğini açıkça ilan etmiştir.⁴³

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Ahmed b. Hanbel'e intisabı, büyük ölçüde onun *Mihne*'den⁴⁴ sonra Sünnî camia arasında kazandığı itibarlı konumundan kaynaklanıyordu. Nitekim Ahmed b. Hanbel, *Mihne* sürecinde engizisyon mahkemelerini anımsatan “sorgu düzeni”nde sorgulanmış,⁴⁵ hapsedilip kırbaçlanmış,⁴⁶ çeşitli işkenceler görmüş ancak yine de, “Kur'ân'ın mahlûk olmadığı” fikrinden ödün vermemiştir.⁴⁷ O, bu tutumuyla da Selef'in sembol ismi haline gelmiştir. Nitekim bu dönemden sonra insanlar, *Mihne* sürecinde Mu'tezile ile yürüttüğü mücadeleyle Sünnîlerin doğal lideri haline gelen Ahmed b. Hanbel ile sınıyor ve onun görüşlerine muhalefet eden kimseler de bid'atçı sayılıyordu.⁴⁸ Bu nedenle el-Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Selef'in Mu'tezile'ye karşı çıktığı hususların çoğunda başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Selef ile hemfikir olduğunu açıkça belirtmiştir.⁴⁹

Eş'arî, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimsedikten sonra, yaklaşım tarzı ve içerdiği konularla Selef düşüncesini yansıttığı, ayrıca üzerinde Hanbelî tesirlerinin de açıkça görüldüğü *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* adlı eserini kaleme almıştır.⁵⁰ O, Selef düşüncesinin önemli kaynaklarından biri olan *el-İbâne*'nin hemen girişinde akllî te'vîl yöntemini benimseyen

⁴⁰ Krş. *Abdulkerîm eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, Beyrut, 1986, I/45.*

⁴¹ Murat Serdar, Murat Serdar, “İbn Hazm'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2015, II/93.

⁴² Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılma nedenleri için bkz. Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, s. 65 vd.

⁴³ Krş. Eş'arî, *el-İbâne*, 52; İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, 231; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 68; Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, 493 vd.; Abdulhamîd, “Eş'arî”, *DİA*, XI/444.

⁴⁴ A.J. Wensinck, “*Mihne*”, *İA*, İstanbul, 1997, VIII/293.

⁴⁵ *İbnu'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Tarih, Beyrut, 1982, VI/368.*

⁴⁶ *Muhammed Ebû Zehra, İbn Hanbel, Hayatuhu ve Asruhu -Ârâuhu ve Fıkhuhu-, B.y.y. (Dâru'l-Fikri'l-Arabî), 1947, s. 70 vd.*

⁴⁷ Krş. Wensinck, “*Mihne*”, *İA*, VIII/293; Hayrettin Yücesoy, “*Mihne*”, *DİA*, XXX/26-28.

⁴⁸ Takiyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Fetâvâ İbn Teymiyye*, Riyad, Trs., V/553.

⁴⁹ Krş. İbn Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî*, s. 39.

⁵⁰ Krş. M. Said Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları*, Ankara, 1988, s. 62.

Mu'tezile'yi haktan ve Selef'in yolundan sapmakla suçlamış, bu nedenle de Mu'tezile'den ayrılıp Selef-i Sâlihîn'in yolunu tuttuğunu⁵¹ ve Ahmed b. Hanbel ile diğer hadîs âlimlerince temsil edilen Selef itikadını benimsediğini açık ifadelerle vurgulamıştır.⁵²

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Selef akidesine uygun olarak telif ettiği bu eseri, Bağdat'ta ziyaret ettiği Hanbelî âlimlerinin ileri gelenlerinden biri olan ve yaşadığı devirde Selef akidesinin imamı kabul edilen Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî'ye (ö. 329/940-41) takdim etmiştir.⁵³ Ancak eser, içerisinde aklî bir takım unsurlar barındırdığı veya meslelerin çözümünde kelâm metodunu kullandığı gerekçesiyle Berbehârî'den onay alamamıştır. Ayrıca Eş'arî ona, kelâm metodunun etkili bir silâh olduğunu, kendisinin bu metodu kullanarak Hıristiyanları, Mecûsîler'i ve Mu'tezile'yi reddettiğini anlatmaya çalışmışsa da el-Berbehârî, en doğru yolun Ahmed b. Hanbel'in yolu olduğunu, bu nedenle de başkasını tanımadığını ifade etmiştir.⁵⁴

Berbehârî'nin bu dışlayıcı tavrı, yeni bir arayış içinde olan ve bilhassa Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra itikadî alanda yeni bir sistem geliştirme çabası içinde bulunan el-Eş'arî'yi daha farklı arayışlara sevk etmiştir. Bu aşamadan sonra Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin, kendi düşünce biçimine en yakın gördüğü Küllâbîlere intisap ettiğini gözlemliyoruz.

Eş'arî'nin, Ahmed b. Hanbel'in öncülük ettiği Selef'e intisap ettiği dönemde benimsediği *iman-küfür* düşüncesine gelince, onun bu husustaki düşüncesini şöyle özetlemek mümkündür: Eş'arî, Selefî düşünceleri benimsediği süreçte kaleme aldığı *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*'de "iman, söz ve ameldir; artar ve eksilir. Bu konuda adâlet sahibi sika (güvenilir) râvilerin, yine adâletli olan râvilerden rivâyet ederek Rasûlullah (s.a.v.)'da son bulan, sahabenin Hz. Peygamber (s.a.v.)'den naklettikleri rivâyetleri kabul ederiz"⁵⁵ demektedir.

Görüldüğü üzere Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, iman tanımına ameli de dâhil etmekte ve artıp eksileceğini de söylemektedir. Eş'arî'nin ameli imanın bir cüzü/parçası gören bu tanımı, Mu'tezile'den ayrıldıktan hemen sonra Selefîyye'nin tesiriyle yaptığı açıkça belli olmaktadır.

4. Eş'arî'nin Küllâbîlere İntisap Ettiği Dönem

İslâm dünyası fetihler sonucu kısa zamanda geniş bir coğrafyaya yayıldı. Kısa zamanda birçok ülke İslâm topraklarına katıldı. H. 14-21 (M. 635-641) yılları arasında Suriye, Irak, Mısır ve İran, İslâm Devleti'nin birer eyaleti haline geldi.⁵⁶ Daha sonra, özellikle Emeviler ve Abbasiler döneminde bu yeni devletin hudutları, doğuda Maveraünnehir, batıda Kuzey Afrika, hatta Endülüs'e (İspanya) kadar genişledi.⁵⁷ Bu geniş coğrafyada içeriden ve dışarıdan İslâm'ı sarsmak isteyen cereyanlar ortaya çıkmaya başlayınca, İslâm akaidine içten ve dıştan musallat olan bâtil inançları ve bid'at ehlinin sapkın görüşlerini çürütmek için aklî istidlâl yöntemini kullanma zarureti hâsıl oldu.⁵⁸

İşte bu aşamadan sonra artık karşılaşılan yeni sorunlara akli dışlayarak yalnızca nassların zâhirine dayalı *iknâmetodu* kullanan *Selef Yöntemi* kifâyetsiz kalmaya başladı. Zira Selef'in kullandığı yöntem, kişileri nasslar çerçevesinde eğitmeye yönelik, akıldan ziyade duygulara hitap eden iknâî bir yöntemdi.⁵⁹ Bir başka şekilde ifade edecek olursak, *Selef*

⁵¹ Krş. Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, s. 493 vd.; İrfan Abdulhamîd, "Eş'arî", *DİA*, İstanbul, 1995, XI/444.

⁵² Krş. Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, s. 52; İbnu'n-Nedim, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 231.

⁵³ Ahmet Saim Kılavuz, "Berbehârî", *DİA*, İstanbul, 1996, V/477; Abdülhamid, "Eş'arî", *DİA*, XI/444.

⁵⁴ Kılavuz, "Berbehârî", *DİA*, V/477; Abdülhamid, "Eş'arî", *DİA*, XI/444.

⁵⁵ Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 59.

⁵⁶ İ. Ağâh Çubukçu, *Gazzâli ve Şüphecilik*, Ankara, 1964, s. 8; Ayrıca krş. T. W., Arnold, *İntişar-ı İslâm Tarihi*, Çev. Hasan Gündüzler, Ankara, 1982, s. 113.

⁵⁷ Çubukçu, *Gazzâli ve Şüphecilik*, s. 8; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967, s. 34; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1988, s. 71; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 40.

⁵⁸ Ebu'l-Vefâ et-Taftazanî, *Kelâm İliminin Belli Başlı Meseleleri*, Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980, s. 10 vd.; Krş. Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*, s. 73-74; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 244 vd.

⁵⁹ Bkz. Mehmet Kubat, "Selefî Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. XVIII, Sayı: 3, Ankara, 2004, s. 244.

Yöntemi, muhatapı kınama ve görüşlerini reddetmenin ötesine geçemeyen ve bir tez ortaya koymaktan uzaktı. Her ne kadar Selefiyye'nin kullandığı bu iknâî yöntem yardımıyla muhatapla duygusal bir ilişki ve psikolojik yakınlık kurulabilse de zihninde bir takım şüpheler bulunan veya İslâm inancına karşı önyargı taşıyan kişilere karşı başarılı olması mümkün değildi.⁶⁰

Bunun sonucunda gerek İslâm'a dıştan yapılan saldırılara ve gerekse de içeriden İslâm akaidine yönelen tehlikelere karşı Selef akâidesinin aklî metotlarla savunulması ihtiyacı hâsıl oldu. Söz konusu saldırılara Kelâm metoduyla karşı konulması adeta zorunlu hale geldi. Bu süreçten sonra İslâm'a içten ve dıştan yönelen tehditlere karşı İslâm akaidini aklî esaslar çerçevesinde savunma görevini üstlenen Kelâm İlmi ortaya çıktı.⁶¹

Kelâm İlmi'nin kurucuları olan Mu'tezile mensupları, önceleri içten ve dıştan İslâm düşüncesine yönelen art niyetli eleştirilere aklın ışığında cevaplar üreterek büyük bir hizmet ifa ettiler. Ancak bir yandan Mihne sürecinde statükonun gücünü arkasına alarak Ehl-i Sünnet ulehasını Engizisyon mahkemelerini anımsatan sorgu düzeninden geçirip çeşitli işkencelere maruz bırakmaları öbür yandan vahyin gölgesinde yürümesi gereken akıl yerine Felsefede öngörülen akıl gibi nass karşısında serbest hareket eden akla öncelik vermeleri bir başka mutedil yöntemin doğuşunu gerekli ve hatta kaçınılmaz kıldı.

Buraya kadar aktardıklarımızı özetleyecek olursak, Küllâbîlerin ortaya çıktığı dönemde İslâm dünyasında iki ana çizginin hâkim durum olduğunu görüyoruz. Bunlar:

1) Ahmed b. Hanbel'in öncülüğünü yaptığı ve genel anlamda *Selefiyye* olarak bilinen, itikadî konularda Yunanî aklı tamamen dışlayarak hiçbir şekilde akla rol vermemeyi şiar edinen ve bu tutumlarıyla "akıl hiçbir şeydir" anlayışıyla hareket eden kesim.

11) İtikadî konularda aklı önceleyen, adeta işi "akıl her şeydir" sınırına vardırın Kaderî-Mu'tezilî kesim.

Tabiatıyla etki-tepki sonucu ortaya çıkan bu ifrat ve tefrit, gerçeğe giden yolu tıkamıştı. Bu ortamda bu iki kesimden daha farklı ve daha mutedil yeni bir yol gerekiyordu: İşte bu yeni yolun başlatıcıları Küllâbîler olmuştur.

Küllâbîlik, Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonraki yeni muhiti olmasının yanı sıra, Eş'arîliğin teşekkül öncesi formunu da oluşturmaktadır. İsmi Abdullah b. Saîd b. Küllâb'tan alan Küllâbîlik, yeknesak bir yapıda olmamasına karşın, Me'mûn zamanında Mutezile'ye karşı bir amaç birliğine sahip Şafiî Hadis Taraftarlarını ifade etmekteydi. Temsilcileri arasında Abdullah b. Saîd b. Küllâb (ö. 240/854), Abdülazîz b. Yahyâ el-Mekkî el-Kinânî (ö. 240/855'ten sonra), Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Ali el-Hüseyn b. Alî b. el-Kerâbisî (ö. 248/862), Ebû Abbas el-Kalanisî (ö. 255/869) ve Hüseyin b. Fadl el-Becelî (ö. 278/891) gibi isimler bulunmaktadır. Klasik kelim eserlerinde "Ehl-i Hadis'in Kelamcıları" olarak nitelenen⁶² bu kimselerin ortak noktaları, Şafiî Hadis Taraftarı kimseler olmalarına karşın itikadî meselelerde Kelâma yer vermeleri idi. Onlar kimi itikadî konularda Mutezilîlerle tartışmaya girmekten çekinmeyen tutumlarıyla Hadis Taraftarı gelenek içerisinde kelâmın öncüsü oldular. Mutezile'nin sıfatları nefyetmesine karşın, sıfatları ispat eden tutumlarıyla kimi zaman Sıfâtiyye olarak da anıldılar. Bazıları yazdıkları eserlerle, bazıları da verdikleri derslerle Ehl-i Sünnet muhitinde kelâmî bakış açısının oluşmasına katkıda bulundular. Halku'l-Kur'an, Sıfatullah, İman, Ru'yet vb. konulardaki görüşleri, IV./X. ve V./XI. asırdaki tartışmalara yön verdi ve pek çok kelamcı tarafından benimsendi.⁶³

⁶⁰ Cağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013, s. 138.

⁶¹ Bkz. Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 202 vd.

⁶² Abdulkâhir el-Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut, 1981, s. 254; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, I/338, 400; Keskin, İmna Eş'arî ve Eş'arîlik, s. 74.

⁶³ Krş. Mehmet Kalaycı, "Eş'arîliğin Tarihsel Arkaplanı: Küllâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2010, LI/2, s. 399-404.

Küllâbîler, çağdaşları olan İmâm Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'den farklı olarak, Kelâm ilmini öğrendiler ve Selef akâidini kelâmî delillerle ve temel bürhanlarla savundular. Küllâbîler, Selef akâidi ile Kelâm Metodu'nu bir araya getirdi ve yaklaşık bir asır sonra *Ehl-i Sünnet İlmi Kelâmı* denen ilmî anlayışın doğuşuna öncülük ettiler.⁶⁴

Küllâbîler, hem Eş'arîlerin selefleri ve gerçek öncüleri⁶⁵ hem de Maturidîlerin öncüleri olarak kabul edilmiştir.⁶⁶

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Selefî yöntemin kifâyetsizliğini fark edince, Selef itikadını akılla izah etme çabasına girişen Küllâbîlere meyletmiş ve onların görüşlerini kelâm yöntemiyle desteklemeye çalışmıştır.

Öte yandan Mihne sürecinden hemen sonra iktidara gelen Halife el-Mütevekkil'in desteğini arkasına alan ve böylece Mu'tezile'ye karşı büyük bir zafer elde etmiş olan Selefler, bu gelişmelerden memnun olmadı. Küllâbîler, bilhassa kelâmı uğraşmaları sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği aşırı hadis taraftarlarının ağır eleştirilerine maruz kaldılar ve bidatçi olmakla itham edildiler. Hatta hareketin önderi Ahmed b. Hanbel, önceleri dostu olan Hâris el-Muhâsibî'yi böyle bir yola girdiği için terk etmiştir.⁶⁷

Eş'arî'nin Küllâbîlere intisap ettiği dönemde sahip olduğu iman anlayışının, temelde Selef itikadını benimsemiş olan Küllâbîlerin iman anlayışıyla aynı olduğu söylenebilir. Selefîyenin iman anlayışı şöyle özetlenebilir: "İman, kalbin tasdikiyle birlikte söz ve amelden ibarettir; artıp eksilir. Ancak büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğuna hükmedilemez, bu kimsenin cennetlik veya cehennemlik olduğu da söylenemez. Kebîre işleyen kişinin hükmü Allah'a havale edilir; O, dilerse affeder, dilerse de azap eder."⁶⁸

5. Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet Düşüncesini Benimseyip İnşa Ettiği Dönem

Gerek Ahmed b. Hanbel'in, Hâris el-Muhâsibî'den yüz çevirmesi ve gerekse de Eş'arî'nin Bağdat'ta ziyaret ettiği Selefin en önde gelen âlimi el-Berberhârî'den gördüğü olumsuz tavır, itikadî alandaki yeni oluşumların gelişip sürdürülmesi önünde büyük bir engel teşkil etmiştir. Nitekim Eş'arî, yukarıda izah etmeye çalıştığımız Selef akâidesinin aklı metotlarla savunulması ihtiyacına binaen, Kelâm yöntemini kullanmaya başlayan Küllâbîlere intisap edince, bu kez Sünnî Küllâbî gruptan Eş'arî Kelâmı doğmuştur.⁶⁹

Bu süreçten sonra karşımıza Selef'in itikadî esaslarını aklı yöntemlerle izah eden akılcı bir mütekellim profilindeki el-Eş'arî çıkmaktadır. Eş'arî, bu dönemde iki eser te'lif ederek Ehl-i Sünnet Kelâmının inşa sürecine girişmiştir. Bu eserlerin ilki olan *İstihsanu'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*'da itikadî hususlarda aklı dışlayan Selefî düşünceye eleştiriler yönelmeye başlamış ve *Kelâm Metodu*'nu savunmuştur.⁷⁰ Onun telif ikinci eser olan *Kitâbu'l-Luma*'da ise hem akla hem de nakle bağlı kalarak Allah'ın varlığı, sıfatları, Kur'ân, irâde, ru'yet, kader, istitaat, iman ve imâmete dair konuları Ehl-i Sünnet esaslarına göre açıklamıştır.⁷¹ Eş'arî, bu iki eseriyle birlikte, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn* ve *el-İbâne*'dekinden farklı olarak aklı istidlal metodunu da kullanmış, böylece Mu'tezilî doktrine karşı Ehl-i Sünnet kelâm sisteminin teorik temellerini belirlemeye çalışmıştır.

⁶⁴ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/93; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA*, Ankara, 1999, XX/156-157; Krş. Tevfik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Bursa, 2006; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 223-225.

⁶⁵ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 69; Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, s. 76-77.

⁶⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, I/368, a.m., a.e., Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003, II/283.

⁶⁷ İrfan Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-Firak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1984, s. 147-148; Kalaycı, "Eş'arîliğin Tarihsel Arkapları: Küllâbilik", s. 399-400; Karataş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, s. 139.

⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 290-297; Krş. Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2000, s. 67-72.

⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1983, II/1099; Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013, s. 139.

⁷⁰ Bkz. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *İstihsanu'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, Haydarabâd, 1344, s. 7 vd.

⁷¹ Krş. Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları*, s. 61; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 265.

Bu dönemdeki gelişmeler, inanç esaslarını kelâm metodu ile ifade etme çabası içinde olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye hem yol göstermiş, hem de kelâmî fırkaların üzerine oturacağı bir zemin için bir ön hazırlık olmuştur. Nitekim Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, bu zemin üzerinde Mu'tezile'den edindiği kelâmî tecrübe ve birikimi de ustaca kullanarak, Selefiyye'nin inanç değerlerini kelâmî ilkelerle mezcederek/uzlaştırarak yeni bir kelâmî çıkış açmıştır.⁷² Böylece o, Ehl-i Sünnet düşüncesini şekillendirmiştir.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin iman anlayışına ulaştığı son nokta *el-Luma'* adlı eserinde açıkça belirtilmektedir. Onun *el-Luma'* adlı eserinde yaptığı tanıma göre iman, “Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hak peygamber olduğunu ve onun haber verdiği şeylerde doğru olduğunu tasdik etmektir. Tasdik ise kalp ile olur.”⁷³

Görüldüğü üzere Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne*'de yaptığının aksine, *el-Luma'* adlı eserinde dil ile ikrar⁷⁴ı ve “amel”i imanın esas rükünleri olarak kabul etmemiştir. Bir başka ifadeyle o, imanın tanımını içinde “ikrar” a yer vermediği gibi, bu tanım içinde “amel” e de yer vermemiştir. Gerçekte o, dil ile ikrarı ve erkânı ile amel etmeyi imanın fûrûundan kabul etmiştir.⁷⁴

6. Eş'arî'nin İman Tanımına Yapılan İtirazlar

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre iman tasdiktir; ancak bu tasdik marifete yani bilgiye dayanmalıdır. Ona göre iman; haber verdikleri şeylerde Allah ve peygamberlerini tasdik etmektir. Bu tasdik ise ancak marifetle sahih olur. Bu tanım dikkate alındığında Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin, iman tanımında bilgiye önemli bir yer verdiği ve tasdik için bilgiyi gerekli gördüğü açıkça görülür. Onun bu tanımında bilgi yani marifet sanki tasdik olmaz şartı haline gelmektedir.⁷⁵

İmam Eş'arî, iman tanımına ma'rifeti de kattığı için, İbn Hazm (ö.456/1053) tarafından ciddi bir eleştiriye tabi tutmuştur. Ona göre Cehm b. Safvân ile Eş'arî aynı görüştedir. Nitekim Eş'arî, tıpkı Cehm b. Safvân gibi imanı “ma'rifet” olarak tanımlamıştır. Bu yüzden Eş'arî'leri Mürcie'nin Ehl-i Sünnet'e en uzak mezhebi olarak gören İbn Hazm'a göre, Cehm, bu görüşün Horasan bölgesindeki temsilcisi iken, Eş'arî ise Bağdad ve Basra'daki temsilcisidir. Eş'arî'nin bu görüşü zamanla Sicilya, Kayrevan ve Endülüs'te bile yayılmıştır.⁷⁶

İbn Hazm'ın bu eleştirisi haksız ve yersiz bir eleştiridir. Çünkü bilindiği gibi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, iman tanımına ma'rifeti katarken Cehm gibi imanı salt ma'rifet⁷⁷ olarak tanımlamamıştır. Bilakis Eş'arî'nin savunduğu şey, imanın tasdik ve tasdik için de bilgiyle olmasıdır.⁷⁸

7. Küfür ve Büyük Günah

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre iman, “Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hak peygamber olduğunu ve onun haber verdiği şeylerde doğru olduğunu tasdik etmek”⁷⁹ iken, küfür bunun zıddı olup Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hak peygamber olduğunu ve onun haber verdiği şeylerde

⁷² Cağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013, s. 139.

⁷³ Eş'arî, *el-Luma'*, s.75; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Thk., Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, s. 150; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 248.

⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/101.

⁷⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 248; Keskin, “Eş'arî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı”, s. 96.

⁷⁶ İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, 1996, III/227-228; Keskin, “Eş'arî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı”, s. 96; Kalaycı, “Eş'arîliğin Tarihsel Arkapları: Küllâbilik”, s. 408; Serdar, “İbn Hazm'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri”, II/104.

⁷⁷ Krş. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 132, 140; Ebu'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehl-i'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Tkd. ve Thk. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire, I. Baskı 1368/1948, II. Baskı 1997/1418, s. 149; Sönmez Kutlu, “Mürchie”, *DİA*, Ankara, 2006, XXXII/43.

⁷⁸ Keskin, “Eş'arî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı”, s. 96.

⁷⁹ Eş'arî, *el-Luma'*, s.75; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 150; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 248.

doğru olduğunu kalben tasdik etmemektir. Diğer Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi⁸⁰ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre de küfür, dinin aslından (zarûrât-ı dîniyye) olduğu kesinlikle bilinen hususların tamamını veya bir kısmını kalben tasdik etmemektir.⁸¹

Eş'arî, büyük günah işleyen kimsenin (murtekibu'l-kebîre) mü'min olduğunu,⁸² fakat işlediği günahtan dolayı cezasını çekeceğini kabul etmiştir.⁸³ Nitekim o, büyük günah işleyen kimseyi fiskından dolayı imandan çıkarmamıştır. Ona göre fâsık, fiskından ve büyük günah işlemesinden dolayı fâsık, fakat imanından dolayı mü'mindir. Çünkü dil bilimciler, öldüren kişiyi kâtil, kendisinden küfür sadır olan kişiyi kâfir, fisk sadır olanı fâsık, tasdik sadır olanı da musaddık olarak nitelendirmişlerdir. O halde kendisinden iman sadır olan kişi de mü'min olarak nitelenmelidir.⁸⁴

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bu bakış açısının doğal sonucu olarak Eş'arî, büyük günah işleyen kimseyi fiskından dolayı imandan çıkarmamıştır. Ona göre fâsık, fiskından ve büyük günah işlemesinden dolayı fâsık, fakat imanından dolayı mü'mindir.⁸⁵

Sonuç

Ehl-i Sünnet düşüncesini Mâturidîlikle birlikte eşit derecede temsil eden Eş'arîliğin kurucu babası Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, doğumundan itibaren 10 yaşına kadar Hadis taraftarlarının görüşlerinin baskın olduğu bir muhitte yaşamıştır. Ancak babasının vefatından sonra, yaklaşık 10 yaşlarında annesinin ünlü Mu'tezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâî ile evlenmesi, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin farklı bir fikrî evrene dâhil olmasına neden olmuştur. Nitekim o, bundan sonra hayatının yaklaşık 30 yılını Mu'tezile ekolüne bağlı bir âlim olarak geçirmiştir. Daha sonra çeşitli nedenlerle bu mezhepten ayrılarak muhalifleri konumundaki Sünnî düşünceyi benimsemiştir.

Eş'arî'nin fikrî hayatında ortam, konjonktür ve siyasetin de etkisiyle Ehl-i Hadîs'ten Mu'tezile'ye, Mu'tezile'den Selefîliğe, Selefîlikten Küllâbîliğe ve oradan da en nihayet Ehl-i Sünnet çizgisine doğru zikzaklı bir çizgi görülür. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin hayatında geçirdiği bu fikrî evreler, onun iman-küfür görüşüne de yansımıştır. Bunun arka planında büyük ölçüde onun yaşadığı tarihsel tecrübe yatmaktadır.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin, Mu'tezile'den ayrıлып Ahmed b. Hanbel'in öncülük ettiği Selef'e intisap ettiği dönemde “iman, söz ve ameldir; artar ve eksilir” şeklinde yaptığı iman tanımını, Selefîyye'nin tesiriyle yaptığı açıktır. Ayrıca bu süreçte başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere diğer hadis âlimlerince temsil edilen Selef itikadının, başta iman-küfür görüşü olmak üzere, İmam Eş'arî'nin fikirlerinin şekillenmesinde de etkin rol oynadığı belli olmaktadır.

İmam Eş'arî, Selefî düşünceleri benimsediği dönemde yaptığı gibi aksine, Sünnî kelâmın temellerini atmaya başladığı dönemde dil ile ikrar”ı ve “amel”i imanın esas rükünleri olarak kabul etmemiştir. Ayrıca o, imanın tanımı içinde “ikrar”a yer vermediği gibi, bu tanım içinde “amel”e de yer vermemiştir. Gerçekte o, dil ile ikrarı ve erkânı ile amel etmeyi imanın fûrûndan kabul etmiştir.

⁸⁰ Krş. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2002, s. 601-611.

⁸¹ Bkz. Sa'duddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1993, V/224-225.

⁸² Bkz. Eş'arî, *el-Luma*, s. 75-76; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 154.

⁸³ W. Montgomery Watt, “al-Ash'ari, Abu'l-Hasan”, *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Leiden, 1954-, I/694.

⁸⁴ Bkz. Eş'arî, *el-Luma*, s. 75-76; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 154; Keskin, “Eş'arî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı”, s. 102.

⁸⁵ Eş'arî, *el-Luma*, s.75-76; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 154.

KAYNAKLAR

- ABDULCEBBÂR**, Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1986.
- ABDULHAMÎD**, İrfan, *Dirâsât fi'l-Firak ve '-Akâidi'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1984.
-----, "Eş'ari", *DİA*, XI (444-446), İstanbul, 1995.
- ALTINTAŞ**, Ramazan, "Geçmişten Günümüze Kelâm Geleneği", *Eskiye Dergisi*, Sayı: 16, ss. 22-29, Ankara, 2010.
- BAĞDADÎ**, Abdulkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut, 1981.
- BEDEVÎ**, Abdurrahmân, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1996.
- ÇUBUKÇU**, İ. Agâh, *Gazzâli ve Şüphecilik*, Ankara, 1964.
- EBÛZEHRÂ**, Muhammed, *Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-Siyâseti ve'l-Akâid*, B.y.y., (Nşr. Daru'l-Fikri'l-Arabî), 1989.
-----, *İbn Hanbel, Hayatuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fıkhuhu*, B.y.y. (Dâru'l-Fikri'l-Arabî), 1947.
-----, *İmam Mâlik*, Trc. Osman Keskioglu, Ankara, 1984.
- EŞ'ARÎ**, Ebu'l-Hasan, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Nşr. Helmut Ritter, Weisbaden, 1980.
-----, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn I-II*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, 1995.
-----, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine, 1410.
-----, *İstihsanu'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, Haydarabâd, 1344.
-----, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red ala Ehl-i'z-Zeyği ve'l-Bida'*, Nşr. Ricgard J. McCARTY, Beyrut, 1952.
-----, *İslâm İnanç Esasları, "el-İbâne an-Usûli'd-Diyâne Tercümesi"*, Çev. Mehmet Kubat, İstanbul, 2008.
- FEVKİYE**, Hüseyin Mahmûd, "Sîratü Ebî Hasen el-Eş'arî", *el-Eş'arî, el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* girişi, ss. 9-133, Kahire, 1986.
- İŞİK**, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967.
- İBN ASÂKİR**, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Tebyînu Kizbi'l-Müfteri fîmâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Dimeşk, 1399/1979.
- İBNFÛREK**, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Thk., Daniel Gimaret, Beyrut 1987.
- İBN HALDÛN**, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, Trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1983.
- İBN HAZM**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. Saîd ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Beyrut, 1999.
- İBNTEYMİYYE**, Takiyyuddîn Ahmed, *Mecmuu Fetâvâ*, Riyad, Trs.
- İBNU'L-ESÎR**, İzzu'd-Dîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Keram Muhammed b. Muhammed b. Abdi'l-Kerîm b. Abdi'l-Vâhid eş-Şeybanî, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut, 1979.
- İBNU'N-NEDİM**, Ebu'l-Ferec, *Kitabu'l-Fihrist*, Nşr. M. Rıza Teceddüd, Tahran, 1366.
- KALAYCI**, Mehmet, "Eş'arî'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali: İki İmanın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ss. 133-144, İstanbul, 2004.
-----, "Eş'arîliğin Tarihsel Arkapları: Küllâbilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, LI/2, ss. 399-431, Ankara, 2010.
- KARADAŞ**, Cağfer, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013.
- KESKİN**, Mehmet, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2013.
-----, "Eş'arî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IX, Sayı: 2, ss. 91-108, Diyarbakır, 2007.
- KILAVUZ**, Ahmet Saim, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul, 1990.

- , “Berbehârî”, *DİA*, (V/476-477), İstanbul, 1996.
- KOÇYİĞİT**, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcular Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1988.
- KUBAT**, Mehmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2015.
- , “Eş’arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu’l-Hasan el-Eş’arî ve Kelâmî Görüşleri”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 7. Cilt 7, Sayı 13, ss. 22-47, Çorum, 2012.
- , “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 3, ss. 235-251, Ankara, 2004.
- KUTLU**, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2000.
- , “Mürchie”, *DİA*, (XXXII/41-45), Ankara, 2006.
- MALATÎ**, Ebû’l-Hüseyin, *et-Tenbih ve’r-Red alâ Ehl-i’l-Ehvâ ve’l-Bida’*, Tkd. ve Thk. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire, I. Baskı 1368/1948, II. Baskı 1997/1418.
- MÂTURİDÎ**, Ebû Mansûr, *Kitâbü’t-Tevhîd*, Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2002.
- NESEFÎ**, Ebu’l-Muîn, *Tabşiratü’l-Edille*, I. Cilt, Thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, II. Cilt, Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003.
- SERDAR**, Murat, “İbn Hazm’ın Eş’arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri”, *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu*, II/89-120, Beyan Yayınları, İstanbul, 2015.
- SUBHÎ**, Ahmed Mahmûd, “el-Eş’arî”, *Mevsûatü’l-Hadârâtü’l-İslâmiyye* içinde, ss. 54-59, Amman, 1989.
- SUBKÎ**, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali, *Tabakâtu’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, B.y.y., (Nşr. Dâru İhyâi’l-Kütubi’l-Arabî), 1965.
- SUYUTÎ**, Celâluddîn, *Târihu’l-Hulefa*, Kahire Ts.
- ŞEHRİSTANÎ**, Abdulkerim, *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut, 1986.
- TAFTAZÂNÎ**, Sa’du’d-dîn Mes’ûd b. Ömer, *Şerhu’l-Mekâsîd*, Thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1993.
- TAFTAZÂNÎ**, Ebu’l-Vefâ, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980.
- YAVUZ**, Yusuf, Şevki, “Eş’ariyye”, *DİA*, (XI/447-454), İstanbul, 1995.
- , “İbn Küllâb”, *DİA*, (XX/156-156), Ankara, 1999.
- YAZICIOĞLU**, M. Sait, *Kelâm Ders Notları*, Ankara, 1998.
- YÜCEDOĞRU**, Tefvik, *Ehl-i Sünnet’e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Emin yayınları, Bursa, 2006.
- YÜCESOY**, Hayrettin, “Mihne”, *DİA*, XXX/26-29.
- WATT**, Montgomery W., “al-Ash’ari, Abu’l-Hasan”, *The Encyclopaedia of Islam, El²*, (İng), New Edition, I/694-695, Leiden, 1954-.
- WENSINCK**, A.J., “Mihne”, *İA*, Çev. Heyet, (VIII/292-294), İstanbul, 1977.
- YAVUZ**, Yusuf Şevki, “Eş’ariyye”, *DİA*, (XI/448-449), İstanbul, 1995.
- ZEHEBÎ**, Ebu Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, Beyrut, 1992.

EŞ'ARİ DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜR İRADENİN İMKÂNI¹

Doç. Dr. Rifat ATAY - Doç. Dr. Orhan GÜRSU***

ÖZET

İslam kelam ekollerini akla ayrılan yer açısından sınıflandırmak gerekirse, muhtemelen, akıl karşıtları ya da asgari akılcılar olarak Eş'ariliği, aşırı akılcılar olarak Mutezili ekolü, mutedil akılcılar olarak da Maturidiliği saymak mümkündür.

İmâm Eş'arî'nin vefatından sonra teşekkül etmiş ve itikadî/siyasî bir mezhep olma yoluna girmiş olan Eş'arîliğe göre akıl, Ehl-i sünnet itikadının diğer temsilcisi olan İmam Matûrîdî'ye göre oldukça zayıf bir veridir. Öte yandan Eş'ariler hakikatin kaynağı olarak akıl ve vahiy konusunda da Mutezilenin aksine farklı görüşlere sahiptirler. Onlara göre nihai hakikatin kaynağı olarak vahiy daha temel bir durum arz ederken, akıl ise vahiy doğrulamaktan öteye geçmemektedir.

Bu çalışma, Eş'arî düşünce yapısının temel ilkelerinden özgür irade kavramı modern psikoloji verileri doğrultusunda ele alıp tutarlılığı konusuna ışık tutmaya çalışacaktır. Bu kavramı işlerken özellikle nöropsikoloji sahasının deneysel çalışmalarından örnekler sunularak konuya açıklık getirmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eş'arilik, özgür irade, Tanrı, felsefe, psikoloji.

THE POSSIBILITY OF FREE WILL IN ASH'ARİ THOUGHT

ABSTRACT

If one wants to classify the Islamic theological sects vis-a-vis their attitude towards reason, it is possible to count the Ash'arites as the opponents of or the minimal support to reason, the Mutezilites as the ultra-rationalists and the Maturidis as the moderate rationalists.

According to the Ash'arites, which was emerged as a theological/political school after the death of Imam al-Ash'ari, reason provides very little data compared to the other representative of Ahl al-Sunna, Imam al-Maturidi. On the other hand, the Ash'arites have different views on reason and revelation as the sources of reality as oppose to the Mutezilis. In their understanding, revelation sets the rules as the basis of ultimate reality while reason is no more an apparatus than affirming revelation.

This study will examine the concept of free will as one of the main principles of Ash'ari thought within the light of modern psychology and question its coherence within the system. While studying the concept, the subject will be clarified by presenting examples particularly from the applied works of the neuropsychology field.

Keywords: Ash'ariya, free will, God, philosophy, psychology

Giriş

Hicri 260-324 yılları arasında yaşayan ve tam adı Ebü'l-Hasen All b. İsmail b. Ebi Bişr İshak b. Salim el-Eş'ari el-Basri olan İmam Eş'ari Ehli Sünnet düşüncesinin önde gelen kurucu simalarındandır. Küçük yaşta babasının vefatı sonucu annesinin Mutezili alim Ebu Ali el-Cübbai ile evlenmesinden dolayı onun himayesinde yetişti ve ondan kelam öğrendi. Doğal olarak gençlik yıllarını Mutezili görüşleri savunma ve izaha hasrettiği eserler üreterek geçirdi. Ancak kırklı yaşlarında henüz doğduğu şehir Basra'da ikamet ederken (h. 300 civarı) Mutezili görüşleri terk edip Ehli Sünnetin fikirlerini benimsediğini ilan etti (Abdülhamid: 1995, XI, 444). Mutezile'den neden ayrıldığı konusunda farklı rivayetler olmakla beraber en meşhuru, hocası ile yaptığı üç kardeş (ihve-i selase) tartışması² gibi nakledilse de onun sıhhati de hayli

¹ Bu çalışma, Akdeniz Ü. BAP. kapsamında yürütülen SYL-2018-3243 Nolu proje çerçevesinde desteklenmiştir.

* Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Antalya, rifatay@akdeniz.edu.tr

** Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Antalya, ogursu@akdeniz.edu.tr

² Özgür irade ile de ilişkili olan üç kardeş tartışması konusundaki bilgiler Fahreddin Razi'ye dayanmaktadır. Mutezile'ye göre, üç kardeşten biri Cennetlik Mümin, biri Cehennemlik Kâfir, çocuk yaşta ölen ise her hangi bir

tartışmalıdır ve muhtemelen sahil değildir (Bulut: 2000, XXII, 6-7; krş. Şık: 2004, 283-310). Görüş değiştirdikten sonra Bağdat'a yerleşen Eş'ari, hayatının sonuna kadar bu şehirde yaşamış ve dönemin entelektüel çevresinde yerini almıştır.

Yüzün üzerinde eser atfedilen Eş'ari'nin ancak beş çalışması günümüze ulaşmıştır. Bunlar *Makalat, el-İbane, el-Luma', el-Has 'ale'l-bahs ve Risale ila ehli's-Seğr*. Birçok konuda farklı görüş ortaya koyan Eş'ari'nin öne çıktığı başlıca mevzular, bilgi, ilahiyat, nübüvvet ve ahiret, iman-günah ve imamettir, ki bunlar arasında da bilgi ve ilahiyat üzerinde en çok tartışma olan meselelerdendir (Abdülhamid: 1995, XI, 445-47). Konunun bir tarafı Tanrı algısına öbür tarafı da insan ve özgür birey olarak onun eylemlerine uzanmaktadır.

Eş'ariliğin doğduğu ortam, onun belli konularda ortaya koyduğu görüşleri de dolaylı olarak etkilemiştir. O dönemde siyasi ve itikadi birer fırka olarak Haricilik ve Şia vücut bulmuş, bunlara ilaveten Cehmiyye, Mutezile, Müşebbihe ve Mücessime ortaya çıkmıştır. Ancak bunların çoğu, Müslüman toplumun teveccühünü kazanacak kadar köklü etkide bulunmamış ve yayılamamış; dahası İslam toplumunun çoğunluğu onları, "ehl-i bid'at" olarak nitelemeyi tercih etmiştir. Öte yandan, onların ileri sürdükleri aşırı yorumlara karşı iki tür tepki gelişmiştir, ki bunlar uzun vadede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak isimlendirilecektir: Birincisi, naslara sıkıca bağlanmayı öneren Selefî tutum, ikincisi ise nas ve akıl arasında dengeyi sağlamaya çalışan yoldur. İlk tutum, yani Selefilik, İmam Malik, Şafii ve Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarınca, nas-akıl dengesini savunan ikinci yol ise Ebu Hanife ve öğrencileri, İbn Küllab el-Basri, Haris el-Muhasibi gibi alimler tarafından temsil edilmekteydi (Yavuz: 1995, XI, 448). Eş'arilik bu ortamda kısmi bir tepki olarak ortaya çıkmış ve akıl-nakil uzlaştırma çabasında akli naklin hizmetine sokmayı tercih etmiştir.

Tanrı ve Kul Arasında Özgür İrade

Aşkın ve her açıdan evrenin hâkimi olup yöneten ve her an müdahale eden bir Tanrı anlayışının kulların iradelerine ve eylemlerine nasıl yansıdığı İslam düşünce tarihinde erken dönemlerden itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Tartışmanın bir ucunda insanın eylemlerinde özgür olmadığını, çünkü eylemler dahil her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığını ileri süren Cebriye yer almaktadır (Şehristânî, 1993: I, 97-98). İnsanı ontolojik varlık olarak sifira indirgeyen Cebriye, klasik ifadesiyle onu "rüzgâr önündeki yaprak" gibi iradesiz, aciz, tercih yapamayan hayvan ve bitki gibi görmektedir. Bu yaklaşımın doğal sonucu, insana Tanrı tarafından yüklenen sorumlulukların kaynağının ne olduğu ve nerede durduğunun göz ardı edilmesi demektir. Çünkü özgürlüğün olmadığı yerde sorumluluk, sorumluluğun olmadığı yerde, ceza ve mükafat söz konusu değildir. Cebriyenin bu aşırı tutumunun tam zıddı olarak, insanın fiillerinde tam bir özgürlüğü savunan Mutezile'nin yer aldığını görmek şaşırtıcı olmayacaktır. Başta Mutezile'nin kurucusu Vasıl b. Ata olmak üzere, Mutezili düşünürlere göre, Tanrı'nın kullarının iradesine herhangi bir müdahalesi söz konusu olamaz. İnsan, özgür bir varlık olarak, eylemlerini kendi tercih eder ve yaratır (Gündoğar: 2010, 32-35; Polat: 2009, 334). Elbette eylemlerinin sonucundan da mesuldür. Mutezile'nin beş temel esasından adaletin sonucu olarak insanın eylemlerinden mesul tutulabilmesi için özgür olması gerekir, yoksa Allah'ın adaleti onun sorumlu olmamasını gerektirir. Mutezile'nin bu görüşü ileri sürmesinde bir neden de özellikle devlet yöneticilerinin kötülüklerine mâni olmaktır. Zira bireysel sorumluluğu zayıflatan ya da ortadan kaldıracak her türlü yorum ve çıkarım onları kadercilik kılıfı altında kötülüğe teşvik etmek demektir (Toprak: 1990, 165-166).

İfrat ve tefritin karşısına Eş'arilik'in kısmi bir çözüm olarak "kesb" kuramı ile çıktığını söyleyebiliriz. Kuramın temelinde, Eş'ari doktrinini "bütün realiteyi tamamen Tanrı ile ilgili 'mümkün' bir ilişki olarak" görmesi yatmaktadır. Onlar, "var olan her şeyi, ahlaki ifadelerin anlamını bile, Tanrı'nın iradesine ve kararına bağlama anlamında sübjektivistirler" (Leaman: 2009, 192; krş., Leaman: 2004, 13, 25). Eş'arilere göre insanın seçim kabiliyetini ifade eden

ameli olmadığı için hiçbirisini hak edemez, Araf'ta kalacaktır. Araf'a mahkûm olan sonuncusu, Tanrı'ya keşke bana imkân versen, ben de kardeşim gibi Cennet'i kazanacak bir hayat sürebilirdim, şeklinde bir itiraz yöneltebilir.

“kesb” teorisine rağmen, fiiller dahil her şeyin gerçek manada yaratıcısı Tanrı’dır (Yavuz: 2005, XXV, 304).

Tanrı’yı aşırı tenzihe dayanan bu katı görüşlerinden dolayı Eş’ariler, Mu’tezile, Matüridiyye ve Selefiyye tarafından karşı oldukları ve uzaklaşmaya çalıştıkları Cebriyye ile aynı kategoriye düşükleri nedeniyle tenkit edilmişlerdir (Sönmez: 2008). Bu klasik eleştirinin çağdaş bir yorumunu İlhami Güler’in şu ifadelerinde görmek mümkündür:

“Tenzih gereği Ahlak’tan,³ arındırılmış bir Allah, isterse masum çocukları Ahirette cehennemde yakabilir, isterse bütün hayvanları cehenneme doldurabilir. Hiçbir müminin Ahirette cennete gitme garantisi yoktur, kafirler de cehenneme değil Allah tarafından cennete konulabilir. İnsanın antropolojik ve ontolojik şimdiki yapısı değiştirilmeden eğer Allah istese, zina helal, ekme de haram olabilirdi. Bütün bu tasarrufların Allah’a layık görülmesi, tenzih aşkına Allah’ın ahlaki kişiliğinden, benliğinden arındırılarak mutlak gücünü ‘arttırmak’ içindir... Bugün İslam dünyasının hemen tümünde egemen olan Eşarizmin Allah imajınasyonudur. ‘Hüccet’ül-İslam’ Gazali’nin vülgarize ettiği bu tenzih anlayışı sayesinde Kur’an’da şahdamarımızdan bize daha yakın olduğu belirtilen Allah (50/16) ihtiyaç duyduğumuzda ta Kaf dağının ardına gider. Ama özgürlüğümüzle ilgili bir sorun oldu mu, Demokles’in kılıcı gibi tepemizde sallanır.” (Güler: 1994, 113).

Güler’in okumaları belli açılardan abartılı gibi görünse de bireysel sorumluluğu zayıflatacak her türlü okuma bu tür tenkitlerden varesten kalamayacaktır. Çünkü, irade özgürlüğü varsa, sorumluluk, sorumluluk varsa, ceza ve mükafat olacaktır. İslam düşüncesinde Tanrı’nın tenzihi çerçevesinde yapılacak her türlü okuma ve yorum bu gerçeği göz ardı ederse, Tanrı ile beraber çoğu şeyi kaybettiğini fark ettiğinde vakit çok geç olacaktır. Çünkü felsefi açıdan bakıldığında Eş’arilikteki özgür irade anlayışının çıkacağı yer katı determinizme kapı aralamak olacaktır. Halbuki katı determinizmin imkansızlığını gören çoğu düşünür, ılımlı determinizmi benimseyerek, herhangi bir eylemde “şöyle ya da böyle yapabiliydim,” çıkarımının savunulabileceğini ileri sürmektedir (Honderich: 1993, 119-123). Bunun mümkün olmadığını ima edecek okumaları bir adım öteye taşıyan F. Nietzsche, J. P. Sartre, A. Camus gibi düşünürler ise modern ateizmin savunuculuğunu yapmaktadırlar. Bu aslında Eş’ariliğin farklı bir okuması gibidir. Onlara göre, “insan ya kölece bir bağıllık-bağımlılık içindedir; yahut da... özgürlüğe mahkumdur... Tanrı varsa, özgürlük yok demektir ve insan kendi özünü oluşturma imkan ve gücünden yoksundur.” Öyleyse insanın özgür olabilmesi için Tanrı’nın olmaması gerekir (Aydın: 1990, 176-177). Öyle görülüyor ki, özgür irade bağlamında Eş’ariliğin ürettiği kesb kuramı bu tür okuma ve yorumların üreteceği sonucu önlemeye yetmiyor. Kaldı ki Eş’ariliğin bu bağlamda kullandığı delillerin ve yaptığı çıkarımların tutarlılığı da ayrıca tartışma konusudur ama onu bir başka yer ve zamanda irdelemek daha doğru olacaktır (Yazıcıoğlu: 2018). Bununla birlikte nöropsikolojide son dönemlerde yapılan deneylerin ürettiği bulgular Eş’ariliğin özgür irade kuramı bağlamında hayli ilginç sonuçlar doğurmakta gibidir. İlgili bulguları bu açıdan yorumlarsak nereye varacağımızı konuşmak bu aşamada yerinde olacaktır.

Özgür İrade ve Nöropsikolojik Çalışmalar

İnsan doğası doğuştan iyi midir, kötü müdür? Doğuştan getirdiğimiz kalıtsal özelliklerimizi kötü davranışlarımızın sorumlusu olarak gösterebilir miyiz? İnsan doğduğu andan itibaren bir ahlaka sahip midir? Çoğu zaman yaptığımız eylemin yanlış olduğunu bilmemize rağmen içimizde bu eylemi yapmaya zorlayan denetleyemediğimiz güçler var mıdır? Her türlü eylemlerimizi özgür irademiz ve bilincimizle mi gerçekleştiriyoruz? Son zamanlarda oldukça popüler hale gelen; Nörobiyoloji, nöropsikoloji, nöroteoloji gibi bilim dalları Eş’arilik düşüncesinin de temelini oluşturan bu sorulara yanıt bulmaya çalışmaktadır.

³ Bu şekilde yazım yazarın tercihidir.

Nörolojinin bir alt dalı olan nöropsikoloji; beyin, zihinsel işlevler ve davranış ilişkisini inceleyen bilim dalıdır. Daha özel bir tanımla nöropsikoloji: “Psikolojik süreçler ile beyin yapıları ve sistemleri arasındaki ilişkiyi inceleyen, beyin faaliyetlerinin gözlemlenebilir ve ölçülebilir davranışlardaki çıktısını anlamaya ve açıklamaya çalışan bir bilim dalıdır” (Yılmaz, 2012).Günlük hayatta çoğunlukla farkında olmadığımız, alışlagelen davranışlarımızın beynimizdeki belirli alan ya da bölgelerle doğrudan bir ilişkisi söz konusudur. Son zamanlarda gelişen işlevsel beyin görüntüleme tekniklerinin geliştirilmesi sayesinde insan davranışlarının, duyguların, tutum ve inançların beyindeki karşılıklarını bulma konusunda belirgin bir ilerleme kaydedilmiştir. İnsanların korku, sevinç, üzüntü, şaşırma suçluluk, intikam, gurur, sevgi gibi daha karmaşık ve gelişmiş duyguları sırasında beyinde hangi alanların aktive olduğu, bu duyguların daha çok hangi nörotransmitter⁴ sistemleri ile ilişkili olduğu gibi konular giderek daha iyi anlaşılır hale gelmiştir (Eşel, 2009).

Yapısal ve işlevsel açıdan farklı özellikleri nedeniyle Mac Lean tarafından beyin üçlü bir yapının (neokorteks⁵, limbik sistem⁶ ve beyin sapı) tek bir yapı haline geldiği bir organ olarak (triune brain) tanımlanmıştır. Üçlü beyin modeline göre sadece beyin sapı ve serebellumdan (*beyincik*) oluşan beyin sürüngen beynidir. Emosyonların⁷ merkezi sinir sisteminde, Limbik Sistem olarak adlandırılan alanda oluştuğu kabul edilmektedir. Limbik sistem emosyonlar dışında önemli bellek işlevlerinin de gerçekleştiği bir bölgedir. İnsanın da içinde olduğu günümüz memelilerinde ise bu iki yapının üzerine neokorteks denilen ve düşünme, akıl yürütme gibi yüksek zihinsel işlevlerin gerçekleştiği modern beyin eklenmiştir. Neokorteks, en son evrimleşen ve en karmaşık beyin işlevlerinin gerçekleştirildiği alandır. Ancak Limbik Sistem ve beyin sapı neokorteksin tümüyle denetimi altında değildir, tersine neokorteks tarafından gerçekleştirilen hemen tüm etkinlikler diğer iki beyin bölümünün etkisi altındadır. Bir başka deyişle, özgür irademizden daha fazla olmak üzere bizi, otomatik hareketlerimiz, bilinçaltımız yönetmektedir. Yani insanlar, herhangi bir problem hakkında düşünüp, karar vermeye çalışırken beyinlerinde emosyonları ortaya çıkaran beyin bölgelerinin de etkinleşmekte ve karar verme işlevinden sorumlu olan beynin alın lobu bölgesinin çalışmasını etkilemektedir. (Candansayar, 2009).Bir anlamda limbik sistemi yahut içimizdeki "hayvani beyni" uyaran etkenlerin bundan dolayı ön beyin işlevlerinde azalmaya sebep olduğu ileri sürülmektedir (Canan, 2015: 36,37).

Antonio Damasio *Descartes'in Yanılgısı:Duygu, Akıl ve İnsan Beyni* adlı kitabında bu görüşü etraflıca dile getirmektedir. Damasio (2006), Descartes'in “Düşünüyorum, öyleyse varım” aforizmasına karşılık “Hissediyorum, öyleyse varım” önermesini ileri sürmektedir. Kuşkusuz bu önermeyle duyguların tamamen akla egemen olduğunu ifade etmemekle birlikte duygu sisteminin karar verme sürecinde oldukça etkin olduğunu dile getirmektedir. Damasio'nun 1994'te dile getirdiği bu önerme zaman içerisinde nörobilim alanında gerçekleştirilen birçok deneysel çalışmayla desteklenmiştir. Bu çalışmalardan bazıları şöyledir.

ABD'de yapılan bir çalışmada bilgisayarın karşısına oturtulan deneklerin ellerine birer Mouse veriliyor ve Mouse'a bastıkları zaman önce 6 saniye siyah ekran sonra 3 saniye içerisinde rastgele bir resim geliyor ve sonra ekran kararıyor. Resimler arasında şiddet, nötr, erotik, hoşça giden manzara gibi farklı 4 çeşit resim grubu rastgele yer alıyor. Deneklerin ellerine GSR denilen stres düzeyini ölçen bir alet bağlanıyor ve doğal olarak erotik ve şiddet içeren

⁴ Nörotransmitter: Nöronlar arasındaki iletişimi sağlayan kimyasallara verilen ad.

⁵Neokorteks, yeni kabuk demektir. Beynimizi kaplayan zara verilen isimdir.

⁶Limbik sistem: Beynimizin ortasında ve duygularımızın oluştuğu hipotalamus, talamus, amigdala ve hipokampus adı verilen kısımların oluşturduğu sistemin adıdır.

⁷Emosyonlar ve emosyonların yaşantılanması karmaşık yapıdaki gelişmiş organizmaların hayatlarını düzenlemelerinde son derece önemli bir rol oynar. Hayatın sürdürülebilmesi emosyonlar aracılığıyla mümkün olmaktadır. Bellek ve bellek işlevlerinin yürütülmesinde emosyonların büyük rolü vardır ve en karmaşık organizma olan insan türünde emosyonlar, yukarıdakilere ek olarak akıl yürütme, karar verme, geleceğe dönük seçim yapma gibi zihinsel etkinliklerde temel rollerden birini üstlenirler (Candansayar, 2009).

görüntülerde stres düzeyi yüksek çıkıyor. Ancak deneyi ilginç kılan; bazı deneklerde daha resim gelmeden önce ve hangi resmin geleceği belli olmamasına rağmen stres düzeylerinin yükseliyor olması. Erotik ve şiddet içeren resimler gelmeden önce de stres düzeyinin arttığı tespit ediliyor. Fizyolojik olarak bu durum izah edilemiyor.⁸

Bir diğer çalışmada Max Planck Enstitüsünden bilim insanı Prof. John-Dylan Haynes gelişmiş manyetik rezonans ve bilgisayar tekniklerini kullanarak bir deney gerçekleştirmiştir. Bu deneyde fMRI cihazının içindeyken deneklerden önlerinde bulunan 2 düğmeden birini seçmeleri istenmiştir. Yapılan deneyde düğmeye basma kararının 6 saniye öncesinden deneklerin hangi düğmeye basacağı, beyin hücrelerinin aktivitelerinden doğru olarak tahmin edilmiştir. Araştırmacılara göre bu son derece çarpıcı sonuç özgür irade diye bir şeyin olmadığını ispatlamaktadır. Haber, bilim dergilerinde “Özgür İradenin Sonu mu?” gibi başlıklarla duyurulmuştur. Kimilerine göre "kaderin" bilimsel kanıtı ama şurası bir gerçektir ki, beynimiz bizden 7 -10 sn öncesinden çoktan kararını vermiş durumda. Dahası bilim insanları, hiçbir şey tarafından belirlenmediği için, bir şeye “özgür” ismini vermenin anlamsız olduğunu belirtmektedirler.⁹

Yine erkeklerde yapılan deneyler, farklı kadınlara ait 25-30 fotoğraf arasından seçim yapması istendiklerinde, genellikle “göz bebekleri büyük” kadınları seçtiklerini gösteriyor; çünkü göz bebekleri, ya ışık azlığında, ya korkudan yahut da çeşitli nedenlerle (mesela cinsel açıdan) heyecanlanma durumlarında büyüyorlar. Fakat erkeklerin hiçbiri bu fizyolojik mekanizmayı bilmedikleri gibi kadın fotoğraflarındaki göz bebeği farklarını da bilinçli olarak ayırt edemiyorlar (Eagleman, 2013: 4-5).

BBC’de yapılan erkek ve kadın spikerlerin sunduğu haberleri izleyen denekler arasında kadınlar her iki spikerin sunduğu haberlerin tamamını hatırlarken erkek denekler kadın spikerin dekolteli giyinmesinin etkisiyle anlattığı haberleri hatırlamakta güçlük çekmişlerdir. Bu basit cinsel sinyalden dolayı erkek beyni bilgiyi alamıyor, algılayamıyor. Kişi sevdiği insanı ya da cinsel açıdan cazip olan bir görüntüyü düşündüğünde limbik sistem beyin görüntülüne cihazında kırmızı renge dönüşür, ki bu limbik sistemin aktif hale geçtiğinin işaretidir. Bu esnada düşünmenin gerçekleştiği beynin ön lobu işlemez hale gelir. Bu durum bize, “zina esnasında imanı kişiyi bir karış terk eder” hadisini hatırlatmaktadır. Hatalar, olumsuzluklar görülmez, dopamin artar, serotonin düşer ve depresif belirtiler başlar. Dahası Reklamlarda gördüğümüz yiyecek vb. ürünler üst düşünen beyne hitap etmez. Aksine limbik sistem olarak isimlendirilen duygusal beyne hitap eder. Bunların kökeni büyük oranda kontrol edemediğimiz bu beyindir.¹⁰

Bir başka deney serisinde, kadın denekler sadece erkeklerin giydikleri çamaşırları koklayarak, kendilerine “biyolojik” olarak en uygun erkeği seçebilme konusunda şaşırtıcı bir beceriye sahip oldukları tespit edilmiştir. Öte yandan beyin aşık olduğunda içeride neler olduğunu kısmen biliyoruz. Uzmanlara göre “âşık olmak” aslında “saniyenin beşte biri” kadar bir sürede gerçekleşebilen son derece hızlı bir süreç. Dolayısıyla böyle bir süreci de bilinçli kararlarımızla yönetemediğimiz aslında oldukça açık. Bunlar gibi daha birçok ilginç gerçek, “eşimizi” seçerken mantığımızı ve analiz gücümüze çok da fazla güvenmememiz gerektiğini bize öğütüyor. Karşıdaki insanda istediğimiz ve beklediğimiz özelliklerin neler olduğunu muhtemelen bilinçli olarak biz dahi bilmiyoruz.¹¹

Konunun uzmanlarından Loewenstein’in da doğruladığı gibi, “Beynin büyük bir kısmı bilinçli düşünmeden çok, otomatik süreçlerin hâkimiyeti altındadır. Beyinde gerçekleşen işlemlerin çoğu bilişsel değil, duygusaldır” (Lindsrtom, 2014, 36). Duygusal beynimizin ürettiği güdülerini sınırlı olarak kontrol edebiliyoruz. Cinsel güdüler, açlık, susuzluk, kıskançlık, öfke, gibi duygular duygusal beynimiz tarafından üretilmekte ve bunların üzerinde çok sınırlı

⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=73IORErDatE>

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=FRv0sklKUmM>

¹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=QWFv67vGHZ0>

¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=QWFv67vGHZ0>

bir kontrolümüz olduğu bilinmektedir. Bu bölümleri kontrol etmenin insandaki tek yolu, ahlaki ve manevi kodlar olup bu kodlar özellikle beynin ön bölümündeki devrelerle yönetilirler. Bu devreler erken yaşlarda ne kadar iyi geliştirilirse temel dürtüleri kontrol altına alma konusunda ileride o kadar başarılı olabileceklerdir (Canan, 2015b:137).

Newton determinizmi evrenin bir saat olduğunu ileri sürmektedir. Zamanın başlangıcından beri çalışan bir saat ve Newton'un hareket kanunlarına göre hala da işlemektedir. Dolayısıyla Newton'un hareket kanunlarına göre, bugünden itibaren 10 yıl sonraki ocak ayında ne yiyeceğiniz, çoktan ayarlanmış, çoktan bilinmektedir. Bu düşünceye Einstein da katılmaktaydı. Ona göre korkunç katliam yapan bir katil, gerçekte bu suçundan dolayı suçlu değildir. Çünkü bu olay, milyarlarca yıl öncesinden belirlenmiş haldedir. Ama bu suçu işleyenler yine de hapse girmelidirler. Einstein, "Tanrı evrenle zar atmaz, kumar oynamaz" şeklindeki meşhur aforizması ile Heisenberg'in belirsizlik prensibine itirazını dile getirmiştir.¹²

Sonuç

İnsan şahsiyetini etkileyen faktörlerden birisi olan irade sözlükte; talep etmek, istemek, dilemek, arzulamak, emretmek, tercih etmek, iştihak, kast, meşiet, hareket, hüküm, yaratma ve inşa anlamlarına gelir (Kara, 2012). Kur'ân'da insanın irade sahibi olduğunu anlatan pek çok âyet olduğu gibi cebre yorumlanabilecek âyetler de vardır.¹³

Kendi doğal seyrine bırakılan aklın, iyi ve kötüye karar veremeyeceğini belirten Eş'ariler, ancak emir ve nehiylerin bilinmesiyle hayır ve şerre ulaşılacağını ifade etmektedirler. Bu düşünceye göre; iyi ve kötü Allah tarafından yaratılmıştır. Ancak şerrin Allah tarafından var edilmesi bir zulüm sayılamaz. Çünkü insan için hayır ve şer olan bir şey Allah için herhangi bir değer taşımaz. Şer de yüce Allah'tandır; fakat Allah şerri kendisi için değil başkası için şer olarak yaratmıştır. Bu düşüncelerden maksat; Allah'ın kudret ve iradesinin mutlaklığı inancının her türlü şüpheden arınması temeline dayanmasıdır. Eş'ariler, insanın davranışlarında irade gücünün olmadığını tüm amellerinin kendisi tarafından yazılmayan ve seçilmeyen fiiller olduğunu ileri sürmektedirler. Böyle olmakla birlikte bireyin gerçekleştirdiği eylemlerde fiili kendisinin yapmasından dolayı sorumluluğu vardır.

Eş'arilerin bu düşüncelerine tam olarak katılamamakla birlikte tamamen göz ardı da edemeyiz. Nitekim tebliğ boyunca sıraladığımız nörobilim deneysel çalışmaları bize rağmen işleyen bir yönümüzün olduğunu, bu bulguların fizyolojik olarak izah edilemediğini ve bu anlamda tam olarak özgür sayılamayacağımızı ileri sürmektedir. İnsanın özgür bir iradeye sahip olup olmadığı sorusu günümüzde de geçerliliğini korumakta ve farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Öyle görülüyor ki kısa vadede bu soruna sağlıklı bir cevap vermekte mümkün olmayacaktır. Aksine popüler kültür, medya, sinema vb. araçlarla sürekli pompalanan özgürlük düşüncesinin üzerinde bu kadar sık durulması da akla başka şüphelerin gelmesine neden olmuyor değil. Birçok düşünür tarafından dillendirilen özgürlüğün yanılısına olduğu, bir kolektif hipnotik telkin altında olduğumuz görüşleri Eş'arilik okumalarının tekrar gündeme gelmesini kolaylaştırıyor.

Konuya felsefe tarihi açısından bakıldığında yeni bir şey olmadığı ortadadır. Zira irade özgürlüğü ve determinizm ilk çağlardan itibaren hep tartışılmalıdır. Bir tarafta katı determinizmi savunanlar insanın şartların kölesi olduğunu iddia ederken, ılımlı determinizmi savunanlar "bunu başka türlü de yapabilirdim," diyerek insanın eylemlerinde özgür olduğunu ileri sürmektedir. Nöropsikolojideki gelişmeler ve bulgular katı determinizmi çağırırsa da gündelik hayatta insan deney şartlarının ötesinde bir gerçeklik içinde yaşamaktadır. Mikro ölçekte nöropsikolojik bulgular kısmi gerçeklik arz etmekle beraber, gündelik hayat makro ölçekte yürümektedir. Bu bağlamda, birisini öldüren katili "kader mahkûmu" diye isimlendirmek onu sorumluluktan kurtaramayacaktır. Çünkü tetiği kendisi çekmiştir, birisi onu

¹²<https://www.youtube.com/watch?v=hVD7R5hLUxY&list=PLqwwcRFJ6PU35SPVqwCUtwb1ADOWlpLQ2&index=4>

¹³ Bkz. en-Nisa 4/111; et-Tevbe 9/38,111; Yûnus 10/108; Hûd, 11/101; el-İsra 17/15; el-Kehf

zorlamamıştır. Vahşi kapitalizm, nöropsikolojik şartlanmaları kullanarak insanları sürekli harcayan kölelere dönüştürmenin yollarını sonuna kadar istismar edebilir. Ancak, toplumsal kurallarla bağlı yaşayan insanların çoğunlukta olduğu ortamı sağlamakla yükümlü olan modern devlete düşen de eğitilmiş, özgür ve sağduyulu karar veren bireylerin çoğalmasını sağlamaktır. Bu bağlamda, Tanrı'nın özgürlüğünü garanti altına almaya çalışan Eş'ari düşüncesi de insan özgürlüğünü yok sayamayacaktır. Zira sorumluluğun ön şartı özgür olmak ve seçebilme tercihine sahip olmaktır. Sonuç olarak, bizim Tanrı'ya biçtiğimiz kılıfa bağlı olmadan O, her halükârda özgürdür, her şeye gücü yeter ve her şeyi yapabilir. Ama insan özgürlüğü ve sorumluluğu aleyhine geliştirilecek her düşünce uzun vadede hem din hem de Tanrı aleyhine olacaktır. Yapılan her yorum, okuma ve değerlendirmede bu gerçeği göz önüne almak İslam düşünce tarihi ve medeniyeti açısından da bir zarurettir.

Kaynakça

- Aydın, M. (1990). Din Felsefesi. İzmir: Dokuz Eylül Ü. Yay.
- Bulut, M. "İhve-i Selâse", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihve-i-selase> (03.04.2018).
- Canan, S. (2015). Kimsenin Bilemeyeceği Şeyler. 2. Baskı, İstanbul: Tutukitap
- Canan, S. (2015b). Değişen Be(Y)Nim. 1.Baskı, İstanbul: Tutukitap
- Candansayar, S. (2009). Neyin Günah Olduğunu Evrim Mi Belirledi? *NTV Bilim*, Sayı 8, s. 63-71.
- Damasio, A. (2006). *Descartes'ın Yanılgısı: Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*. (çev. Bahar Atlamaz), İstanbul: Varlık yayınları.
- Eagleman, D. (2013). *İncognito: Beynin Gizli Hayatı*. (çev. Zeynep Arık Tozar), İstanbul: Domingo Yayınevi.
- Eşel, E. (2009). Dinî ve Mistik Deneyimlerin Muhtemel Bilimsel ve Norobiyolojik Düzenekleri, *Klinik Psikofarmakoloji Bülteni*, 19, s. 193-205.
- Güler, İ. (19914). Eş'ari Tenzihinin Meyveleri veya Allah'ı Ahlaktan Arındırmanın Doğurduğu Trajedi. *Tezkire: Derleme Dizisi* 6, Kış 1994, s. 112-121.
- Gündoğar, H. (2010). *Fahreddin er-Razi'de İnsan Fiilleri*. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Kara, O. (2012). Kur'an'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIV, Sayı: 25/1, s. 1-24
- Leaman, O. (2009). Gazali ve Eş'ariye. (çev. Y. Türkben), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 31, s. 191-207
- Leaman, O. (2004). *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge and New York: CUP.
- Lindsrtom, M. (2014). *Buy-ology: Satın Almaya Dair Bildiğimiz Her Şey Neden Yanlış?* (çev. Ümit Şensoy), İstanbul: Optimist Yayınları.
- Polat, F. A. (2009). *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler (Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri)*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sönmez, V. (2008). Mu'tezile'nin Eş'arî'nin Kesb Nazariyesine Yöneltilmiş Eleştiriler. *Dicle Ü. İFD.*, C. X, S. 2, s. 123-141.
- Şehristânî, A. (1993). *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Toprak, S. (1990). İnsanın Fiilleri Konusunda Maturidi ve Eş'ârî Arasındaki İhtilaf, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, s.165-186.
- Yavuz, Y.Ş. "KESB", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kesb--kelam> (03.04.2018).
- Yılmaz, H. (2012). Nöropsikoloji'ye uzanan yol. *Nöropsikoloji dergisi*, cilt: 1, sayı: 1, s.31-37.

EŞ'ARÎ KELÂMINDA İMÂMET NAZARİYESİ: CÜVEYNÎ ÖRNEĞİ*

*Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ***

ÖZET: İslâm düşünce tarihinde Hz. Peygamber'in vefatını takip eden süreçte her toplumda olabilecek bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bunların arasında önemli bir yere sahip olan konulardan birisi hiç şüphesiz "imâmet" sorunudur. İmâmet ya da başka bir ifadeyle hilâfet meselesi tarihte bir yönetim sorunu gibi görünse de aslında itikâdî bir tartışmaya dönüştürülmüş ve İslâm inanç ekolleri arasında "Şia" ile ete kemiğe bürünen bir itikadî ekolün varoluşsal esası olmuştur.

Şia'nın siyasî olan imâmet meselesini bir inanç esası olarak kabul etmesi, imâmın ancak nass ve tayin yoluyla atanabileceği ve masum olması gerektiği gibi fikirleri savunması üzerine Ehl-i Sünnet, imâmet meselesine ilişkin tartışmalara dâhil olmuş ve konuyu Şia'ya reddiye şeklinde ele almıştır. Sünnî kelâm ekolü olan Eş'ariyye de imâmet konusunda İmâmiyye Şiası'nın iddialarını reddetmiştir. Bu iki ekolün imâmet konusunda temel ayrışma noktaları imâmetin vücûbiyetinin temellendirilmesi, imâmetin belirlenme yöntemi, mefdûlün imâmeti, ilk üç halifenin meşruiyeti, imâmda bulunması gereken vasıflar, imâmın görevden azlinin imkânı, her dönemde bir imâmın olmasının gerekliliği gibi yapısal hususlardır. Bu noktada Eş'ariyye, temelde imâmeti ictihadî bir mesele olarak görmüş ve siyasal iktidarı dinsel iktidardan farklı bir düzleme yerleştirme çabasına girişmiştir. Fakat Eş'arî okulun imâmet anlayışını derli toplu ortaya koyan müstakil bir çalışma mevcut değildir. Bu makalede, Eş'arî kelâm okulunun imâmet nazariyesini anlamak için İslâm siyaset anlayışının hatırı sayılır teorisyenlerinden olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'yi mercek altına alınmıştır. Öyle ki o, imâmet meselesine ilişkin müstakil eser telif eden birkaç kelâmcıdan biridir. Onun görüşleri temelde İmâmiyye Şiası'nın iddialarına bir reddiye olduğu için, bu çalışmada, öncelikle İmâmiyye Şiası'nın iddiaları kendi kaynaklarından tespit edilerek ele alınmış, ardından da Cüveynî'nin eleştirilerine yer verilmiştir. Böylelikle Eş'arî kelâmında imâmet meselesinin nasıl ele alındığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cüveynî, Şia, İmâmiyye Şiası, İmâmet, Eş'ariyye.

İMÂMATE THEORY IN THE CASE OF ASH'ARI; THE EXAMPLE OF JUWAYNI

SUMMARY: In the history of Islamic thought, in the process of following the death of the Prophet, some disputes emerged as it does in every society. One of the issues that have a significant place among them is undoubtedly the question of "imâmate". Although imâmate, or in other words, caliphate seems to be a management problem in the history, in fact it was transformed into debate of faith and became an existential essence of a faithful school, which shaped in flesh and bones with "the Shi'a" among the Islamic faith schools.

The school of Ahl al-Sunnah have been involved in the debate on the subject of imâmate on the basis of Shia's acceptance of the political imâmate issue as a belief base and his defense of the idea that the imâm can only be assigned by nass and appointment and should be innocent, and the school of Ahl al-Sunnah addressed this issue as a refusal to Shi'ah. Ash'ariyya, a Sunni kalam school, rejected the claims of İmâmiyya Shi'ah for the issue of imâmate. The basic disintegration points of these two schools on the problem of imâmate are the foundation of imâmate, the methods of determining the imâmate, the validity of mefdul's imâmate, the legitimacy of the first three caliphs, the qualities to be searched for imâmate position, the

* Bu çalışma, yazarın *Usûl İslâm Araştırmaları* 29. (2018) sayısı için yayıma kabul edilen "Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi: Cüveynî Örneği" adlı makalesinden üretilmiştir.

** Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelâm ABD Öğretim Üyesi, veysinet@hotmail.com.

possibilities of dismissing the imâm, and the necessity of having an imâm in every period. At this point, Ash'ariyya regarded the imâmate as a matter of ijtiâh, and attempted to set political power at a different level from the religious power. However, there is no independent study that reveals the imâmate of the Ash'ari school. In this context, we have examined İmâm al-Haramain Al-Juwayni, a well-known theoretician of Islamic politics, in order to understand the imâmate theory of the Ash'ari kalam school. Such that he is one of the few theologians who copyright the independent study about imâmate issue. Since his views were mainly a rejection of the claims of İmâmiyya Shi'a, in this study, firstly the claims of İmâmiyye Shi'ah are determined from their sources and then Juwayni's criticisms are included. Thus, it is tried to determine how Ash'ari kalam school addressed the imâmate issue.

Key Words: Juwayni, Shia, İmâmiyyah, İmâmate, Eş'ariyye.

Giriş¹

İslâm düşünce tarihinde Hz. Peygamber'in vefatını takip eden süreçte her toplumda olabilecek bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bunların arasında önemli bir yere sahip olan konulardan birisi hiç şüphesiz "imâmet" meselesidir. İmâmet meselesi temelde dünveyî iktidarı ilgilendiren bir problem olsa da sonradan akidevî bir tartışmaya dönüş(türül)müş ve İslâm inanç ekolleri arasında "Şia" ile ete kemiğe bürünen bir itikâdî ekolün varoluşsal esası olmuştur.

Hz. Peygamber hayattayken din veya dünya işi ayırımına gitmemiş ve ashabıyla birlikte yaşadığı hayat şartlarında onları her zaman doğru yola kanalize etmiştir. Onun kavlı ya da fiilî tavsiye ve yönlendirmeleri kimi zaman vahiy menşeli, kimi zaman da kişisel karakterlidir. Nasıl olursa olsun Hz. Peygamber dönemi, nebevî öğretiler etrafında şekillenen bir saadet dönemi niteliğindedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise Müslümanlar, karşılaştıkları sorunlara nasslardan elde ettikleri bilgiler ve sosyo-kültürel deneyimleri ile çözüm üretmeye çalışmışlardır. Zamanla onların bu manadaki çabaları, dinin farklı şekillerde anlaşılma biçimleri olan mezheplerin doğuşuna neden olmuştur. Yani insanlar siyasî, sosyal, tarihî ve daha birçok nedenden ötürü dinî sahada farklı görüşler serdetmişler, daha sonra bu farklı yaklaşımlar, mezheplerin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

İslâm mezhepleri, kendi tezlerini temellendirirken İslâm tarihînin ilk dönemlerinde vuku bulan hadiseleri kendi paradigmaları çerçevesinde anlamış ve yorumlamışlardır. Farklı şekillerde değerlendirilen ve ayrılıklara neden olan hadiselerden birisi, imâmet sorunudur. Kur'an ve sünnette yönetim şeklini belirleyen herhangi bir nassın olmaması, imâmete ilişkin değişik kuramların geliştirilmesine ve dolayısıyla Müslümanların siyaseten farklılaşmasına neden olmuştur. Öyle ki imâmete ilişkin farklı tezler, kimi mezheplerin İslâm ve tarih anlayışını şekillendirmiş, hatta itikâdî bir esas haline dönüştürülmüştür. İmâmiyye Şiası² da imâmet

¹ Bu çalışma, Mardin Artuklu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince kabul edilen MAÜ.BAP.18.İF.29 no'lu proje kapsamında desteklenmiştir.

²İmâmiyye ismi, bir toplumun lideri anlamına gelen imâm ve imâmet kavramlarıyla ilişkili olup, imâma bağlı olanlar ya da imâmeti kabul edenler anlamında bir çoğul nispet ismidir. Savunduğu fikirler itibariyle Şia içerisinde her zaman öne çıkan İmâmiyye Şiası, imâmeti dinin temel esasları arasında gören ve İslâm toplumunun dinî ve dünveyî reisliği anlamında ele alan, bazen Şia, İsnâaşeriyye ve Ca'feriyye ile müradif olarak kullanılan, ağırlıklı olarak da Zeydiyye ve İsmailiyye haricindeki Şii zümreler için kullanılan bir addır. İslâm mezhepleri tarihî kaynaklarından bir kısmında Râfıza ya da Revâfiz şeklinde belirtilen İmâmiyye, günümüze geldiğinde çoğu zaman İsnâaşeriyye veya el-İmâmiyyetü'l-İsnâaşeriyye şeklinde anılmaktadır. Kavram olarak sadece İmâmiyye ismi kullanıldığında, on iki imâm inancını benimseyen ve Şii'lerin çoğunluğunu oluşturan İsnâaşeriyye kastedilmektedir. Öte yandan İmâmiyye yahut İsnâaşeriyye kimi zaman fikhî ve amelî anlamda Ca'feriyye ismi ile de zikredilmektedir. Çağımızda İmâmiyye ve İsnâaşeriyye isimleri, fırkanın daha çok itikadî ve siyasî yönünü hatıra getirirken, Ca'feriyye ismi mezhebin fikhî yönünü hatırlatmaktadır. Bu meydana her üç isim, diğerinin yerine de kullanılmaktadır. Bkz. Mes'ûdî, Ebî'l-Hasan Ali b. Huseyn, *Murûcu'z-Zehab*, tah. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1997, IV, 200; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. E. Ali Mehran-A. Hasan Fâur, Beyrut 1993, I, 189-190; Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *Evâilu'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât*, neş. Mehdi Muhakkik, Tahran 1372, s. 4; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiîlik ve Kolları*, İstanbul 2011, ss. 179-180; "İmâmiyye", *DİA*, İstanbul

konusunu bir iman esası olarak görmüş, bütün inanç konularını ve tarih felsefesini bu konu etrafında şekillendirmiş ve bu doğrultuda kendisine münhasır bir siyasî tarih tasavvuru türetmek zorunda kalmıştır. Nihayetinde tarihî hadiseleri kendi paradigması çerçevesinde yeniden anlamlandırmış ve nasrlara da kendi kabullerini onaylatmaya çalışmışlardır.

İmâmiyye Şiası, savunduğu fikirler itibariyle kelâm okullarının her zaman ilgisini çekmiştir. Onların siyasî olan imâmet meselesini dinin temel esasları arasına almaları, imâmın ancak nass ve tayin yoluyla atanabileceği ve masum olması gerektiği gibi görüşleri savunmaları üzerine Ehl-i Sünnet imâmet meselesine ilişkin tartışmalara dâhil olmuş ve konuyu İmâmiyye Şiası'na reddiye şeklinde ele almıştır. Sünnî kelâm ekolü olan Eş'ariyye de imâmet konusunda İmâmiyye Şiası'nın görüşlerini temelden reddetmiştir. Bu iki ekolün imâmet konusunda temel ayrışma noktaları imâmetin vücûbiyetinin temellendirilmesi, imâmın belirlenme yöntemi, mefdûlün imâmeti, ilk üç halifenin meşruiyeti, imâmete seçilecek kimsede aranacak nitelikler, imâmın görevden azlinin imkânı, her dönemde bir imâmın olmasının gerekliliği gibi yapısal hususlardır. Bu noktada Eş'ariyye, imâmeti ictihâdî bir mesele olarak görmüş ve siyasal iktidarı dinsel iktidardan farklı bir düzleme yerleştirme çabasına girişmiştir. Bu eksende İslâm âlimleri de kendi mezheplerinin siyaset düşüncesini ortaya koyan birçok müstakil eserin yanı sıra muhalif fırkaların konuya ilişkin fikirlerini çürütmek için reddiye eserler kaleme almışlardır. Fakat Eş'arî okulun imâmet anlayışını derli toplu ortaya koyan müstakil bir çalışma mevcut değildir. Bu çalışmada Eş'arî kelâm okulunun imâmet nazariyesini anlamak için İslâm siyaset düşüncesinin hatırı sayılır teorisyenlerinden olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) mercek altına alınmıştır. Zira Cüveynî imâmet meselesini olabildiğince detaylı bir şekilde irdelemiştir. O, imâmet meselesini *Kitâbu'l-İrşâd* ve *Luma'u'l-Edille* adlı eserlerinde özetle, İslâm siyaset düşüncesinin ortaya konulduğu temel eserlerden kabul edilen *el-Giyâsî* adlı eserinde ise derinlemesine ele almıştır.³ Onun imâmet meselesindeki yaklaşımı temelde İmâmiyye Şiası'na bir reddiye niteliğinde olduğu için meseleleri ele alırken İmâmiyye Şiası'nın iddialarına da zaman zaman yer vermiştir.⁴ Bu doğrultuda makalede öncelikle İmâmiyye Şiası'nın görüşleri kendi kaynaklarından tespit edilerek ele alınacak, ardından da Cüveynî'nin eleştirilerine yer verilecektir. Böylelikle Eş'arî kelâmında imâmet meselesinin nasıl ele alındığı belirlenmiş olacaktır.

1. İmâmetin Vücûbiyeti

İmâmet tartışmalarının giriş mevzusu, İslâm toplumunun idaresi için bir yöneticinin gerekliliği ve bunun dayanağı hususudur. İslâm fırkalarının geneli -Necedât kolu dışında kalan Hâricîler, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Mürcie ve Şia'nın tamamı- imâmetin vâcib olduğu

2000, XXII, s. 207; Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, İstanbul 2014, ss. 223-224; Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004, s. 17.

³ Cüveynî'nin yaşadığı asrın toplumsal ve politik şartları göz önünde bulundurulduğunda o günkü imâmetin, İslâm birlik ve beraberliğinin sembolik bir ifadesi olmaktan başka bir fonksiyonunun kalmadığı ve hemen hemen her sahada yürütme yetkisini kaybetmiş temsili bir makamdan ibaret olduğu görülmektedir. Bu durum, Cüveynî'yi İslâm toplumunun siyasal alandaki problemleri üzerinde kafa yormaya itmiştir. Bu noktada o, imâmın başkasının güdümünde kalarak idareyi sürdürmesine, yani hilâfette "manda sistemine" rıza göstermemiştir. Bu sebeple imâmet makamının etkinliğinin/işlevinin çok zayıfladığı böyle bir dönemde imâmet makamının daha etkin olup eski gücüne tekrar ulaşması, temsil kabiliyetinin yükselmesi, siyasî bir otorite olarak halk nezdinde müeyyide gücüne sahip bir değerinin olması, ayrıca karşı karşıya kaldığı tikanıklıktan kurtarılması için fikir yürütmüştür. İşte *el-Giyâsî* adlı eseri böyle bir çabanın meyvesidir. Bkz. M. Salih Gecit, "Cüveynî'nin İmâmet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü (Giyâsü'l-Ümem Modeli)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.7, sayı: 34, ss. 405-406; Abdullah Ünal, *Giyâsü'l-Ümem fi't-Tiyâsî'z-Zulem Tercümesi* (giriş bölümü), İstanbul 2016, ss. 11-18.

⁴ Cüveynî'nin imâmet meselesine ilişkin ortaya koyduğu görüşlerden hareketle de temelde İmâmiyye Şiası'nı muhatap aldığı anlaşılmaktadır.

konusunda uzlaşa içerisindedir.⁵ Fakat İmâmiyye Şiasî'nin bu konudaki çıkış noktası diğerlerinden tamamen farklıdır.

İmâmiyye Şiasî'na göre Allah'ın peygamber göndermesi lütuf aslına göre vâcib olduğu gibi imâmların tayini de vâciptir. Zira imâmet de insanları doğru yola yaklaştırma ve kötülüklerden uzaklaştırma bağlamında peygamberlik gibidir.⁶ Bu bağlamda imâmet, bir iman esası olarak görülmüş ve imanın, ancak imâma imanla tamamlanabileceği iddia edilmiştir.⁷ Şî-İmâmiyye dışındaki diğer İslâmî mezhepler, imâmeti amelî bir konu olarak değerlendirmiştir. Buna karşılık Cüveynî'ye göre ise imâm, topluma dinî ve dünyevî meselelerde önderlik yapar, devleti her türlü saldırıdan korur, problemleri çözümler ve zulme uğrayanların haklarını onlara iade eder. Vatanın, sınırların muhafazası ve devlet otoritesinin sağlanması maksadıyla imâm seçimi elzemdir. Zira insanların başlarında bir lider bulunmadığı takdirde kargaşa oluşur, toplumda birlik ve düzen tesis edilemez. Bunun neticesinde insanlar birbirleri ile sürtüşür, birbirlerine cephe alır, gruplaşmalar oluşur, toplum parçalanır, kötülükler ve düşmanlıklar artar ve kriz ortaya çıkar. Bütün bu hususların önlenmesi için bir imâmın atanması gerekmektedir. Bu yüzden imâm seçimi vâciptir. Bu noktada Cüveynî imâm seçiminin ne kadar önemli olduğunu vurgulamak için sahabenin, imâmın belirlenmesi amacıyla Hz. Peygamber'in defnini kısa bir süre tehir ettiğini belirtmiştir.⁸ İmâmı seçmenin vücûbiyeti ise naklî bir temele dayanmaktadır. Bu ise imâm ile ibadet yapılmasına dair emri içeren dinî hükümlerin gereğidir.⁹

Diğer taraftan Cüveynî'ye göre imâmet meselesi bir inanç esası değildir.¹⁰ Ayrıca bazı dönemlerde imâmın olmayabileceğini ifade eden Cüveynî bu hususu şöyle açıklar: Toplumun peygambere olan ihtiyacı imâma nazaran daha fazladır. Toplum bir dönemde dini koruyan peygamberden yoksun kalabileceği gibi imâmsız da kalabilir.¹¹

2. Nass ve Tayin Meselesi

İmâmiyye Şiasî'na göre dinî ve ruhanî lider olan imâm, Hz. Peygamber'in vefatıyla usûl, fûrû ve devlet yönetimi gibi konularda tam yetkilidir ve her konuda ona haleftir. İmâmeti peygamberliğin bir devamı gibi algılayan İmâmiyye Şiasî, imâmete dinî bir değer atfetmektedir. Vahyin gelmesi ve dinin teşekkül etmesi kadar önemli olan imâmet, ancak nass ve tayin yolu ile belirlenebilir. Zira Allah'ın nübüvveti belirlediği gibi bazı üstün vasıflarla donatılmış imâmı da belirlemesi gerekmektedir. Hâsılı imâmet, sadece meşruiyeti değil, aynı zamanda yerine getirilmesi gerekli bir vâcibi de ifade etmektedir.¹² Hz. Peygamber'den sonra nass ile tayin edilmiş ilk imâm ise Hz. Ali'dir. Hz. Ali'den sonra gelen her imâm da nass ve tayin yoluyla

⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 143; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tah. M. Bedruddîn el-Halebî, Mısır 1907, VIII, 344; Taftazânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddîn, *Şerhu'l-Makâsîd*, tah. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut 1998, V, 235; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tah. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1996, IV, 149; İmâmetin vücûbiyeti meselesine ilişkin geniş bilgi için bkz. Veysi Ünverdi, *İmâmiyye Şiasî'nin İmâmet Anlayışının Eleştirisi; Kâdî Abdülcebâr Örneği*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015, ss. 55-99.

⁶ Ebû Câ'fer et-Tûsî, *Kitâbu Temhîdi'l-Usûl*, Tahran 1362, ss. 348-349; Allâme Hillî, *el-Elfeyn fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1982, s. 15; Ebû'l-Feth el-Hüseynî, *Miftâhu'l-Bâb*, Meşhed 1370, s. 181.

⁷ Bkz. Kâşîfu'l-Gıta, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, ter. Abdülbakıy Gölpinarlı, Kayseri 1992, s. 42; ayrıca bkz. Muhammedî Reyşehrî, *İmâmet ve Rehberiyet Felsefesi*, ter. Ünal Çetinkaya, Ankara 1991, ss. 41-43.

⁸ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem fi't-Tiyâsî'z-Zulem*, tah. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmün'im, İskenderiye 1979, ss. 55-56.

⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, 57; ayrıca bkz. Mehmet Şaşa, "Mutezile'de "Emr-i bi'l-Maruf Nehy-i ani'l-Münker" İlkesi ve Siyasi Otorite", *ASSAM*, 2018, sayı:10, s. 96.

¹⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, tah. M. Yusuf Musa-Abdulmun'im Abdulhamid, Mısır 1950, s. 410.

¹¹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 57.

¹² Bkz. Allâme Hillî, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, neş. A. el-Hüseynî el-Urumevî, Kum 1407, ss. 168-171; Ebû Câ'fer et-Tûsî, *Kitâbu Temhîdi'l-Usûl*, ss. 348-349; Ebû'l-Feth el-Hüseynî, *Miftâhu'l-Bâb*, s. 181; Şeyh Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, tah. S. Ali M. Şerîfî, Beyrut 1993, s. 296; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîlik*, s. 227; bkz. Veysi Ünverdi, *İmâmiyye Şiasî'nin İmâmet Anlayışının Eleştirisi*, ss. 55-65.

belirlenmiştir. Ebû Bekir, Ömer ve Osman ise Hz. Ali'nin imâmetini gasp ettikleri için meşruiyetleri yoktur.¹³

İmâmeti bir inanç esası olarak görmeyen fırkalar, imâmın görevlerini ülkenin, sınırların emniyetini ve halkın can güvenliğini sağlamak, geçimlerini temin etmek, problemleri çözümlmek, hadleri uygulamak ve gerektiğinde cihada çıkmak olarak belirlemişlerdir. Bu düşünceye sahip olan kimselere göre imâm, seçim yoluyla tayin edilir.¹⁴ Cüveynî de imâmın ancak seçim usulü ile belirlenebileceğini belirtmiş ve Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra ilk imâm olduğuna dair veya herhangi bir kimsenin imâmetine ilişkin bir nassın olmadığını vurgulamıştır. Ona göre aklî düzlemden hareketle de bir kimsenin imâm olarak tayin edilip edilmediği bilinemez. Eğer İmâmiyye Şiası bu konuda bir habere dayanıyorsa bu haber ya mütevâtirdir ya da âhâddır. Fakat onların bu konuda ileri sürdüğü bir mütevâtir haber yoktur. Âhâd haber ise -kesin- ilim ifade etmez. Nitekim onlar, âhâd haberin ilimden öte ameli dahi gerektirmediğini savunurlar. Dolayısıyla Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin bir nass öne sürülemez.¹⁵

Cüveynî'ye göre şayet Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin bir nass mevcut olsaydı, bu haberin gizli kalması düşünülemezdi. Eğer bu nass gizli kalmıştır denilirse, bu durumda Kur'an içerisinde zıt görüş ve çelişkilerin de bulunduğu iddia edilebilir.¹⁶ Zira Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak ataması, Zeyd'i ve Üsâme b. Zeyd'i vali ve ordu komutanı olarak tayin etmesi ve onları vergi toplama işlerinde görevlendirmesi herkes tarafından bilinmektedir. Keza Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i ataması, Hz. Ömer'in imâm atama işini danışma heyetine bırakması gizli kalmamış ve herkes tarafından bilinmiştir. Aslında İmâmiyye Şiası tarafından iddia edilen nass mevcut olsaydı, o döneme yakın zamanda vuku bulan Sakîfe toplantısında imâmete ilişkin herhangi bir ihtilaf vuku bulmazdı. Üstelik Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin gizli bir nassın mevcut olduğu iddia edilirse böyle bir nassı bilmenin imkânı da yoktur. Neticede bu konuda ileri sürülen iddialar, hiçbir gerçekliği yansıtmamaktadır.¹⁷ Aslında Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin zaruri ilmi içeren bir nassın olduğu iddiası, Râfîzî alışkanlığıdır. İmâmiyye Şiası haricinde hiç kimse imâmete ilişkin bir nassın olduğunu öne sürmemiştir. Onların bu manadaki iddiası, zaruri ilmi ortadan kaldırmaz.¹⁸

Cüveynî'ye göre İmâmiyye Şiası nass meselesine ilişkin öne sürdüğü iddiaların karşılık bulmaması üzerine birtakım âhâd haberlere sarılmıştır. Bu konuda onların dayandığı önemli rivayet şudur: "Ben Müslümanlara kendi canlarından daha yakınım. Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır."¹⁹ Onlar, bu rivayette zikredilen "mevlâ" kelimesinden hareketle, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra imâm olarak tayin edildiğini iddia etmişlerdir. Çünkü onlara göre "mevlâ" kelimesi yardımcı anlamındadır. Dolayısıyla bu rivayette kastedilen mana şu şekildedir: "Ben kimin yardımcısıysam, Ali de onun yardımcısıdır." Zira Hz. Peygamber bu hususun kendi vefatı sonrası için geçerli olduğunu söylememiş, söylediğini hayattayken uygulamış ve Hz. Ali, Hz. Peygamber hayattayken onun birçok işini takip etmiştir.²⁰ Cüveynî'ye

¹³ Küleynî, *Kâfi*, I, 56-60, 314, 325, 385; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, ss. 4-6; *el-İfsâh fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minin*, tah. Dirasâtü'l-İslâmiyye, Kum 1412, s. 29; *Fusûlu'l-Muhtâra*, ss. 22-23; Allâme Hillî, *Nehcu'l-Hak*, ss. 171-231; *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 145-146; *Elfeyn*, s. 35; Nâsiruddîn et-Tûsî, *Risâle-i İmâmet*, ter. Hasan Onat, *AÜİFD*, XXXV, 1996, s. 185; Ca'fer es-Sübânî, *Muhâdarâtun fi'l-İlâhiyyât*, Kum 1431, s. 339; Ahmed Mahmûd Subhî, *Nazariyyetu'l-İmâme Lede's-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*, Beyrut 1991, s. 20; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, ter. Abdülbakiy Gölpınarlı, İstanbul 1978, ss. 57-58.

¹⁴ Bkz. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîlik*, s. 227.

¹⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 419, 423.

¹⁶ Cüveynî, *Giyâsü'l-Ümem*, s. 65; *Luma'u'l-Edillefi Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, tah. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Beyrut 1987, s. 128.

¹⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 420.

¹⁸ Bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 419-423.

¹⁹ Tirmizî, Ebû İsâ, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, İstanbul 1992, Menâkıb, 19.

²⁰ Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 150; *Nehcu'l-Hak*, s. 192; Şerif Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, Tahran 1986, II, 222; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 421-422.

göre söz konusu rivayetten Hz. Ali'nin ilk meşru imâm olduğu çıkarılamaz. Üstelik bu rivayet âhâd haberdur. Bu rivayeti nakledenler sayılıdır ve bu râvîlerin de hataya düşmeleri olasıdır. İmâmî meselesinde âhâd haberlere değil, kesin bilgi içeren haberlere itimat edilir.²¹

İmâmîyye Şiası'nın bu konuda ileri sürdüğü diğer önemli âhâd haber ise şöyledir: “Senin benim yanımdaki konumun Musa'nın yanında Harun'un konumu gibidir.”²² Cüveynî'ye göre bu haberin özel bir sebab-i vürûdu bulunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber Tebük gazvesi öncesinde Hz. Ali'yi Medine'de kendi yerine bırakmıştır. Medine'de vekil olarak bırakılan Hz. Ali, gazveye katılmadığı için çok üzülmüştür. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin gönünü almak istemiş ve belirtilen ifadeyi kullanarak Hz. Ali'nin konumunu Hz. Harun'un konumuna benzetmiştir. Çünkü Hz. Musa da Tur dağına gittiği vakit Hz. Harun'u kendi yerine bırakmıştır. Fakat Hz. Harun Hz. Musa'dan sonra imâm olmamış, ondan önce vefat etmiştir.²³ Öte yandan söz konusu rivayet, mücmeldir. İmâmî meselesinde mücmel bir rivayet delil olarak kullanılamaz.²⁴

Cüveynî'ye göre nass ve tayin meselesinin geçersizliğinin diğer kanıtı ise Hz. Peygamber'in Ebû Bekir ve Ömer hakkında sarf ettiği şu sözlerdir: “Allah ve Müslümanlar ancak Ebû Bekir'i tanırlar.”, “Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e tâbi olunuz.” “Aranızda Ebû Bekir bulunduğu vakit, başkasının namaz kıldırması uygun değildir.”²⁵ Ayrıca Hz. Peygamber son hastalığı esnasında imâmlık yapması için Ebû Bekir'i seçmiştir. Buna dayanarak ashab da Benî Sakîfe'deki toplantıda Hz. Peygamber'in imâm olarak seçtiği Ebû Bekir'i, halife olarak seçmiştir.²⁶

Diğer taraftan Cüveynî'ye göre Benî Sakîfe'de Hz. Peygamber'in “Kureyşi öne geçirin ve onların önüne geçmeyiz”, “İmâmlar Kureyş'tendir.” sözleri esasınca Sa'd b. Ubâde, imâmî adaylığından çekilmiştir. Böylece ihtilaflar son bulmuş ve Hz. Ebû Bekir imâm olarak tayin edilmiştir. Eğer Hz. Ali hakkında bir nass mevcut olsaydı, herhangi bir ihtilaf olmaksızın hemen o, halife olarak seçilirdi.²⁷

Netice olarak Cüveynî'ye göre İmâmîyye Şiası'nın nass iddiası asılsızdır. İmâm ancak seçim yöntemi ile belirlenebilir. Bunun önemli delili ise icmâdır. Nitekim seçim yöntemi asırlardır uygulanmış ve bu yöntem hiç kimse tarafından yadsınmamıştır.²⁸ Ayrıca İmâmîyye Şiası'nın birkaç kişinin naklettiği rivayetleri nass olarak öne sürmesi doğru değildir. Nitekim bu rivayetleri nakledenler masum değildirler ve her zaman hata yapmaları imkân dâhilindedir. Onların bu rivayetleri nakletmeleri, rivayetleri kesin bildikleri anlamına da gelmez.²⁹

3. İlk Dört Halifenin İmâmîyetlerinin Meşruiyeti

İmâmîyye Şiası'na göre nasslarda Hz. Peygamber'den sonra ilk imâmın Hz. Ali olduğu açıklanmasına rağmen Ebû Bekir, Ömer ve Osman Hz. Ali'nin imâmîyet hakkını elinden almış ve imâmîyeti gasp etmişlerdir. Yani onlar, haksız yollarla iktidara gelmişlerdir. Yaptıkları zulümlerden ve masum olmadıklarından ötürü onların imâmîyeti geçerli değildir.³⁰ Aslında İmâmîyye Şiası, Hz. Ali'nin hilâfetini nass ile temellendirdiği için her halife seçiminde

²¹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 65.

²² Buhârî, *Menâkıb*, 9; Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, s. 33; Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 167-168.

²³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 66-67; *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 422.

²⁴ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 66-67.

²⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 422.

²⁶ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 67-68; Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *es-Savâiku'l-Muhtika fi'r-Reddi ala Ehl'il-Bida'i ve'z-Zındıkâ*, tlk. Abdülvahhab Abdüllatif, Kahire tsz., s. 15.

²⁷ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 63-64.

²⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 423.

²⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 61.

³⁰ Bkz. Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, ss. 180-183, 241; *Evâilu'l-Makâlât*, s. 6; *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 25-26; Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 194-196, 198-202; ayrıca bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 419.

Hız. Ali'yi aday olarak görmüştür. Seçimden sonra da diğer halifelerin Hız. Ali'nin imâmetini gasp ettiğini iddia etmiştir. Esasen onlara göre Hız. Peygamber'den sonra imâmet için gerekli olan vasıflar sadece Hız. Ali'de mündemiçtir. Bu yüzden Hız. Peygamber'den sonra ilk imâmın Hız. Ali olması elzemdir.³¹ Üstelik Hız. Ali, Hız. Peygamber'den sonra insanların en erdemlisidir. Hız. Ali'den sonra ise imâmete en layık kimseler onun evlâtlarıdır.³²

Cüveynî'ye göre ise Hız. Ebû Bekir'in imâmeti konusunda sahabenin icmâi mevcuttur. Seçimi müteakip ashab, onun emirlerini uygulamış ve ona itaat etmiştir. Hız. Ebû Bekir'e biati konusunda şüpheler olduğu ileri sürülen Ebû Zerr, Ammâr, Suheyb gibi sahabiler dahi ona biat etmişlerdir. Hız. Ali de Hız. Ebû Bekir'e boyun eğmiş, onun emirlerine uymuştur. Hız. Ali'nin Hız. Ebû Bekir'e biat etmediği iddiası, Râfızilerin uydurmasıdır. Aslında Hız. Ali, Hız. Peygamber'in vefatı nedeniyle çok hüzünlendiği ve yalnız kaldığı için Sakife toplantısına iştirak etmemiştir. Fakat o daha sonradan, toplantıda alınan kararları onaylamış ve şahitlerin önünde Hız. Ebû Bekir'in imâmetini kabul etmiştir.³³

Cüveynî'ye göre Hız. Ebû Bekir'in imâmetinin meşruiyet delillerinden ilki, icmâidir. Yani Hız. Ebû Bekir imâmete layık olmasaydı, sahabe onun imâm olma vasıflarını taşıdığı konusunda icmâ etmezdi. İkinci olarak imâmın Kureyş'ten olması gerektiğini savunanlar vardır. Hız. Ebû Bekir de Kureyşli'dir. İmâmetin şartlarından diğeri ise ilim sahibi olmaktır. Hız. Ebû Bekir de kendisine soru sorulan âlimlerdendi. O bir şeyin helâl veya haramlığını belirleme konusunda oldukça titiz davranırdı. Onun takva sahibi olduğu konusunda da herhangi bir şüphe yoktur. Nitekim dinî konularda çok hassas olan sahabenin Hız. Ebû Bekir'in imâmeti konusunda icmâ etmesi, onun takva sahibi olduğunu da ortaya koymaktadır. Öyle ki Hâtim et-Tâî'nin cömertliği, Amr b. Ma'dikerib'in cesareti nasıl meşhur olmuşsa, Hız. Ebû Bekir'in de takvası meşhurdur. Onun yaşamı da yiğitliği ve yeterliliğinin kanıtıdır.³⁴

Cüveynî'ye göre Hız. Ömer, Hız. Osman ve Hız. Ali'nin imâmetlerinin meşruiyetleri, Hız. Ebû Bekir'in imâmetinin ispatlandığı şekilde ortaya konabilir. Hız. Ebû Bekir'in kendisinden sonra Hız. Ömer'i ataması, Hız. Ömer'in de halifeyi belirleme işini şûrâ meclisine bırakması, bu yöntemlere herhangi bir itirazın gelmemesi ve sonraki dönemlerde bu uygulamaların meşru bir metot olarak görülmesi, bir anlamda onların seçimlerinde icmân gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Hız. Ali'nin imâmeti konusunda icmân olmadığı iddiası ise yersizdir. Zira onun imâmeti geçerli kabul edilmiştir. Fakat o dönemde birtakım meselelerden mütevellit fitneler ortaya çıkmıştır.³⁵

Cüveynî'ye göre imâmetin geçerliliği için icmân varlığı şart değildir. Zira Hız. Ebû Bekir de imâm olarak atandıktan sonra atama haberi henüz birtakım insanlara ulaşmadan göreve başlamış, kararlar almış ve uygulamaya geçmiştir. Yani o, Medine dışındakilerin biatini beklemeden icraatlarda bulunmuştur. Onun bu durumda görevi ifa etmesine hiçbir itiraz gelmemiştir.³⁶ Esasen imâm toplumunda birliğin sağlanması, tehir edildiği durumlarda kargaşaya ve birtakım tehlikelere neden olacak işlerin koordine edilmesi için seçilir. Bu yüzden seçimin meşruiyeti için icmâ şartı aranmaz ve seçim için belli bir sayı veya sınırdan bahsedilemez.³⁷

³¹ Ebû Ca'fer et-Tüsî, *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-l'itikâd*, Ncef 1979, s. 316-318; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, ss. 4-7. Ebû'l-Feth el-Hüseynî, *Miftâhu'l-Bâb*, s. 187; bkz. Veysi Ünverdi, *İmâmiyye Şiâsi'nin İmâmet Anlayışının Eleştirisi*, ss. 218-257.

³² Mağribî, Numan b. Muhammed Temimi, *Deâimü'l-İslâm*, Mısır 1385, I, 38-39; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 5; *el-İfsâh*, ss. 32-33; *Fusûlu'l-Muhtâra*, ss. 290-292; Allâme Eminî, *Gadîr-i Hum*, ter. Seyyid Ali Hüseyini-Bahri Akyol, İran 1998, ss. 21-40; Kâşifu'l-Gıta, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, ter. Abdülbakıy Gölpinarlı, s. 50; ayrıca bkz. Abdülbakı Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul 2011, ss. 40-44. Hız. Ali'nin imâmetinin delilleri konusunda geniş bilgi için bkz. Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 174-192; *Nehcu'l-Hak*, ss. 171-231.

³³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 428.

³⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 429. *Luma'u'l-Edille*, s. 129.

³⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 429-430; *Luma'u'l-Edille*, s. 128-129.

³⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 424.

³⁷ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 85; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 424.

4. İmâmda Bulunması Gereken Vasıflar

İmâmiyye Şiası imâmeti, nübüvvetin bir devamı olarak kabul etmiş ve bunun gereği olarak da peygamberde bulunması gereken sıfatların imâmda da bulunması gerektiğini iddia etmiştir. Zira onlara göre imâmet, vahyin tahammülü hariç, peygamberlerin sahip olduğu yetkilerin tümünü kapsayan ilahî bir emirlik mesabesinde. Bu sebeple peygamberde bulunan bütün vasıflar imâmda da aranmıştır.³⁸ Bu doğrultuda imâmlar, bütün söz ve davranışlarıyla hüccet olarak kabul edilmiş ve yeryüzünde Allah'ın işlerini sonuçlandırmak için belirlenen kimseler olarak görülmüştür.³⁹ Böyle bir yaklaşımın sahibi olan İmâmiyye Şiası, hata ve günahtan korunmuş kabul ettikleri imâmlarını, seçilmişlik, ismet gibi bazı özel vasıflarla da donatmıştır.⁴⁰ Buna karşılık Cüveynî ise imâmeti peygamberliğin devamı gibi görmemekte ve imâmetin dünyevî iktidarı ifade ettiğini kabul etmektedir. Bu çerçevede onların birçok kabulünü reddetmektedir. Ona göre öncelikle imâm ergenlik çağını geçmiş, Müslüman, erkek, hür, müctehid, güçlü ve akıl sahibi olmalıdır. İmâm ayrıca cesur ve atılgan da olmalıdır. Aksi halde imâmın toplumu yönetmesi ve orduya komutanlık etmesi mümkün olamaz.⁴¹ Öte yandan imâm toplum menfaatini gözetecek, işleri koordine edebilecek, orduyu donatıp yönetebilecek, ülkenin sınırlarını koruyabilecek güce ve Müslümanların işlerini yürütebilecek basiret ve ferasete sahip olmalıdır. İmâmın sahip olduğu karakter de onu hadleri uygulamaktan alıkoymamalıdır.⁴² Kadınlar ise belirtilen görevleri yerine getirmeye uygun değildirler. Zira onlar, evde bulunmaları (perde arkasında olmaları) hasebiyle meydanlara çıkamaz ve öne atılmazlar. İmâmın çoğu vazifesi ise öne çıkmayı gerektirir. Dolayısıyla kadınlar, imâm olamaz.⁴³

Cüveynî'ye göre imâm ortaya çıkan yeni meseleler hakkında ichtihad yapabilecek yetkinliğe ve fetva verebilecek kadar ilme sahip olmalıdır.⁴⁴ Birçok dinî hüküm imâmı ilgilendirmektedir. İmâmın özgür bir şekilde tek başına hüküm verebilmesi için belirtilen vasıfları haiz olmalıdır. Eğer imâm fetva verebilecek ehliyete sahip değilse diğer insanlar gibi o da fetva makamına müracaat edecektir. Bu ise uygun değildir. Hâlbuki sorunların çözüm merkezi ve insanların bu konudaki müracaat makamı, imâmın kendisidir. İmâm zor meselelerde ise âlimler ile istişare edebilir. Bunun yanı sıra imâm farklı görüşler karşısında doğru olanı tercih edip ortaya koyabilmelidir. Zira o, değişik fikirleri araştırır, analiz eder ve en doğru olanını tercih eder. Bunun için de onun bağımsız olması elzemdir. Sonuçta imâm her durumda kendisine tâbi olunandır. Eğer imâm müctehid seviyesinde değilse âlimleri taklit eder, onlara tâbi olur, onların taleplerini yerine getirir. Bu ise imâmın önderlik vasfı ile bağdaşmaz.⁴⁵ Fakat dinî açıdan yeterli birisi bulunamazsa zeki, becerikli, çevik ve ehliyetli birisi imâm olarak tayin edilebilir. Böyle bir durumda âlimler de imâma gerekli desteği vermelidir.⁴⁶

İmâmın mensup olması gereken kabile meselesi de ilk halife seçiminden itibaren üzerinde durulan bir konudur. Mezhepler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İmâmiyye Şiası'na göre Hz. Peygamber'den sonra ilk meşru imâm Hz. Ali olup ondan sonra imâmet onun soyu ile devam edeceği için, tabiatıyla imâmet Ehl-i Beyt'e ve onların soyca mensup oldukları Kureyş'e has bir haktır. Diğer Şiî fırkalar da bu konuda aynı görüşü paylaşmışlardır. Bu

³⁸ Sübhânî, *Muhâdarâtun fi'l-İlâhiyyât*, s. 339; ayrıca bkz. Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 57; bkz. Metin Bozan, "İmâmiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar*, 2006, IX, 95-112.

³⁹ Âyetullah Ruhullah el-Humeynî, *İslâm Fıkhdında Devlet*, ter. H. Perviz Hatemi, İstanbul 1979, s. 99; E. Ruhi Fıglalı, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul 1984, s. 214.

⁴⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 23; *İrşad*, I, 170; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, ss. 305-312; Muhammed Abdülkerim U'tum, *en-Nazariyyetü's-Siyâsiyyeti'l-Muasıra li's-Şia*, Amman 1409, s. 48.

⁴¹ Cüveynî, *Giyâsü'l-Ümem*, s. 94, 96-97; *Kitâbü'l-İrşad*, s. 426; *Luma'u'l-Edille*, s. 130.

⁴² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, s. 426.

⁴³ Cüveynî, *Giyâsü'l-Ümem*, s. 97; *Giyâsü'l-Ümem*, ter. Abdullah Ünal, s. 92.

⁴⁴ Cüveynî, *Giyâsü'l-Ümem*, s. 213.

⁴⁵ Cüveynî, *Giyâsü'l-Ümem*, ss. 95-96.

⁴⁶ Cüveynî, *Giyâsü'l-Ümem*, ss. 213-214.

yüzden Şîi fırkalar arasında imâmın hangi soydan olması gerektiği meselesi ayrıca tartışılmamıştır.⁴⁷

Cüveynî özellikle *Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserinde imâmın Kureyş'ten olması meselesine ilişkin net bir görüş beyan etmekten sakınmış ve bu konunun farklı şekillerde yorumlanabileceğini beyan etmiştir.⁴⁸ *Luma'u'l-Edille* ve *el-Gıyâsî* adlı eserlerinde ise imâmın Kureyş'ten olması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁹ Fakat Cüveynî, "İmâmlar Kureyş'tendir." rivayetinin kesin sabit olduğu ve tevatür derecesine varmaksızın en az üç sahâbi tarafından nakledildiği (hadîs-i müstefîz) görüşüne katılmamaktadır. Ona göre mütevâtir olmayan bu rivayetin râvîleri sayılıdır. Bu rivayetten hareketle imâmette nesep şartının zorunlu olduğu söylenemez. Ayrıca o, söz konusu âhâd haberden bir gönül rahatlığı duymadığını ve ilgili rivayetten kesin bir sonucun çıkarılamayacağını ifade etmektedir. Ona göre, imâmet, akli bir düzlemde hareketle de bir soya tahsis edilemez. Allah'ın bu vazifeyi Ehl-i Beyt'e nasip etmesi ise bir lütuftur. Kureyşlik meselesi, temelde Hz. Peygamber'in soyuna saygıdan ötürü ileri sürülmüştür.⁵⁰ Neticede Cüveynî'ye göre, imâmın Kureyş'ten olması zorunlu değildir.⁵¹ Fakat imâmet seçiminde Kureyşli olan kimseye öncelik tanınır. Kureyşli olan kimsede de imâmda olması gereken nitelikler ayrıca aranır. Kureyşli birisi yoksa başka birisi imâm olarak tayin edilebilir.⁵² Kureyşli birisi imâm olarak atandıktan sonra ondan daha faziletli birisi gelirse, daha önceden seçilen imâm görevine devam eder. Kureyşli olmayan birisi imâm olarak atandıktan sonra Kureyşli birisi gelirse, görev, Kureyşli olana tevdi edilmelidir.⁵³ Ayrıca yeterli olmayan bir Kureyşli'nin yanında imâmet şartlarını haiz, ilim ve takva sahibi birisi varsa bu kimse imâm olarak tayin edilir.⁵⁴ Anlaşıldığı kadarıyla Cüveynî imâmette Kureyşli olana öncelik verilmesi gerektiğini savunsa da her hâlükârda imâmetin Kureyş'e münhasır bir görev olduğunu düşünmemekte ve Kureyşli kimsenin gerekli sıfatları haiz olmadığı takdirde başka birisinin imâm olarak atanması gerektiğini vurgulamaktadır.

Diğer taraftan İmâmiyye Şiası, dinî hükümlerin doğru şekilde yerine getirilmesi ve insanlar arasında adaletle hükmedilmesi açısından imâmın mutlak ve en doğru bilgiye sahip olması gerektiğini iddia eder.⁵⁵ Zira onlara göre ancak böyle bir ilme sahip olan imâm, insanları iyi ve doğru olana kanalize edebilir.⁵⁶ Aslında imâm husûsî ve kudsî bir ilme sahiptir. Allah onlara her şeyin bilgisini öğretmiştir. Kur'an'ın zâhir ve bâtınını da bilirler. Hakikati kavramak için ayrıca bir akli delile veya öğreticiye muhtaç değildirler.⁵⁷ Cüveynî'ye göre de imâm, ilim sahibi olmalıdır. Hatta ehliyet ve takvadan sonra kendisinde bulunması gereken en önemli vasıf, ilimdir. Zira imâm, ilim sahibi olmazsa dinî hükümleri tek başına uygulama imkânı bulamaz.⁵⁸ Bu açıdan imâmete aday olan kimsenin ilim sahibi olması zorunludur. İnsanların birlik ve düzeninin korunması ve sorunlarının çözümlenmesi için belirtilen şartları haiz birisinin imâm olarak seçilmesi elzemdir.⁵⁹ Buradan da anlaşıldığı üzere Cüveynî'ye göre imâmda bulunması

⁴⁷ Bkz. Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, II, 194-196; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 169; III, 183-184; İbn Haldun, *Mukaddime*, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul 2014, I, 429-430; ayrıca bkz. Abdullah Ünal, *İmâmet Teorisinin Referanslarında Ehl-i Sünnet ve Şia'ya Göre Hadis*, Elips Kitap, Ankara 2006, ss. 72-75.

⁴⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 427.

⁴⁹ Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, s. 130; *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 92-93, 212.

⁵⁰ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 92-93, 212.

⁵¹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 95-96, 215.

⁵² Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 212.

⁵³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 213.

⁵⁴ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 215.

⁵⁵ Küleynî, *Kâfi*, I, 138-139; Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 146-147.

⁵⁶ Küleynî, *Kâfi*, I, 138-139; Allâme Hillî, *Elfeyn*, s. 15.

⁵⁷ Bkz. Küleynî, *Kâfi*, I, 320; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 21; Allâme Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Tahran 1397, XVIII, 192-194; İhsan İlahî Zahîr, *Şia'nın Kur'an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, ter. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984, s. 57; Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 53.

⁵⁸ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 215.

⁵⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 213.

gereken ilim, peygamberde bulunan ilim gibi değildir. İmâmın kendi işini yürütebilecek kadar bir ilme sahip olması kâfidir. İlim sahibi olmadığı konularda ise imâm âlimlerden destek alır. Böylelikle Cüveynî imâmda, İmâmiyye Şiası gibi husûsî ve kudsî ilim şartını aramamıştır.

İmâmın günahlardan korunmuşluğu meselesi de Ehl-i Sünnet ve Şif-İmâmî âlimler arasında tartışma konusu edilen bir husustur. Esasen imâmlarını masum ve her dediğini uyulması gerekli dinî kural olarak algılayan İmâmiyye Şiası, imâmlar döneminde muhalefet olarak iki temel sorunla karşı karşıyaydı. Dışarıdan baskı ve zulüm, içeriden şüphe ve kopmalar. Gaybet hadisesinden sonra sorun daha da büyüdü. Ezilmiş kitle psikolojisinin bir bakıma telafisinin de tezahürü sayılabilecek özel niteliklere sahip imâmlar anlayışı türetildi. Öyle ki imâm, makam açısından peygamber ile aynı seviyede, fakat bazı sıfatlar yönüyle ondan daha üstün görülmüştür.⁶⁰ Bu anlayış çerçevesinde imâmlar hata, zelle ve günahtan korunmuş kabul edilmiştir.⁶¹ Yani onların şeriatın koruyucusu ve uygulayıcısı olmalarının bir gereği olarak ismet onlara vâciptir.⁶² Bütün bunlara karşılık Cüveynî imâmın masum olmadığını belirtmiştir. İmâmı seçenler de hata ve günahtan korunmuş değildir. Nitekim Hz. Ali ve iki oğlu Hasan, Hüseyin ve onların evlatları da kendilerinin masum olduklarını iddia etmemişlerdir. Tam aksine kendilerinin hata ve günahtan korunmadıklarını söylemişlerdir. Onlar istiğfar ederek Allah'a yönelmişlerdir. Bu noktada "Peygamberler de masum olduğu halde istiğfar etmişlerdir." denilemez. Zira peygamberler de hatadan masum değildir. Kur'an'da açıklanan peygamber zelleleri bunun delilidir.⁶³ Ayrıca akıl da imâmlar için ismetin zorunlu olduğuna dair bir hüküm veremez. Keza imâmların masum olması gerektiğine dair öne sürülen gerekçeler vali, kadı ve vergi memurlarının da masum olmasını gerektirir. Hâsılı imâmlarda ismet sıfatı aranmaz.⁶⁴

Cüveynî "İmâm insanların önderidir, dinî hükümler onlardan alınmaktadır. Eğer imâmlar masum olmazsa onlara güvenilemez, kan davası ve namus meselesine ilişkin kararlarda, sınırları muhafazada ve önemli işleri yürütmeye onlara itimat edilmez." iddiasını şöyle yanıtlar: Müslümanların her meselesi hakkındaki hükmü imâm vermez. İmâm vali, hâkim, zekât memurlarını tayin eder. Müslümanların işleri arasında imâmın üstlendiği birtakım işler vardır. Neticede imâmın ve onun atadığı memurların masum olduğu iddia edilemez. İmâmiyye Şiası ise imâmın bütün sözlerine tâbi olunması gerektiğini savunmasının bir gereği olarak imâmı masum kabul etmiştir.⁶⁵ Cüveynî bu ifadelerin devamında mucizelerin peygamberlerin masumiyetinin delili olduğunu ifade eder. Eğer mucize olmazsa peygamberlik ispatlanamaz. Neticede peygamberlik mucize ile ispatlanmaktadır. Ayrıca imâmlar hata yapsalar da onların imâmetleri geçerlidir. Zira seçici heyetin imâm olarak atayacağı kimsenin bütün yönlerini bilmesi mümkün değildir.⁶⁶

Cüveynî'ye göre imâm, takva sahibi olmalı ve Allah'tan korkmalıdır. Fâsık olan ve kendi nefesine mukayyet olamayan bir kimse imâm olarak atanamaz.⁶⁷ İmâmet görevi için itaatkâr birisi bulunamamışsa harama girme ve günahlara yönelme konusunda kendisine güvenilemeyecek birisi imâm olarak seçilemez. Böyle bir kimsenin zararı faydasından çok olabilir ve hatta bu kimse gücünü artırarak insanları doğru yoldan çıkarabilir.⁶⁸ Kaos ihtimalinin

⁶⁰ Ahmet İshak Demir, "İsna Aşeriyeye'de İmâmın Otoritesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, sy: 3, 2003, s. 125; bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 19.

⁶¹ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 316; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 4; Allâme Hillî, *Nehcu'l-Hak*, ss. 164-168.

⁶² Bkz. el-Hâlîsî, Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'u's-Şeri'a fi'l-Mezhebi's-Şia*, Bağdad 1951, ss. 58-59; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 51; İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, ter. M. Saim Yeprem, Ankara 2014, s. 44.

⁶³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s.99.

⁶⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 434.

⁶⁵ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 100.

⁶⁶ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 101.

⁶⁷ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 96.

⁶⁸ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 213.

olduğu durumlarda ise müttaki birisi bulunamazsa hemen fâsık bir kimse imâm olarak atanır. İçki ve uyuşturucu kullanan ve diğer haramları işleyen bir fâsıktan başka, toplumda yeterli bir kimse yoksa bu durumda toplumu idare etmesi için üzerine düşeni başarılı bir şekilde yapacağı tahmin edilen bu fâsık, imâm olarak atanır. Aksi halde böyle bir zamanda devletin başıboş bırakılması daha büyük felaketlere yol açabilir.⁶⁹

Cüveynî'ye göre imâmın duyulara ilişkin de birtakım özelliklere sahip olması gereklidir. Öncelikle imâm âmâ olmamalıdır. Çünkü âmâ kimse karşısındaki kimseyi tanıyamaz. Bu durum, hukukî meselelerin çözümünde kimi olumsuzluklara neden olabilir. Ayrıca körlük, musibetleri önlemede ve hakların temin edilmesinde bazı problemlere ve zorluklara neden olabilir. İmâm sağır da olamaz. Sağır kimse üst seviyedeki görevleri yerine getiremez. Fakat az işitmek veya az görmek imâmete engel değildir. İmâm ahraz (dilsiz) da olamaz. Koku ve tat almama, kötü görünmeyen organ eksikliği, gözlerin şaşılması ve burun kesikliği ise imâmete engel değildir. Yani total ve hadım bir kimse, imâm olabilir. Bunun yanı sıra âlimlerin geneline göre zaruri ihtiyaçları gidermeye mâni olacak şekilde iki ayak veya elin bulunmaması veya kesik olması gibi hususlar da imâm olmaya engeldir.⁷⁰

Öte yandan Cüveynî'ye göre imâmın farklı fikirleri ortak bir noktada uzlaştırma kabiliyeti olmalıdır. Aksi halde imâm, toplum içinde birliği sağlayamaz, ayrılıklar artar ve merkezi otorite sarsılır. Hâsılı imâm yeterli, kabiliyetli, tek başına kararlar alıp bağımsız bir şekilde uygulayabilen, orduyu komuta edebilecek güce sahip, hakkı hak sahibine verirken baskılara rağbet etmeyen birisi olmalıdır. Cüveynî *el-Gıyâsi* adlı eserinin bir yerinde imâmda bulunması gereken nitelikleri, bağımsızlık ve soy olarak iki maddede toplamaktadır.⁷¹ İlgili eserin başka sayfasında ise imâmda bulunması gereken en önemli vasfın ehliyet ve tek başına toplumu idare edebilme kabiliyeti olduğunu belirtmiştir.⁷²

5. Mefdûlün İmâmeti

İmâmet meselesine ilişkin en çok tartışılan konulardan birisi hiç şüphesiz efdaliyet meselesidir. Mezhepler, imâmın fazilet sahibi olması konusunda uzlaşma içerisindeyken, en erdemli (efdal) olması konusunda ise farklı yaklaşımlara sahiptirler. Bu bağlamda Hz. Ali'nin diğer halifeler karşısındaki efdaliyeti de tartışılmıştır. Bu konudaki tartışmaların mihrini "kimin efdal olduğu" ve "efdal varken mefdûlün imâmetinin geçerliliği" konuları oluşturmaktadır. İmâmiyye Şiası, nass ve tayin meselesini temellendirirken de efdaliyet meselesini gündeme getirmiş, imâmın efdal olması gerektiğini savunmuş, efdalin de ancak Allah tarafından bilinebileceğini iddia etmiştir.⁷³ Mefdûl bir kimse peygamber olamayacağı gibi imâm da olamaz.⁷⁴ Böylelikle efdaliyet meselesi, İmâmiyye Şiası'nın imâmet tasavvurunda önemli bir yer tutmuştur.⁷⁵

İmâmiyye Şiası efdaliyet bağlamında en fazla Hz. Ali'nin efdaliyeti üzerinde durmuştur. Onlar, Hz. Ali'nin imâmetini ispat etmek için onun efdal olduğunu, bu yüzden de Hz. Peygamber'den sonra ilk imâm olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Yani ilmî üstünlüğü, cesareti, savaçılığı, takva sahibi oluşu vb. vasıflarını gerekçe göstererek Hz. Ali'nin imâmete en layık kişi olduğunu öne sürmüş ve imâmet tasavvurunu onun efdaliyeti çerçevesinde temellendirmişlerdir.⁷⁶ Hz. Ali'nin en erdemli oluşunu da bazı nasslara dayandırmaya

⁶⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s.214.

⁷⁰ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 91-92.

⁷¹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 96-97.

⁷² Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 214.

⁷³ Bkz. Allâme Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 168.

⁷⁴ Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, s. 35, 37; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, ss. 307-310.

⁷⁵ Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, s. 35, 37; Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 147; *Nehcu'l-Hak*, s. 168.

⁷⁶ Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, s. 35, 37; Nâsirüddin et-Tûsî, *Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1988, ss. 359-367; bkz. Metin Bozan, *İmâmiyye Şiasının İmâmet Tasavvuru*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007, ss. 102-112.

çalışmışlardır.⁷⁷ Buna karşılık Cüveynî'ye göre mefdûlün imâmeti geçerlidir, fakat doğru olan efdalin imâmetidir. Akıl yoluyla kimin efdal olduğu bilinemez. İmâmların faziletlerine ilişkin rivayetler de birbirleriyle çelişkilidir. Fakat genel kanaate göre Hz. Peygamber'den sonra yaratılmışların en faziletlisi Hz. Ebû Bekir, ondan sonra Hz. Ömer'dir. Hz. Osman ve Hz. Ali konusunda ise farklı yaklaşımlar vardır. Nitekim Hz. Ali'den bunu destekleyen şöyle bir söz nakledilmiştir: “Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi Ebû Bekir, sonra da Ömer'dir. Bunlardan sonra kimin en erdemli olduğunu yalnız Allah bilir.”⁷⁸

Öte yandan Cüveynî'ye göre fâdıl en erdemli, en yüce mertebede veya Allah'a en yakın olan kimse değildir. Fâdıl, insanların işlerini en iyi şekilde koordine edip yürütebilendir. Seçim zorlaşmış ve mefdûlün seçiminde de bir maslahat varsa mefdûl imâm olarak tayin edilebilir. Keza fâdılın seçimi fitneye, problemlere ve ordunun bölünmesine neden olacaksa bu durumda toplumun maslahatı için mefdûl imâm olarak tayin edilir. Yani mefdûl, toplumda birlik ve beraberliği tesis edecekse imâm olarak atanır.⁷⁹ İmâm olma şartlarına sahip ve takva sahibi birisinin karşısında daha az fazilete sahip ama idarî ve siyasî işleri daha iyi bilen birisi varsa imâm olarak bu kimse tayin edilir.⁸⁰ Zira imâm seçimi ile ulaşılmak istenen gaye, toplumun menfaatinin gerçekleştirilmesidir. Aslında ehlü'l-hal ve'l-akd, fâdıl ile efdal arasında tercih yaparken efdali imâm olarak seçmelidir. Seçici kurulun en erdemli olan aday, imâm olarak seçmesi önemlidir. Sonuç olarak toplumun menfaati mefdûlün seçimini gerektiriyorsa mefdûl imâm olarak seçilmelidir. Böyle bir durum yoksa imâmet için fâdıl tercih edilir.⁸¹

6. Seçici Kurulun (Ehlü'l-Hal ve'l-Akd) Vasıfları

İslâm düşünce tarihî boyunca imâmı kimlerin belirlemesi gerektiği meselesi, her zaman üzerinde en çok tartışmaların yapıldığı konulardan olmuştur. Bu mevzuda temelde iki görüş öne sürülmüştür. Birinci görüşe göre imâm ancak nass ve tayin yoluyla belirlenir.⁸² İkinci görüşe göre ise bu belirleme ümmete aittir.⁸³ İmâmiyye Şiası ilk görüşün savunucusu iken Cüveynî ikinci görüşün savunucusudur. Zira Cüveynî'ye göre imâmın nassla belirlendiğine dair bir kanıt mevcut değildir. İmâmın seçim akdi, ümmet tarafından gerçekleştirilir; bütün tercih hakkı ümmetin kendisine aittir. Nitekim dört halifenin seçimi de aynı usulle gerçekleştirilmiştir.⁸⁴

Seçici heyet, genelde hem kelâm hem de “el-ahkâmü's-sultâniyye” türündeki fıkıh kitaplarında “ehlü'l-hal ve'l-akd” olarak isimlendirilmiştir.⁸⁵ “Ehlü'l-hal ve'l-akd” ise devlet liderini seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet anlamında kullanılan bir terimdir. Arapça'da hall “dügümü çözmek”, akd “bağlamak, düğümlmek” anlamına gelir. “Ehlü'l-hal ve'l-akd” teriminin ilk defa ne zaman kullanıldığı kesin olarak bilinmemektedir. İlk dört halife döneminden itibaren “ehlü's-şûrâ”, “ulu'l-emr”, “ehlü'l-ilm”, daha sonraki devirlerde de “ehlü'l-ictihad” gibi birbirine yakın anlamlar taşıyan kavramların devlet yönetimiyle ilgili birer kavram olarak kullanılmaya başlandığı, “ehlü'l-ictihad” ve “ehlü'l-hal ve'l-akd” terkiplerinin ise Şia ile Ehl-i Sünnet arasında imâmın iş başına getiriliş usûlü ve meşruiyeti konularının tartışılmasıyla birlikte literatüre girdiği söylenebilir. İmâmiyye Şiası nass ve tayine dayalı bir

⁷⁷ Bkz. Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 145-147.

⁷⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 430-431; ayrıca bkz. *Luma'u'l-Edille*, s. 129.

⁷⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 140-141.

⁸⁰ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 141-142.

⁸¹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 140-141.

⁸² Bkz. Allâme Hillî, *Elfeyn*, s. 41; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 300, 313; Nâsiruddîn et-Tûsî, *Keşfu'l-Murad*, ss. 338-339; Şerif Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, II, 5.

⁸³ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, neş. İ. Ahmed Haydar, Beyrut 1987, s. 467; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 423; Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, tah. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, II, 449; Fahrüddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbâin*, tah. A. Hicâzî es-Seka, Beyrut 2004, s. 418.

⁸⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 420, 424.

⁸⁵ Bkz. Ebû Ya'lâ İbnu'l-Ferrâ, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, tah. Muhammed Hamid el-Feykî, Beyrut 2000, s. 23.

atamayı benimsemiş, buna karşılık Ehl-i Sünnet ise imâmın seçim yöntemiyle belirlenebileceğini kabul etmiş, bu arada ilk dört halifenin meşruiyetini de koruyan bir esneklikle devlet başkanını ehlü'l-hal ve'l-akd denilen heyetin belirlemesi gerektiğini ağırlıklı olarak işlemeye başlamıştır. Bu kavramın hicrî V. (m. XI.) yüzyıldan itibaren hem kelâm hem de “el-ahkâmü's-sultâniyye” türündeki fıkıh kitaplarında görülmeye başlanması bu sebeplerdir.⁸⁶

Cüveynî'ye göre imâm seçimini birtakım nitelikleri haiz bir kurul yerine getirir. Bu heyet ehlü'l-hal ve'l-akd olarak isimlendirilir.⁸⁷ Bu seçici heyet üyelerinin sahip olması gereken sıfatlar konusu, ictihadî bir konu olup zanna dayanmaktadır. İmâmete uygun olan kişiyi bilemeyecek ve idareyi özgür birine teslim edemeyecek kimse, seçmen de olamaz. Zira böyle bir kimse, Müslümanlara zarar verecek bir kimseyi imâm olarak seçebilir. Bunun yanında Cüveynî'ye göre kadınlar evde oturmaları hasebiyle birçok işi erkeklere tevdi eder ve onların görüşleriyle hareket ederler. Bu bağlamda onların seçici heyet içerisinde yer almaları uygun değildir. Nitekim hiçbir zaman da bu konuda onların fikirlerine müracaat edilmemiştir. Eğer imâmet meselesinde fikir teatisinde bulunulmak istenseydi, öncelikle müminlerin annesi olan Hz. Fâtıma'ya müracaat edilirdi. Ayrıca kadınlar, önemli kararları tek başlarına almaları çok zordur, bu konularda görüş beyan etmek için yeterli doneye de sahip değildir. Bu yüzden de âlimlerin geneline göre evlenme konusunda da bağımsız karar veremezler.⁸⁸ Kanaatimizce Cüveynî'nin kadınların seçmen olamayacağına yönelik iddiası ancak o dönemin şartları düşünüldüğünde anlaşılabilir. Günümüzde ise böyle bir iddianın hiçbir temeli ve geçerliliği yoktur.

Cüveynî'ye göre köleler imâmet konusunda bir fikir sahibi olsalar da efendilerinin yönetimi altında oldukları için yeterli bilgiye sahip değildirler. Bu yüzden seçmen olmaları uygun değildir. İlim sahibi olmayan avam, zımmîler ve gerçeği yanılmadan göremeyen (basiretsiz) kimseler de seçmen olamazlar. Bütün bunlar ehlü'l-hal ve'l-akd heyeti içerisinde yer alamaz. Sonuçta tecrübeli, yöneticilerde bulunması gereken nitelikleri ve onların mertebelerini bilen, erdemli, zeki ve hür kimse seçici heyet içerisinde yer alabilir. Ayrıca imâmın müctehid olması gerektiği için, imâmı seçecek kimsenin de müctehid olması elzemdir. Zira müctehidi, ancak bir müctehid bilebilir ve tanıyabilir.⁸⁹

Cüveynî'ye göre “seçme ehliyetine sahip iki, dört veya kırk kişinin seçimiyle imâmın seçilebileceği” iddiası temelsizdir. Ona göre “Ehlü'l-hal ve'l-akd heyetinden bir kişinin akdiyle seçim tamamlanır.” görüşü doğruya en yakın görüştür. Zira Hz. Ebû Bekir'in seçimi aynı usulle gerçekleştirilmiştir. Öncelikle Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e biat etmiş, ardından orada bulunanlar da ona biat etmişlerdir. Seçime muhalif olanların bulunduğu durumlarda bir kişinin biatinin geçerli olması için imâma tâbi olanların güçlü ve arkalarında da büyük bir desteğin olması elzemdir. Zira biat, güç ve sayı ile gerçekleşir ve sağlamlaşır. Sonuçta seçmen vasfını haiz, saygın, arkası ve destekçisi çok olan bir kimse imâmet şartlarını taşıyan birisine biat ederse bu kimse imâm olarak atanmış olur. Bu noktada fırkaların ihtilafa düşme nedenleri, Ebû Bekir'e biat edenlerin sayısının tam olarak kestirilememesi ve ona biatin bir kişinin biatine dayandırılmasından kaynaklıdır.⁹⁰

⁸⁶ Bkz. Abdulhamid İsmail el-Ensâri, “Ehlü'l-Hal ve'l-Akd”, *DİA*, İstanbul 1994, X, s. 539; Mâverdî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, tah. Ahmed Mübarek el-Bağdadî, Kuveyt 1989, ss. 7-8; Manzûriddin Ahmed, “Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar”, *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, ter. Kâzım Güleçyüz, İstanbul 1995, s. 90; Süleyman ed-Demîci, *el-İmâmetü'l-Uzma*, ter. İbrahim Cüçük, İstanbul 1996, ss. 159-169.

⁸⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s.424.

⁸⁸ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 82; Kadının seçici heyet içinde yer alması meselesine ilişkin bkz. *Gıyâsü'l-Ümem*, ter. Abdullah Ünalın, ss. 69-72 (85. dipnot).

⁸⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 82.

⁹⁰ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 87-88.

7. İmâmın Görevden Azlinin İmkânı

İslâm siyaset düşüncesinde devlet lideri, görevden alınmayı gerektirici herhangi bir fiili işlemediği sürece devredilmesi imkânsız bir yetki ile ömür boyu yönetimde kalmak üzere seçilir. Zira İslâm tarihinde halifelerin görevleri belli bir süre ile sınırlandırılmamıştır. Bu yüzden halifeler, ömür boyu görevlerine devam etmişlerdir. Esasen hilâfet makamı, peygamberlik makamına niyabeten yapıldığından sanki peygamberlik makamına kıyas edilmiş ve peygamberlikte olduğu gibi görev süresi sınırlandırılmamıştır.⁹¹

İmâmiyye Şiası'na göre imâm görevden alınamaz. Çünkü ismet sıfatı, imâmın görevden azledilmesine neden olacak bir suç işlemesine mâni olur.⁹²Cüveynî'ye göre ise imâm bir gerekçeye bağlı olarak ehl'ül-hal ve'l-akd tarafından azledebilir.⁹³ Sözgelimi imâm dinden çıkarsa onun azledilmesi gerekmektedir. İrtidat eden imâm, tekrar Müslüman olduğu takdirde ancak yeni bir seçim ile imâm olarak tayin edilebilir. İmâm delirdiği durumda da azledilir. Zira imâm aklî bir sıkıntı yaşadığı durumda düşünceleri anlaşılabilir ve bağımsız hareket edemez. Dolayısıyla imâmet yeterliliğini kaybeden imâm, azledilir. Aslında imâmın vazifesi kamu işlerini koordine etmek, yürütmek, birlik ve düzeni tesis etmek ve devleti korumaktır. Bu vazifeleri yerine getiremeyecek durumdaki imâm azledilir.⁹⁴ Öte yandan imâm günahlardan uzak durmuyor ve günah işleme konusunda Müslümanların hukukuna riayet, haksızlıklara mâni olma, kötülüklerden uzak durma, doğru yola çağırma, zulme karşı durma konularında topluma güven vermiyorsa onun azledilmesi elzemdir. Zira bu durumdaki kimse, imâmet kurumu ile elde edilmesi istenen amacı gerçekleştiremez. Ayrıca imâmın işlediği fisk, azlini gerektirecek türdence hemen görevden alınır.⁹⁵ Aslında fisk, imâmın yeteneğini ortadan kaldırmaz. İmâmın günahlarından pişman olması ve hataya tekrar düşmemesi de imkân dâhilindedir. Yani imâm, her yanlışından ötürü görevinden alınamaz.⁹⁶ Yanılma ve küçük günahlar ise imâmın görevini yerine getirmesine mâni değildir. Büyük günah konusunda ise imâmın ısrarcı olup olmadığına bakılır ve büyük günahta ısrarcı ise görevinden alınır.⁹⁷ İmâm bir suç işlememiş veya şartlar değişmemişse azledilemez. Zira bu hususta icmâ vardır.⁹⁸

Cüveynî'ye göre imâm esir veya hapse düşer, onun kurtuluşundan ümit kesilirse yerine yeni bir imâmın seçilmesi gerekmektedir. Eğer insanlar imâma itaat etmiyor, imâmın yetkisi ve destekçisi kalmamış, insanlar bir sebep olmaksızın imâmdan nefret ediyor ve imâmı, taraftarları dahi yalnız bırakmışlarsa artık imâm görevini yerine getiremez hale gelmiştir. Bu imâmın durumu, esir düşen ve bu yüzden görevini ifa edemeyen imâmın durumuna benzer. Bu durumda yerine başka birisinin seçilmesi gerekmektedir.⁹⁹

Cüveynî'ye göre imâm rahatsızlandığı vakit onun fikirlerine müracaat edilmez. İmâm hastalığından ötürü tedavi sürecinde ise görevi bırakması talep edilemez.¹⁰⁰ Fakat imâm, görevini etkileyecek ağır bir hastalığa yakalanmışsa imâmın azledilmesi gerekir.¹⁰¹ Bunun yanı sıra imâmın icraatları insanları ayaklanmaya ve ayrılığa sevk ediyor; imâm toplumda fesadın müsebbibi görülüyor ve toplumsal düzen yok olmuş, devlet sınırları korunamaz hale gelmiş, zulme uğrayanlar haklarını alacak muhatap bulamıyorlarsa, bu durumda imâmet konusunda hemen bir tedbirin alınması gerekmektedir. Aslında imâmın fesadı ve isyanı önlemesi, toplumda birlik ve düzeni sağlaması, devletin sınırlarını koruması, hak sahiplerine hakkını

⁹¹ Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Siyaset İlişkileri*, İstanbul 2008, ss. 85-90.

⁹² Şerif Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, I, 319-320.

⁹³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 119.

⁹⁴ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 103.

⁹⁵ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 105.

⁹⁶ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 106.

⁹⁷ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 115.

⁹⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 425.

⁹⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 114.

¹⁰⁰ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 106.

¹⁰¹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 116.

vermesi elzendir. İmâm artık bu görevleri yerine getiremiyorsa, acilen gerekli önlem alınmalıdır.¹⁰²

Cüveynî'ye göre imâm kriz, bölünme riski veya büyük problemlerin baş göstermesi olasılığı varsa istifa edemez. Fakat imâmın istifası Müslümanların zarar görmemesini sağlayacak, düşmanlığı ve fitneyi önleyecek, kan akmasına mâni olacak ve toplumu rahatlatıcaksa gereklidir. Zira Hz. Hasan da belirtilen gerekçelerle imâmetten çekilmiştir.¹⁰³

8. Aynı Dönemde İki İmâmın Olmasının İmkânı

İmâmiyye Şiası'na göre Allah'ın her asırda peygamberin görevini yerine getiren masum bir imâm tayin etmesi elzendir. Zira imâm takip ettiği peygamberin genel velayetine sahip olarak toplumun işlerini yürüten ve insanlar arasında adaleti tesis edip kötülükleri ortadan kaldıran bir rehber mesabesindedir. Allah, insanları hidayete ulaştıran bir peygamberden mahrum etmez; peygamberden sonra da onlara doğru yolu gösteren bir kılavuz gönderir. Dolayısıyla her asırda kendisine itaatın farz olduğu bir imâmın olması gerekmektedir. İnsanlar onu kabul etse de etmese de ona boyun eğse de eğmese de her zaman Allah tarafından atanmış bir imâm mevcuttur.¹⁰⁴ Fakat İmâmiyye Şiası, bir dönemde iki imâmın olamayacağını ileri sürmektedir. Zira imâm, bütün insanların imâmıdır.¹⁰⁵ Cüveynî'ye göre de bir dönemde ancak bir imâm olabilir. Bu durum Hz. Ebû Bekir'in imâmet seçiminden hareketle bilinebilir. Sakîfe'de yapılan seçimde tek kişinin halife seçilmesi kabul görmüştür. Yüzyıllardır da bir dönemde sadece bir kişi imâmet görevini yürütmüş ve iki imâm aynı anda atanmamıştır.¹⁰⁶ Esasen imâm farklı düşünceleri birleştirir, toplumda birlik ve düzeni tesis eder. Bu yüzden bir dönemde tek bir imâm olmalıdır. İmâmet ile elde edilmek istenen amaç, ancak tek bir imâm ile gerçekleştirilebilir. İktidarda iki imâmın olması problemlere, ayrılık ve fitnelere sebebiyet verecektir. Devlet otoritesinin sağlanması da tek imâmıla mümkündür. Devletin başında iki idareci olursa, işler yürümez, uzar ve görüş ayrılıkları ortaya çıkar, neticede iki imâm birbirine rakip olur. Bu ise krize kapı aralar.¹⁰⁷ Bir dönemde aynı bölgede iki şahsın aynı anda imâmetlerinin geçerli olmadığına ilişkin icmâ da vardır. Ancak arada çok fazla uzaklık olur ve iki imâm arasına büyük bir mesafe girerse buna cevaz verilebilir. Fakat bu da kesin bir hüküm değildir.¹⁰⁸

Cüveynî'ye göre imâm seçimi yapıldıktan sonra imâmın yetişemediği veya uzakta olup ulaşamadığı yerler varsa bu bölgeler kendi başlarına terk edilemezler. Bu bölgedeki insanlar kendisine itaat edecekleri bir emiri seçebilirler. Engeller ortadan kalktıktan sonra emirin görevi sona erer ve emir dâhil herkes imâma tâbi olur. İmâm da o bölgeyi uygun bir şekilde idare eder. İmâm seçimi gerçekleşmediği durumlarda da insanlar kendi bölgeleri için ayrı ayrı emirler seçebilirler. Fakat seçilen bu kimseler imâm değil emir olarak görevlerini ifa ederler.¹⁰⁹ İki imâm seçimi yapılmışsa ilk akid geçerlidir.¹¹⁰ Esasen aynı dönemde iki imâmın olması sürtüşmelere ve ayrılıklara sebebiyet verecek, bu da fitne ve fesada neden olacaktır. Bu yüzden aynı dönemde iki imâmın olması uygun değildir.

Sonuç

İmâmiyye Şiası, imâmeti, İslâm'ın rükünlerinden biri olarak kabul etmiş, nass ve tayinle Hz. Ali ve evladına tahsis edildiğini savunduğu imâmetin, nübüvvetin bir nevi devamı olduğuna inanmak suretiyle diğer bütün mezheplerden ayrılmıştır. Bu doğrultuda peygamberlere mahsus

¹⁰² Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 107.

¹⁰³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 120.

¹⁰⁴ Küleynî, *Kâfi*, I, 168-169, 179, 194; Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, ss. 28-29.

¹⁰⁵ Nâsiruddîn et-Tûsî, *Risâle-i İmâmet*, s. 188.

¹⁰⁶ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 143.

¹⁰⁷ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 143-144.

¹⁰⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 425.

¹⁰⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 145.

¹¹⁰ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 146.

seçilmişlik, ilim, ismet, efdaliyet gibi özel vasıfların imâmlarda da bulunduğunu iddia etmiştir. Buna karşılık Cüveynî ise imâmet meselesini temelde İmâmiyye Şiası'na reddiye şeklinde ele almış ve konuyu ele alırken de İmâmiyye Şiası'nın imâmet doktrininin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Cüveynî'ye göre imâmet, itikadî bir konu ve dinî bir zorunluluk değil; ağırlıklı olarak kamu yararının gerçekleştirilmesine yönelik siyasal ve sosyal bir kurumdur. Bu bağlamda imâmetin nübüvvetle ilişkilendirilemeyeceğini, imâmın her ne kadar bazı dinî vazifesi olsa da bu makamın temelde dünyevî iktidarı ifade ettiğini belirtmiş ve çoğunlukla kamu yararını ilgilendiren birtakım görevlerin imâma ait olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla peygamberde bulunan özel niteliklerle imâmda olması gereken niteliklerin özdeşleştirilemeyeceğini savunmuş; böylece siyasal iktidarı dinsel iktidardan ayırmaya çalışmıştır.

Neticede Cüveynî, özellikle Hz. Ali ve diğer imâmlar hakkında öne sürülen imtiyazları reddetmiş ve Şii-İmâmî paradigmadaki imâmet algısını teorik ve pratik düzeyde gerçekçi bir zemine oturtmuştur. Ayrıca ilk dört halife dönemindeki uygulamaları gerçek hilâfet gözüyle değerlendirmiş; onların seçim yöntemlerini, model ve meşru kabul etmiş, seçim akdinin keyfiyetini belirlerken de onları kıstas olarak kabul etmiştir. İmâmet teorisini tarihî realiteye göre şekillendiren Cüveynî, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin faziletlerine ilişkin nassı da öne sürerek onların imâmet sıralamasının geçerli ve isabetli olduğunu kaydetmiştir. Bunun delili olarak da icmâi öne sürmüştür. Dolayısıyla ona göre ilk dört halife, hilafet bağlamında dönemin ideal şahsiyetleridir. Onun Kureyşli olanın imâmet şartlarını haiz olmadığı takdirde imâmet şartlarını taşıyan başka bir kimsenin imâmete atanması gerektiğini savunarak imâmeti sadece bir nesebe hasretmemesi de vurgulanması gereken diğer önemli bir husustur.

KAYNAKÇA

- Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, ter. M. Saim Yeprem, Ankara 2014.
- Ahmed, Manzûriddin, "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar", *İslâmda Siyaset Düşüncesi*, ter. Kâzım Güleçyüz, İstanbul 1995.
- Allâme Eminî, *Gadîr-i Hum*, (ter. Seyyid Ali Hüseyini-Bahri Akyol), İran 1998.
- Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, (neş. İ. Ahmed Haydar), Beyrut 1987.
- Bozan, Metin, "İmâmiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar*, 2006, IX.
- Bozan, Metin, *İmâmiyye Şiasının İmâmet Tasavvuru*, Ankara: İlahiyat Yay., 2007.
- Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tah. M. Bedruddîn el-Halebî, Mısır 1907.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Gıyasü'l-Ümem fi't-Tiyâsi'z-Zulem*, tah. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmün'im, İskenderiye 1979.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Gıyasü'l-Ümem fi't-Tiyâsi'z-Zulem*, ter. Abdullah Ünal, İstanbul 2016.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd*, tah. M. Yusuf Musa-Abdulmun'im Abdulhamid, Mısır 1950.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Luma'u'l-Edillefi Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, tah. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Beyrut 1987.
- Demici, Süleyman, *el-İmâmetu'l-Uzma*, ter. İbrahim Cücük, İstanbul 1996.
- Demir, Ahmet İshak, "İsna Aşeriyye'de İmanın Otoritesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, sy: 3, 2003.
- Ensârî, Abdulhamid İsmail, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", *DİA*, İstanbul 1994, X.

- Fıġlalı, E. Ruhi, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul 1984.
- Gecit, M. Salih, “Cüveynî'nin İmâmet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü (Gıyâsü'l-Ümem Modeli)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.7, sayı: 34, ss. 393-408.
- Gölpınarlı, Abdülhakî, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik*, İstanbul 2011.
- Hâlisi, Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'u's-Şeri'a fî'l-Mezhebi's-Şia*, Bağdad 1951.
- Heytemî, Ahmed b. Hacer, *es-Savâiku'l-muhtika fî'r-reddi ala Ehl'il-Bida'i ve'z-Zındıkâ*, tlk. Abdülvahhab Abdüllatif, Kahire tsz
- Hillî, Allâme, İbn Mutahhar Hasan b. Yusuf, *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1982.
- Hillî, Allâme, İbn Mutahhar Hasan b. Yusuf, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, (neş. A. el-Hüseynî el-Urumevî), Kum 1407.
- Humeynî, Âyetullah Ruhullah, *İslâm Fıkhdında Devlet*, ter. H. Perviz Hatemi, İstanbul 1979.
- Hüseynî, Ebû'l-Feth, *Miftâhu'l-Bâb*, Meşhed 1370.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul 2014.
- İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tah. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1996.
- İbnu'l-Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, tah. Muhammed Hamid el-Feykî, Beyrut 2000.
- Kâşifu'l-Gıta, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, ter. Abdülhakîy Gölpınarlı, Kayseri 1992.
- Mağribî, Numan b. Muhammed Temimi, *Deâimü'l-İslâm*, Mısır 1385.
- Mâverdî, *Ahkâmu's-Sultâniyye*, tah. Ahmed Mübarek el-Bağdadî, Kuveyt 1989.
- Mes'ûdî, Ebî'l-Hasan Ali b. Huseyn, *Murûcu'z-Zeheb*, tah. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1997.
- Murtazâ, Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Hüseyin Murtazâ, *eş-Şâfi fî'l-İmâme*, Tahran 1986.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-İmâmiyye*, ter. Abdülhakîy Gölpınarlı, İstanbul 1978.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberi el-Bağdadî, *el-İfsâh fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn*, tah. Dirasâtü'l-İslâmiyye, Kum 1412.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberi el-Bağdadî, *Evâilu'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât*, neş. Mehdi Muhakkik, Tahran 1372.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberi el-Bağdadî, *Fusûlu'l-Muhtâra*, tah. S. Ali M. Şerîfî, Beyrut 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebziratü'l-Edille*, tah. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003.
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze Şîlik ve Kolları*, İstanbul 2011;
- Öz, Mustafa, “İmâmiyye”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, ss. 207-209.
- Râzî, Fahrüddîn, *Kitâbu'l-Erbaîn*, tah. A. Hicâzî es-Seka, Beyrut 2004.
- Reyşehrî, Muhammedî, *İmâmet ve Rehberiyet Felsefesi*, ter. Ünal Çetinkaya, Ankara 1991.
- Sübhânî, Ca'fer, *Muhâdarâtun fî'l-İlâhiyyât*, Kum 1431.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. E. Ali Mehran-A. Hasan Fâur, Beyrut 1993.
- Tabatabaî, Allâme, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, Tahran 1397.
- Taftazânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddin, *Şerhu'l-Makâsıd*, tah. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut 1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, İstanbul 1992.
- Tûsî, Ebû Câ'fer, *Kitâbu Temhîdi'l-Usûl*, Tahran 1362.
- Tûsî, Nâsirüddîn, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1988.
- Tûsî, Nâsirüddîn, *Risâle-i İmâmet*, ter. Hasan Onat, *AÜİFD*, XXXV, 1996.
- Şaşa, Mehmet, “Mutezile'de “Emr-i bi'l-Maruf Nehy-i ani'l-Münker” İlkesi ve Siyasi Otorite”, *ASSAM*, 2018, sayı:10, ss. 88-100.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Siyâset İlişkileri*, İstanbul 2008.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, İstanbul 2014.

U'tum, Muhammed Abdülkerim *en-Nazariyyetü's-Siyasiyyeti'l-Muasıra li'ş-Şia*, Amman 1409.

Ünalın, Abdullah, *İmâmet Teorisinin Referanslarında Ehl-i Sünnet ve Şia'ya Göre Hadis*, Ankara: Elips Kitap, 2006.

Ünverdi, Veysi, *İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi; Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015.

Zahîr, İhsan İlâhî, *Şia'nın Kur'an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, ter. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara, 1984.

EŞ'ARÎ KELAMINDA İMKÂN KRİZİ

*Doç. Dr. Murat DEMİRKOL**

ÖZ

Mümkün kavramı ve dolayısıyla imkân, hem mantıksal bir hüküm hem de varlığı bir sebebe bağlı olan mevcudu ifade etmek için mütekaddimîn kelamcılarında beri kullanılmaktaysa da varlıkları ontolojik bir incelemeye tabi tutma ve kadim ile hâdisi ortak yönleriyle inceleme sadedinde daha çok müteahhirîn kelamcıları tarafından kullanılır olmuştur. Gazzâlî ile başladığı kabul eden müteahhirîn kelam döneminde özellikle Eş'arî kelamcıları mantık ile birlikte felsefenin özünü oluşturan metafiziği de sistemlerine uyarlayarak kelamı güçlendirme yoluna gitmişlerdir. Bu çerçevede bazıları kısmen zaten kullanmakta oldukları umûr-i âmme kavramlarını yani varlık, yokluk, mahiyet, zorunluluk, imkân, imkânsızlık, kıdem, hudus, birlik, çokluk, illet ve malul meselelerini daha yoğun ve kelam araştırmalarını temellendirmeye dönük olarak kullanmaya başlamışlardır. Buna bağlı olarak “zaman açısından yoklukla öncelenen bir şeyin zaman içinde varlığa gelmesi” anlamındaki hudûs yanında varlık ve yokluğa eşit durumda olup da bir müreccihin tercihiyle varlığa gelmeyi ifade eden imkânı Allah'ın varlığını ispatlama delilinde temel kavram olarak kullanmışlardır. Fakat imkân kavramı, bütün fikrî derinlik ve cazibesine rağmen kelamcıların fail-i muhtar eksenli yaratma teorisini tehdit etmekten de geri durmamıştır. İmkânı kabul etmek, varlık-mahiyet ayrımını ve buna bağlı mucib bizzat şeklindeki yaratma teorisini kabul etmeyi gerektirmektedir. İmkân, mahiyetin bir gereğidir ve maddede gerçekleşir. Mümkün ve muhdes varlıkların meydana gelişini filozoflar gibi imkâna dayalı olarak açıklamak, mahiyeti, türü, mahiyete bağlı tanımı ve dört illetin birlikte etkisiyle meydana gelişini kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır. Allah'ın varlığını imkân deliliyle ispatlama girişimi, sebepliliğin zorunlu oluşunu, daha da önemlisi, Allah'ın sebepler aracılığıyla zorunlu olarak yarattığını kabul etme sonucunu doğurmaktadır. Bu haliyle imkân ve mahiyet teorisi, Eş'arî kelamına avantajdan çok dezavantaj sağlamıştır. Bu bildiride imkân kavramı ve imkân delilini Eş'arî kelamcılarının ne ölçüde benimsediklerini ve bu teorinin Eş'arî kelam sisteminde yol açtığı hasarı onarıp onaramadıklarını tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: İmkân, Eş'arî kelamı, mahiyet, mucib bizzat, fail-i muhtar

POSSIBILITY CRISIS IN ASH'ARÎ KALAM

ABSTRACT

The possible concept, and therefore the possibility, has been used since the mutaqaaddimun (early) theologians to express the state, which is both a logical provision and a caused being. But arguing the existence by subjecting it to an ontological examination and the common features of the eternal and created being has been used mostly by muta'akhhirin (later) theologians. Later theologians period has started with Ghazzali. Especially in this period, Ash'arî theologians adapt the logic to their systems with metaphysics and go to the way of strengthening the kalam. They used the concepts of umur-u 'amma such as existence and nothingness, essence, necessity, possibility, impossibility, eternity, createdness (huduth), unity, multiplicity, cause and causedness. With this period they have begun to use the whole concepts more intensely in order to base their kalam discussions. The huduth means that something that has been preceded by nothingness, comes into existence over time. The possibility is to be equal to existence and nothingness. Possible existence means that coming

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (İslam Felsefesi) Öğretim Üyesi, murat60demirkol@gmail.com

into existence by will of a Agent. Theologians has used possibility argument as much as huduth argument. The concept of possibility is a concept with an intellectual depth and attractive; but this concept threatens the creation theory of the Agent who has will. Accepting the possibility requires acceptance of the essence-existence distinction and the related theory of creation that necessiated by its own nature. The possibility is requirement of essence and takes place at the matter. The philosophers explain the possibility existence and createdness of the beings on the basis of possibility. This view makes it compulsory to accept that the essence, the kind, the definition based on essence, and the four reasons come together in the same way. Proving the existence of God with the deliberation of possibility argument requires acceptance of the necessity of causality. Also, this acceptance gives rise to the acknowledgment of God's necessary creation through the causes. In this situation, the theory of possibility and essence has provided a great disadvantage to the Ash'ari theology. In this presentation, I shall try to determine possibility concept and to which extned the Ash'ari therologists have accepted the concept of possibility. I will also investigate whether the damage can repaired by Ash'ari theologians that is caused by this theory.

Keywords: Possibility, Ash'ari kalam, essence, necessity by it's essence, perse agent (fail-i muhktar)

1. İmkân Kavramı ve Özellikleri

Zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarına dair bilgi iktisabi değil zorunludur. İnsanın canlı olması zorunlu, yazan olması mümkün, taş olması imkânsızdır. Bu üç kavram genellikle birbiriyle tarif edilmektedir. Zorunlu, yokluğu imkânsız olan veya yokluğu mümkün olmayandır. İmkânsız, yokluğu zorunlu olan veya varlığı mümkün olmayandır. Mümkün ise varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan veya varlığı ve yokluğu imkânsız olmayandır. Bu tariflere bağlı olarak zorunluluk, yokluğun imkânsızlığı veya yokluğun imkânının bulunmaması; imkânsızlık, yokluğun zorunluluğu veya varlığın imkânının bulunmaması; imkân ise varlığın ve yokluğun zorunlu ve imkânsız olmaması şeklinde tarif edilmiştir. Cürcanî'ye göre bu tarifler hakiki değil, döngüseldir (Cürcanî, 2015: 1/1).

Zorunluluk, varlığa daha yakın olduğu için daha açıktır. Zorunluluk varlığı pekiştirir, imkânsızlık varlığa aykırıdır, imkân ise zorunluluk derecesine ulaşmadığı sürece varlığa yaklaşamaz. Zorunluya sahip olduğu şu üç özellik sebebiyle zorunlu denir: Birincisi, varlığında başkasına ihtiyacının olmamasıdır. İkincisi, zatının varlığını tam olarak gerektirmesidir. Üçüncüsü, zatın başkasından ayırt edilmesini sağlayan şeydir. Bu özellik zatın aynıdır. Bu üç özellik birbirini gerektirmekte olup birincisi yokluksal, son ikisi varlıksaldır (Cürcanî, 2015: 1/664).

İmkân da sahip olduğu özellikler itibarıyla mümkünü yüklenir. Bu üç özelliği mümkünü uygulayacak olursak, ilk olarak mümkün, varlığında başkasına muhtaç değildir. İkinci olarak, imkânın zatı, mümkünün varlığını ve/ya yokluğunu gerektirmez. Üçüncü olarak, imkân, mümkünün başkasından ayrılmasını (imtiyaz) sağlayan şeydir.

Zorunluluk, imkânsızlık ve imkân sübuti değil, itibarî şeylerdendir. İmkânsızlığın itibarî olmasının sebebi, dışarıda varlığı imkânsız olan şeyin sıfatı olmasıdır. İmkânsızın sıfatında haricî varlık düşünülmez. Zorunluluğun itibarî olmasının iki gerekçesi vardır.

Birinci gerekçeye göre, zorunluluk dışarıda var olsaydı ya mümkün ya da zorunlu olurdu. Çünkü dışarıdaki mevcutlar zorunlu ve mümkününden ibarettir. Zorunluluk mümkün ise zorunlu ancak onunla zorunlu olur. Bu durumda zorunluluk mümkünle kaim olmadıkça zorunlu olmaz. Buna göre uygun olan, zorunlunun mümkün olmasıdır. Bu ise çelişkidir. Zorunluluk zorunlu ise onun başka bir zorunluluğu olduğu için teselsül gerekir yanı bu sonsuza kadar böyle devam eder.

Cürcanî, zorunluluğun zorunlu olmasından teselsülün gerekeceği iddiasını kabul etmez. Çünkü varlığın varlığı nasıl kendisi olabiliyor ise zorunluluğun zorunluluğu da kendisi olabilir.

Aynı şekilde zorunluluğun zorunluluğu veya ondan sonraki mertebeler itibarî olabilir. Bir tabiatın fertlerinden birinin varlığı, bütün fertlerin varlığını gerektirmez. O, zorunluluğun zorunluluğunun kendisi olmasıyla bunun kastedilmiş olabileceğini söyler. Yoksa doğru değildir. Çünkü zorunluluğun zorunluluğu bir nispettir, hatta zorunluluk ile varlık arasındaki bir nispetin niteliğidir. O zaman zorunluluğun zorunluluğu kendisi olamaz.

Zorunluluğun mümkün olduğunun kabul edilmesi halinde birinci açıklamaya şöyle cevap verir: Zorunluluğun mümkün olmasından zorunlunun mümkün olması gerekmez. Çünkü zorunluluk, zatından dolayı zorunluda meydana gelebilir, ama zorunluluğun zatından dolayı zorunluluğun zorunluluğunda meydana gelemez. Cürcanî'ye göre zorunlulukla (vucub) zorunlunun zorunlu olması (vacibiyet) arasında fark yoktur. Zorunlu olma ve zorunluluk aynı sıfattır. Çünkü ortada zorunluluk diye bir illet ve zorunlu olma diye bir malul yoktur (Cürcanî, 2015: 1/664). Zorunluluk mümkün olursa onun ortadan kalkması zorunluluğun zati bakımından mümkündür, ama zorunlunun zati bakımından imkânsızdır.

Daha güçlü olan ikinci gerekçeye göre zorunluluk eğer mevcutsa ya mahiyetin kendisidir ya da mahiyete zaittir. Onun bir nispet olması, hatta mahiyet ile varlık arasındaki nispete ilişkin bir nitelik olması, zorunluluğun mahiyetin kendisi olmasını geçersiz kılmaktadır. Bu durumda zorunluluk mahiyetten bir ya da iki merteye sonradır. Bundan dolayı zorunluluk mahiyetin kendisi olamaz. Zorunluluğun mahiyete arız olması da geçersizdir. Çünkü zorunluluğun mevcut olduğu varsayıldığında zorunlunun mahiyetine zait olması mümkün değildir. Allah, kendisi dışındakilerden zorunluluk sıfatıyla değil, zatiyla ayrılmaktadır. Zorunluluğun nispet olduğunu kabul eden kimse, zorunlulukla zatin varlığı gerektirmesini kastedmişken, bunu reddeden kimse, zatin başkasından ayrılmasını sağlayan şeyi kastedmektedir. Râzî, *Mûlahhas*'ta der ki: "Eğer zorunlulukla şeyin varlığında başkasına dayanmaması kastediliyorsa o ademîdir. Eğer bununla şeyin varlığı zatından dolayı hak edişi kastediliyorsa onun da aynı şekilde sübuti bir şey olması imkânsızdır." (Cürcanî, 2015: 1/666).

İmkân da birinci gerekçeden dolayı itibaridir. İmkân mevcut olsaydı ya zorunlu ya da mümkün olurdu. İmkân, mümkünün sıfatı olmakla birlikte zorunlu ise onun mevsufu (mümkün) zorunluluğa kendisinden (imkân) daha layık olur. Dolayısıyla mümkün zorunlu olur ki bu çelişkidir. Eğer imkân mümkün ise bu imkânın da imkânından bahsedilir ve bu teselsül halinde devam eder. İmkânın imkânı kendisidir.

İmkânın mümkünle kaim bir sıfat olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Zorunlulukta durum bunun tersinedir. Zorunluluğun zorunlu ile kaim bir sıfat olması mahiyetin zorunluluğundan önce zorunlu olmasını gerektirir. Eğer imkân mevcut olsaydı ya mümkün mahiyetin kendisi olurdu ya onun bir parçası olurdu ya da mahiyete zait olup onunla kaim olurdu. İmkânın mahiyet ile varlık arasında bir nispet oluşu kendisi ve parçası olma ihtimallerini çürütmektedir. İmkân mahiyete zait olsaydı onun malulü olurdu. Çünkü mahiyetin zatına ait imkânı başkasından alması imkânsızdır. Yoksa mahiyet kendinde mümkün olmaz. İlet malulden zorunlu olarak öncedir. Bu zorunluluk ya zatiyadır ya da başkasıyadır. Zatiyla zorunluluk mümkünde imkânsızdır. Başkasıyla zorunluluk zati imkânın bir uzantısıdır. Bu, mümkünün, imkânından önce başka bir imkâna sahip olduğu anlamına gelir.

İmkânın itibari oluşuyla ilgili bir diğer gerekçe, imkânın varlıktan önce olmasıdır. Şeyin varlığı kendinde mümkündür ve şey başkasından dolayı var olur. Sübuti sıfat varlıktan sonradır. Çünkü mevcut sıfatın kendi mevsufuyla kaim olması mevsufun varlığının uzantısıdır. Bu nedenle imkân, mevcut bir sıfat değildir. İmkân ve zorunluluğun kendi mevsufunun (mümkün ve zorunlunun) varlığından sonra gelmesi imkânsız olduğu için ikisi de ademî/itibaridir (Cürcanî, 2015: 1/666). Hiçbir sübuti sıfatın kendi mevsufunun varlığından sonra gelmesi imkânsız değildir. Bilakis zorunludur.

Burada bahsedilen zorunluluk, imkân ve imkânsızlık, düşünce veya dil bakımından önermelerin kipleri ve nefsülemr bakımından önermelerin maddeleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlıktan başkadır. Burada varlığın zorunluluğu, varlığın imkânsızlığı ve varlık ve

yokluğun imkânı incelenmektedir. Bunlar, yüklemeleri şeyin kendinde varlığı olan özel önermelerde kipler ve maddelerdir. Dolayısıyla bunlar önermelerin kipleri ve maddelerinden daha özeldir (Cürcanî, 2015: 1/668).

Zatıyla zorunlu, başkasıyla zorunlu değildir. Yoksa başkasının ortadan kalkması onun da ortadan kalkmasını gerektirir. Zatıyla zorunlu ne dışarıda ne de zihinde birbirinden ayrı parçalardan meydana gelmiş bir şeydir. Yoksa zatıyla zorunlu, zatında ve varlığında nefisülemre göre kendi parçasına ihtiyaç duymuş olur. Zorunluluk dışarıda mevcut olursa zorunlunun mahiyetine zait olmaz, bilakis parçası olmasının imkânsızlığı sebebiyle aynısı olur. Eğer mahiyetine zait olursa mevcut zorunluluk mahiyete muhtaç olur. Zorunluluk, mahiyetin kendisi olduğu için iki şey arasında ortak değildir. İki şey arasında ortak olsaydı ikisinin mahiyetinin aynısı olurdu. Mahiyette ortak olan iki şeyin bir taayyün ile birbirinden ayrılması gerekir. O zaman bu iki farklı şeyin mahiyet ve taayyünden meydana gelmesi gerekir. Zorunlunun birleşik olması imkânsız olduğu için bu imkânsızdır (Cürcanî, 2015: 1/682).

İmkânın Özellikleri

1) İmkân, mümkün mahiyetin gereğidir ve kesinlikle ondan ayrılamaz. Aksi halde mahiyetin imkândan yoksun kalması mümkün olur. Mahiyet imkândan eğer imkânın ondan kaybolmasıyla yoksun olsaydı mümkün imkânsıza veya zorunluya dönüşürdü. Ya da imkânın yokluğundan sonra mahiyet imkândan imkânın onda hudusundan sonra yoksun olsaydı imkânsız veya zorunlu mümkününe dönüşürdü. Mahiyetin bu iki yoldan biriyle imkândan mahrum kalmasının mümkün olması, imkânı zaruriler arasından çıkarır ve zorunluluk, imkânsızlık ve imkânın birbirine dönüşebilmesi sebebiyle aklın zorunluların zorunlu, imkânsızların imkânsız ve mümkünlerin mümkün olduğuna dair hükmüne olan güveni ortadan kaldırır. Bu yanlıştır. Çünkü kendinde şeylerin zatlarına dayanan zorunluluk, imkânsızlık ve imkânın şeylerden ayrılması düşünülemez. Yoksa bu zatlar, kendileri olmaları bakımından gereklerinin ortadan kalkması sebebiyle bu zatlar olmaz.

Zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımını temellendirmenin en önemli ayağını varlık-mahiyet ayrımı oluşturmaktadır. İbn Sina bu ayrımı mümkün varlıkla sınırlamıştır. Mümkün varlık demek, kendisinde varlık-mahiyet ayrımı yapılabilen varlık demektir. İmkânın mahiyetin gereği oluşu bu bağlamda bir anlam kazanmaktadır. İmkânın mahiyetin bir gereği olduğu görüşü, İbn Sina tarafından zorunlu varlığın zorunluluğunu gerektiren bir mahiyetinin bulunmamasına karşılık, mümkün varlığın imkân halinin “özünde bir anlam olan bir şeyin ayrılmazı olarak bulunabildiği” şeklinde ifade edilmektedir. Buna göre bir şeyin imkân halinden ancak o şeyin mahiyetini dikkate aldıktan sonra bahsedebiliriz. Bir şeyin öncelikle bir cisim, bir beyaz ya da bir renk olduğunu tespit ettikten sonra onun mümkün varlık olduğu hükmüne varabiliriz. Bu açıdan imkân mahiyetin bir gereği (lazımı) olmak durumundadır. Yoksa onun dış dünyadaki gerçekliğine doğrudan dâhil değildir (Kaya, 2011: 210).

Varlığın imkânını bir şeyin özü, yani mahiyeti açısından varlığının mümkün (caiz) oluşu şeklinde açıklayan İbn Sina, bir şeyin mahiyetinin, pek çok şey yanında onun imkânını da gerektirdiğini belirtmektedir. Buna üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit oluşunu örnek vermektedir. Bir üçgen mahiyetinin gerektirdiği pek çok şey vardır; bunlardan birisi de üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasıdır. Üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması gibi mümkün oluşu (imkân) da onun mahiyetinin gereğidir (Kaya, 2011: 210).

Zorunlu varlık dışındaki varlıklar dikkate alındığında özü itibarıyla bir şeyin mahiyetinin zorunlu ve imkânsız değil de mümkün olduğuna hükmedilse bile; mahiyetin varlığa nispeti açısından varlıklar ya varlıkla nitelenmesi ve var olması mümkün olmayan anlamında “imkânsız varlık” denen mahiyetler, ya da var olup olmamaya nitelenmenin mümkün olması anlamında “mümkün varlık” denen mahiyetler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İmkân nispeti özü itibarıyla mahiyetin zatına ait olup söz konusu mahiyetin var ya da yok farzedilmesine bakılmaksızın onun özü tarafından gerektirilmektedir. Bu mahiyet, varlık ve

yokluk durumlarının her birinde imkân adı verilen bu nispeti zorunlu kılmakta ve ondan ayrılmamaktadır.

Bir mahiyetin gerektirdiği diğer şeyler yanında imkân da herhangi bir var edici sebep olmaksızın o mahiyetin sahip olduğu bir unsur şeklinde karşımıza çıkar. Mahiyetlerin bu şekilde yorumlanması, Tanrı dışında bir tür gölge varlık konumuna sahip, özleri itibarıyla mümkün mahiyetlerin bulunduğu ve Tanrı'nın bunlara varlık verdiği gibi bir sonuca yol açmaktadır. İbn Sina'nın zorunlu varlığın basitliğine zarar verecek şekilde bu mümkün mahiyetleri onun düşünme nesnelere olarak tasavvur ettiği söylenemez. Bu onun sistemi açısından çelişkilidir. Onun varlık-mahiyet ayrımını aslında bilfiil var olan mümkün varlıklardan hareketle yaptığı söylenebilir (Kaya, 2011: 211).

İmkânın mahiyetin bir gereği oluşu tüm mümkün varlıklar için geçerli bir özellik olup bu doğrultuda ister ayüstü ister ay-altı âleme ait olsun bütün varlıklar hem varlık-mahiyet ayrımına tabi, hem de özleri itibarıyla mümkün kategorisine dâhildirler. İbn Sina, ezeliyle hâdisler arasında mahiyet-imekân ilişkisi açısından üç farklılığın bulunduğunu söyler: (i) Hâdislerin imkânlarının varlığı bilfiil varlıklarını öncelemişken, ezeli varlıkların imkânlarının varlığı bilfiil varlıklarını öncelememiştir. (ii) Hâdislerin imkânları dış dünyada her zaman var değildir. Bunun sebebi, imkânın ait olduğu mahiyetin dış dünyadaki varlığının sürekli olmamasıdır. (iii) Hâdislerin sadece mahiyetlerinin gereği olarak tek bir imkânı varken ezeliyle iki imkânı vardır. Bu özellikler, imkân ile kuvve halini ifade eden madde arasındaki ilişkiye de ışık tutar (Kaya, 2011: 212).

2) İmkân, özü itibarıyla var olan bir cevher değildir. "İmkân nerededir?" sorusunu cevaplamak için öncelikle imkânın var oluş açısından hangi kategoride yer aldığını tespit etmek gerekmektedir. İmkân ya özü itibarıyla var olan bir cevherdir ya da bir konuda bulunmaktadır. İbn Sina birinci seçeneği kabul etmez. Zira cevherlerin görelî mahiyetleri bulunmamakta, yani kendilerini cevher olarak tamamlayıp mükemmelleştirmeye hiçbir şekilde ihtiyaç duymamaktadırlar. Ne var ki imkân her zaman görelî bir karakter taşımaktadır ve dolayısıyla var olmak durumunda bulunduğu kendisi dışında başka bir şeye ihtiyaç duymaktadır. Mesela insan, at ve meşe gibi cevherleri ele aldığımızda bu cevherlerin buldukları durumu tamamlayacak veya mükemmel hale getirecek herhangi bir şeye gerek yoktur. "Bu bir meşedir." dediğimizde bu, tek başına anlamı olan bir ifadedir. Öte yandan imkân her zaman bir başka şeyle ilişkisi içinde var olmaktadır. Mesela, "Bu meşe palamudu bir imkândır" dediğimizde bu, zımnî veya açık olarak neyin imkânını ifade ediyorsa ancak ona atıfla anlaşılabilir bir anlama sahiptir ki bu örnekte meşe palamudunun imkânı bir meşe olmaktan ibarettir. Eğer imkân bir cevher olsaydı o zaman bir cevhere ait bütün özelliklere sahip olması gerekirdi ki bu hem görelî olması hem de görelî olmaması gibi saçma bir sonuca götürmektedir. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre imkân, özü itibarıyla var olan bir cevher değildir. O, bir konuda bulunmak durumundadır (Kaya, 2011: 214).

3) İmkânın konusu maddedir. İmkânın bulunmak durumunda olduğu konunun ne olabileceği konusunda iki seçenek vardır: Konu ya gayr-i maddidir ya da maddedir. Konu gayr-i maddî ise yaratılmış olan her şeyi var oluş bakımından önceleyen imkânın konusunun yaratılmamış gayr-i maddî bir varlık yani Tanrı olması gerektiği akla gelebilir. Her ne kadar zorunlu varlık, özülle mümkün olan her şeyin bilfiil varlığının var oluş açısından nihai temelini oluşturuyorsa da Tanrının özülle mümkün olan şeylerin mahallî durumunda olması düşünülemez. Zira böyle bir iddia Tanrı'nın basitliğini zedeleyecek ve onda bir tür çokluk bulunduğu izlenimini uyandıracaktır. İmkânın temeli ilahî sebeplik gücünde de bulunamaz. İbn Sina'ya göre imkân, failin kadir oluşuyla da özdeşleştirilemez (Kaya, 2011: 214-215).

İbn Sina, imkânın konusunun madde olduğunu tespit ettikten sonra imkân, madde ve kuvve arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. İmkân ve kuvvenin nihai konusu veya öznesi madde olan şeylerdir. Madde de imkân gibi zatı itibarıyla düşünüldüğünde fiilî bir varlığa sahip olmayıp sadece herhangi bir fiilî var oluşun kuvvesi durumundadır. Madde ancak belirli bir tür

sebepten dolayı belirlendiğinde bilfiil var olmakta ve böylece mükemmel hale gelmektedir ki bu belirleyici sebep surettir. Zorunlu varlık tüm zorunlu ve belirlenmiş var oluşun sebebi olduğundan âlem, özellikle ay-altı âlem, sahip olduğu tüm imkânlarla birlikte çevremizde gördüğümüz farklı suretler tarafından bilfiil hale getirilmiş maddeden başka bir şey değildir ki bu suretlerin nihai kaynağı elbette zorunlu varlıktır. Madde ile imkân arasındaki ilişki, aklın zorunlu yargılarından birisidir. Her ne kadar suret kazanmamış madde soyut bir niteliği haiz olup onun ne mümkün ne de imkânsız olduğu söylenebilirse de akıl daima madde ile birlikte imkânı da düşünmekte ve bunları birbirinden ayırt edememektedir. İbn Sina'ya göre bir şeyin imkânı, onun var olan maddesinin bir sıfatıdır ve biz onu ancak maddeye kıyasla düşünebiliriz. Henüz bilfiil varlığa çıkmamış olan bir şey, yok olması açısından herhangi bir niteliği haiz olmamakla birlikte onun hakkında düşünebilmemizin temelini de bu durum oluşturmaktadır. Bir anlamda henüz var olmamış olan bir şeyin dış dünyadaki varlığının maddede bulunduğunu söylemek mümkündür (İbn Sina, 1413: 168, 169). Varlık-mahiyet ilişkisi açısından düşünüldüğünde ise maddenin bir yandan zatı itibarıyla imkân mahiyetine sahipken, diğer yandan da kendisinden başka şeylerin var olmasının imkânını incelemektedir ki bu noktada birincisi “mahiyet açısından imkân” ve diğeri “dış dünyadaki varlıklar açısından imkân” şeklinde nitelenebilir (Kaya, 2011: 216).

İbn Sina'nın imkân-kuvve-madde arasında kurduğu ilişki, mahiyetlerin zatlari itibarıyla var oluşları meselesine de ışık tutmaktadır. Şeylere ait mahiyetler bazen o şeylerin dış dünyadaki varlıklarında bazen de bizim zihnimizdedir. İbn Sina bunlara kendi olmaklığı bakımından mahiyeti de ekler. İlk iki tür mahiyetin mevcudiyetini düşünmek herhangi bir problem doğurmasa da mahiyetlerin özleri itibarıyla müstakil varlıklarının olduğunu ileri sürmek İbn Sina'nın mahiyeti önceleyen bir tavra sahip olduğu anlamına gelmekte ve bu da Tanrı'nın basitliğinden ide düşüncesine kadar pek çok problemi doğurmaktadır.

İbn Sina'nın imkân-kuvve-madde arasında öngördüğü ilişki, bunu açıklamada yardımcı olabilir. İbn Sina'nın özü itibarıyla mümkün olma durumunun farklı belirleyici suretler alma kuvvesine sahip olan maddede temellendiğine dair yaklaşımı hatırladığında, mahiyetlerin zatlari itibarıyla var oluşlarını, maddedeki özleri itibarıyla mümkün ve bilfiil var olmayı bekleyen imkânlar şeklinde yorumlamak makul hale gelmektedir. Buna göre mesela, özü itibarıyla düşünülen bir masa mahiyeti ancak maddenin somut bir masa dair taşıdığı kuvve halindeki imkânda bulunmaktadır ve bu imkân da cisimlik içeren maddeye içkin durumdadır. Özü itibarıyla mümkün durumdaki bu mahiyet bilfiil var olmak mecburiyetinde değildir. Bilakis o, maddeye içkin olarak bulunan bir masa olma kuvvesinden ibarettir ve bu haliyle somut bir masa da değildir. Özü itibarıyla tasavvur edilen bu at mahiyetinin somut olarak var olabilmesi için maddeyi kuvve halinden fiil haline çıkartacak harici bir sebep gerekmektedir. Zati itibarıyla tasavvur edilen mahiyet ile somut bir şeyde tasavvur edilen mahiyet arasındaki ayırım, özü itibarıyla mümkün ve özü itibarıyla mümkün/başkasıyla zorunlu arasındaki ayırma tekabül ediyor gözükmektedir.

İbn Sina'nın kadim hakkındaki “asla yok olmayan varlık” tanımı ve arkasından bir şeyin özü veya başkasıyla ezeli olabileceği tespiti daha önce süreklilik ve sebepsizlik noktasından hareketle yaptığı zatiyla zorunlu ve başkası sebebiyle zorunlu varlık ayırımına neredeyse birebir tekabül etmektedir. Hâdis varlığın birinci özelliği var olmak için başkasına muhtaç olmasıdır. Yani muhdes ve mükevven varlık, kendisini varlığa getiren bulunmadığında varlığını hiçbir şekilde devam ettiremeyecek olan varlıktır. Bu tür varlıkların ikinci özelliği kendilerini önceleyen bir maddenin bulunmasıdır. Varlık imkânı bu maddenin arazını oluşturmaktadır. Dolayısıyla imkân, hâdis varlıklar söz konusu olduğunda tek başına var olan bir cevheri değil, muhdeslerin varlığa gelmelerinin öncelikli şartı olan maddenin varlık imkânını ifade etmektedir.

Kadim varlığın zatiyla kadim ve başkası sebebiyle kadim şeklindeki ayırımı, zatiyla zorunlu varlık ve zatiyla mümkün ama başkasıyla zorunlu varlık ayırımına tekabül etse de hâdis

varlığın bu ayrımlar içindeki yeri belirsizdir. Tanrı, zatıyla zorunlu ve zatıyla ezeli varlıktır. Ay-üstü âlemdaki varlıklar başkasıyla zorunlu ve ezeli, zatıyla mümkün varlık kategorisine uymaktadır. Ay altı âlemdaki hâdis varlıklar zatıyla mümkün, başkasıyla zorunludur, ama asla ezeli değildir. O, hâdisi, bir yokluk sonrası varlık kazanan şeklinde anlar. Hâdis/muhdes varlık, zati itibarıyla hâdis ve zaman açısından hâdis diye iki kısma ayrılır. Zatıyla hâdis olan, zatının varlığını sağlayan bir ilkesi bulunan; zaman açısından hâdis olan ise zaman açısından bir başlangıcı bulunan, var olmadığı bir vaktin bulunduğu ve içinde yokluk durumunda bulunduğu bir önceliğin mevcut olduğu varlıktır (İbn Sina, 2007: 36). Ay-altı âlemdaki varlıklar, oluş ve bozuluşa tabi olmaları sebebiyle zaman açısından sonradan meydana getirilmiş varlık sahasını oluştururlar. (Kaya, 2011: 218-221).

4) İmkân mümkünü sebebe muhtaç kılan şeydir. Yani imkân mümkünün müessire ihtiyaç duyma illetidir. Bu iki yolla ispatlanır. Birinci yol, zaruret iddiasıdır. Mümkün, varlık ve yokluk tarafları zati itibarıyla birbirine eşit olan şeydir. Bu eşitlikten ibaret olan imkânın mümkünü sebebe muhtaç kılmasının anlamı, mümkünün iki tarafından birinin diğerine ancak mümkününden farklı ve ikisinden birini diğerine tercih eden bir şey sebebiyle tercih edilmesidir. Hüküm, mümkünün imkânı anlamına gelen konunun (mevzu) tasavvuru ile onun sebebe muhtaç kılması anlamına gelen yüklem tasavvurundan sonra zaruridir. Akıl ona, ikisi arasındaki nispeti düşünülmesinden sonra bedihi olarak hükmeder. Bu nedenle onu çocuklar bile bilir. İki eşitten birinin bir müreccih olmaksızın diğerine tercih edilemeyeceği hükmü çocuk tarafından bile nazar ve kesp olmaksızın kesin olarak bilinir (Cürcanî, 2015: 1/684).

Kelamcılara göre muhtaç kılan şey imkân değil, hudustur. Çünkü mümkün, müessire ancak yokluktan varlığa çıkmada yani hudusta muhtaçtır. Mümkünün mahiyeti buna yetmez. Mümkün varlığa çıkınca ihtiyaç ortadan kalkar. Bu nedenle müessir ortadan kalktığında mümkün var olmaya devam eder. Mesela usta ortadan kalkınca bina var olmaya devam eder. Yine akıl bir şeyin hudusunu düşündüğünde, onunla birlikte başka bir şey düşünmese dahi onun illetini talep eder. Yine sebebe muhtaç kılan şey eğer imkân olsaydı yokluk tarafında da sebebe muhtaç kılardı. Bu ise ezeli yoklukların sürekli olmalarına rağmen bir illetin eseri olmalarını gerektirir.

Cürcanî bunları problemlili bulur. Birincinin sorunlu olma sebebi şudur: Mümkünün mahiyeti yokluktan varlığa çıkma yani hudus özelliğine sahip değildir. Yoksa çıkış anında hem varlık hem de yokluktan mahrum kalırdı. Mümkünün mahiyeti sadece yoklukla nitelenme veya varlıkla nitelenme özelliğine sahiptir. Onun müessire ihtiyacı bu nitelenmededir. Bina önermesi yanlıştır. Zira usta, hakikaten binayı var kılan illet değildir. Hâlbuki burada var kılan illet hakkında konuşulmaktadır. Aksine usta, elinin hareketiyle araçların hareketlerinin illetidir. Bu hareketler ise o aletler arasındaki özel konumların hazırlayıcı illetidir. Bu konumlar, o hareketlerden başka olan fail illetlere dayanır. Dolayısıyla bunlardan birinin yokluğu ona zarar vermez (Cürcanî, 2015: 1/710).

5) Mümkünün varlık veya yokluk taraflarından biri, ona zati nedeniyle daha layık değildir. Mümkünün zatına nispetle iki tarafı eşit olarak tanımlanmasından sonra bu bahsin gereksiz olduğunu söyleyenlere Cürcanî şu cevabı verir: Taksim dışında kalan mümkün, zorunluda olduğu gibi varlığın kendisinden ayrılması imkânsız olacak şekilde varlığını tam olarak gerektirmeyendir ve yine imkânsızda olduğu gibi yokluğunu da aynı şekilde gerektirmeyendir. Mümkünün iki tarafının zati nedeniyle eşitliği gerekli olmadığı için iki tarafından birinin onun zatına nispetle zorunluluk sınırına ulaşmayan bir önceliğinin bulunmasının mümkün olmadığını açıklamaya ihtiyaç duyulur.

Mümkünün iki tarafından birinin ona zati nedeniyle daha layık olduğu yanlıştır. Çünkü diğer taraf eğer mümkünün zatından kaynaklanan evlâlık nedeniyle imkânsızsa onun zati nedeniyle daha layık olan bu taraf zorunlu olur. Bu durumda da mümkün, zati gereği zorunlu varlık veya zati gereği zorunlu yokluk haline gelir. Oysa bu bir çelişkidir. Aksi halde diğer taraf imkânsız değilse ya diğer taraf herhangi bir illet olmaksızın gerçekleşir ya da bir illetle

gerçekleşir. Diğer tarafın bir illet olmadan gerçekleşmesi bedihi olarak imkânsızdır. Çünkü eşitin illersiz gerçekleşmesi imkânsız olduğundan üstün tutulan taraf, illersiz gerçekleşmesinin imkânsızlığına daha layıktır. Evlâlığın birinci tarafta sübutu zorunlu olarak diğer tarafa ait olan bu illetin yokluğuna dayanır. Çünkü diğer taraf, bu illetin varlığıyla birlikte tercih edilmiş (üstün) ve evla olacaktır. Yoksa onun bir illeti olmaz. Bu durumda birinci taraf için sabit olan evlâlık sadece mümkünün zatından dolayı onun için sabit olmaz, aksine bu evlâlık bu yokluğun ona eklenmesiyle birlikte mümkünün zati sebebiyle sabit olur. Hâlbuki evlâlığın tek başına mümkünün zatından kaynaklandığı varsayılmıştı (Cürcanî, 2015: 1/718).

6) Mümkün, varlığında müessir bir illete muhtaç olduğu için bu illetten kaynaklanan evlâlık zorunluluk sınırına varmadıkça mümkünün varlığında yeterli olmaz. Varlık, zorunluluk olmaksızın bu illet sebebiyle evla olunca ve bu da onun gerçekleşmesinde yeterli olunca bu evlâlıkla birlikte bir vakitte varlık, diğer vakitte yokluk varsayalım. Bu iki vakitten biri var olmayan bir müreccih sebebiyle varlığa tahsis edilmezse iki eşitten birinin sebepsiz olarak tercih edilmiş olması gerekir. Bir müreccih sebebiyle olursa iki vakti de kuşatan evlâlık gerçekleşme için yeterli olmaz. Oysa bunun tersi varsayılmıştı.

Evlâlık tam illetten kaynaklanır. Zira tam illetin parçalarından biri kaybolduğundayokluk daha layık olur. İki vakitten birinin diğerinde bulunmayan bir müreccihden dolayı seçilmesi (ihtisas) varsayıldığında tam illet, tam illet olmaz. O halde evlâlığın tek başına yeterli olmadığı sabit olmuştur. Mümkün, varlığı illetinden geri kalamayacak şekilde illeti nedeniyle zorunlu olmadıkça var olmaz. Bu, onun varlığından önce olan zorunluluğudur. Çünkü mümkünün varlığı önce illeti sayesinde zorunlu olmuş, ardından o var olmuştur.

Mümkün var olduğunda varlık şartıyla ve varlıkla birlikte alınma şartıyla yokluğu imkânsız olur. Yoksa mümkünün yokluğunun varlığıyla bir araya gelmesi mümkün olur. Bu, onun varlığına eklenen zorunluluğudur. O önce var olmuş, böylece yokluğu imkânsız ve varlığı zorunlu olmuştur. Şu halde mevcut mümkünün, varlığını kuşatan iki zorunluluğu vardır. Bu iki zorunluluk başkasıyadır. Birincisi illetin varlığına göredir, ikincisi mümkünün varlığına ve varlıkla birlikte alınmasına göredir. Dolayısıyla bu iki zorunluluk zati imkânı nefyetmez. Çünkü zati imkân, mümkünün illetinin ve kendisinin mevcut oluşu dikkate alınmaksızın onun zatına nispetledir. Yok olan mümkünün durumu da böyledir. Madum mümkün de iki imkânsızlıkla çevrelenmiştir. Birisi varlık illetinin yokluğundan, diğeri kendisinin yokluğundan kaynaklanır.

7) Mevcut mümkün, başkası sebebiyle zorunludur. Varlığı başkası sebebiyle zorunlu olan her şey zati itibarıyla mümkündür. Varlığın zat olarak ele alınması durumunda ortaya üç seçenek çıkmaktadır: Zorunlu, mümkün ve imkânsız. İmkânsız, başka bir varlık sebebiyle de olsa var olamaz. Başkası sebebiyle zorunlu olan varlığın zatiyle zorunlu olmasından bahsedilemez. Öyleyse başkası sebebiyle zorunlu olan varlığın zati olarak mümkün olması gerekir. Bir varlık başkası sebebiyle zorunlu olsa da imkân vasfını kaybetmez. İlişkinin varlığını sürdürmesi halinde zorunluluk vasfını kazanan bu varlık, ilişkinin kesilmesi durumunda bu özelliğini kaybetmektedir ki bu durum, varlığı ve yokluğu farz edildiğinde herhangi bir imkânsızlık söz konusu olmayan varlık tanımıyla da tutarlılık arz etmektedir (Kaya, 2011: 222).

Zatıyla mümkün olan varlık, ancak varlığının bir başkası sebebiyle zorunlu olması durumunda var olur. Bilfiil varlığa çıkmasından söz edilebilecek olan mümkün varlık ya zorunludur ya da zorunlu değildir. Zorunlu olmaması mümkün olması anlamına geldiğinden onun varlığa çıktığı hal ile önceki hali arasında bir fark kalmayacaktır. Zatıyla mümkün varlık ancak başkası sebebiyle zorunlu varlık olarak var olabilir. Zatıyla mümkün ve başkasıyla zorunlu şeklindeki bu iki varlık alanı özdeşdir. Zatıyla mümkün ve başkasıyla zorunlu arasında kurulan özdeşlik, her mümkünün mutlaka var olmasını gerektirir mi? Mesele, zatıyla mümkün olan her varlığın başkasıyla zorunlu olup olmadığı noktasında düğümlenmektedir. Dış dünyada

mevcut olan bir şey, zatiyla mümkün olduğu kadar bilfiil var olması hasebiyle başkasıyla zorunlu kategorisinde yer almaktadır (Kaya, 2011: 223).

Ay-üstü âlem için henüz varlığa gelmemiş bir imkân halinden söz edilemese de ay-altı âlemde fert planında fert planında henüz varlığa gelmemiş bir imkân halinden söz edilebilir ki bu da ay-altı âlemdeki tüm varlıkların temel bileşeni durumundaki maddede kuvve halinde bulunduğunu ileri sürmek mümkündür. Buna göre varlığı ve yokluğu farz edildiğinde herhangi bir imkânsızlığın söz konusu olmadığı, ancak henüz bilfiil varlığa gelmemiş mümkün varlıklar maddi sebeplerinde kuvve halinde birer mahiyet olarak bulunmaktadır. Kuvve halindeki bir mahiyetin bilfiil var olabilmesi için hem maddenin hem maddenin semavi güçlerin etkisiyle suret almaya uygun duruma gelmesi hem de bir fail sebebin bu konuda irade göstermesi gerekmektedir (Kaya, 2011: 225).

8) İmkân çokluğun ve dolayısıyla kötülüğün sebebidir. İmkân, zati itibarıyla zorunlu varlık dışındaki tüm varlığın ortak vasfı olmakla birlikte bu vasfın kuvve ve madde ile özdeşleştiği ay-altı âlem açısından aynı zamanda bir tür kötülüktür. Ancak burada işaret edilen kötülük imkân kadar kuvve ve maddenin de anlam dünyasını oluşturan süreksizlik ve değişime açık olmayla eşanlıdır (Kaya, 2011: 231).

2. Zorunlu Varlığı İspat Yöntemi Olarak İmkân Delili

Kelamcılara göre hudus, “zaman açısından yoklukla öncelenen bir şeyin zaman içinde varlığa gelmesi” anlamına gelmektedir. Sonradan varlığa gelen (hâdis), bu anlamda bir sonradan varlığa getiriciye (muhtis) muhtaçtır. Geçmişte sonlu bir anda yaratılmış olan ve yokluk tarafından öncelenen âlem de bir var ediciye, Tanrı’ya muhtaçtır. Bu var edici, âlemi herhangi bir zorunluluk altında değil, tamamen özgür iradesiyle yaratmıştır. İbn Sina’ya göre hudus, kelamcılarının yaklaşımının aksine zaman kaydı olmaksızın mutlak anlamda yokluktan sonra varlığa gelme anlamı taşır. Yokluktan sonra varlığa gelme şeklinde tanımlanan hudus kavramı zati ve zamani açıdan olmak üzere iki şekilde yorumlanır. Bir şeyin zatiyla hâdis olması, onun yokluktan sonra varlığa gelmesindeki sonralığın zamansal değil, zati olduğunu ifade etmektedir. Tanrı dışındaki her varlığın zati itibarıyla mümkün olup varlığını başkasından alması onun mahiyetinin varlığını içermemesinden kaynaklanmaktadır. Bu tür varlıklarda mahiyet, yokluğun ardından bir ezeli sebepten varlık almaktadır. Ancak bu sebep, etkilediği bu varlığı zaman açısından değil, zat açısından öncelemektedir (Kaya, 2011: 233-236).

Zaman açısından hâdis olan varlıklarda ise yokluğun varlığı öncelemesi hem zati hem de zamansaldır. Tikel zamansal hâdisler, varlıkları mahiyetlerinde içerilmediği için zatlari itibarıyla mümkün olup bir yandan yokluk varlıklarını zati anlamda öncelerken diğer yandan ezeli-mümkün varlıklardan farklı olarak yokluk tarafından zamansal anlamda da öncelenmektedir. Fakat bu, zamansal hâdislerin öncesinde bir hiçliğin olduğu manasına gelmez. Bu yokluk, mutlak anlamda bir yokluk değildir. İmkân zati itibarıyla bir cevher olmayıp madde dediğimiz bir konusu vardır. Ay-altı âlemde var olacak bir hâdisi önceleyen bir madde her zaman için vardır.

İbn Sina, hâdis varlık ile zatiyla mümkün varlık arasında bir özdeşlik ilişkisi kurmaktadır. Zatiyla mümkün varlıklar ezeli (ay-üstü) ve hâdis (ay-altı) kısımlarına ayrılınca, ezeli olan mümkünler zati açıdan hâdis iken, hâdis olan mümkünler zamansal açıdan hâdis olduğu görülür (İbn Sina, 2005: 526-534; 2005: 198-202). Zati sebebin kendi eserine olan önceliği zati iken, arazi sebebin kendi eserine olan önceliği zamansaldır. Zati sebep, eserini zorunlu kılmakta ve onunla eş-zamanlı var olmaktadır.

İbn Sina’ya göre, bir varlığın zamansal olarak yokluk tarafından öncelenmesi onun var oluşu için bir sebebe muhtaç olmasını gerektirmez. Bir şeyin zatiyla mümkün olması onun varlığa getirici bir sebebe gereksinim duymasına yol açmaktadır. Tanrı dışındaki her varlık ister ezeli ister hâdis olsun yokluktan sonra varlığa gelmek anlamında hâdis olsa da kelamcılarının hatası ay üstü-ay altı ve zati-zamansal ayrımı yapmaksızın Tanrı dışındaki her varlığın zaman açısından öncesinde bir yokluğun bulunduğunu iddia etmelerinden ve bu zamansal yokluk

sonrası varlığa gelmelerinden hareketle muhdis olan Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki varlığı önceleyen zamansal bir yokluk üzerinde herhangi bir sebep etkide bulunmaz. Bizi bir Sebebin varlığını gerektiren şey, öncesinde zamansal bir yokluğun bulunmadığına bakmaksızın zatında mümkün olan varlıkların imkân niteliğidir.

İbn Sina'ya göre bir bütün olarak âlemin var oluşunu yokluğun öncelemesi durumunda Tanrı, söz konusu yokluk üzerinde sebep olma vasfını gün yüzüne çıkaramaz. Sebep ile sonuç arasında zati bir öncelik sonralık ilişkisi yerine kelamcılarının benimsediği şekliyle zamansal bir öncelik sonralık ilişkisi öngörüldüğü takdirde sebebin var olup sonucun var olmadığı bir zaman diliminden bahsetmek gerekecektir. İbn Sina'nın sebeplik anlayışına göre bu bir çelişkidir. Zamansal öncelik ve sonralığa dayalı hudus delili Tanrı'nın sebepliği konusunda hata doğurduğu için kabul edilemez. Hâlbuki imkân delili, hem tüm varlıkları içine alan ortak bir imkân zemininden hareket etmesi hem de hem de imkânın bir cevher olmayıp bir konuda bulunması sebebiyle Tanrı'nın sebepliği açısından onu mutlak yoklukla başbaşa bırakmamasından dolayı daha tercihe şayandır. Zaman harekete bağlıdır. Harekete ancak âlem yani küreler varsa meydana gelir. Âlem yokken zamandan bahsedilemez. Böyle bir zaman vehmedip ardından âlemin yaratılmasını iddia etmek çelişkilidir (Kaya, 2011: 237-238).

Kâtibî, ispat-ı vacip çerçevesinde İbn Sina'nın ana hatlarıyla *el-Mebde ve'l-Meâd*, *eş-Şifa İlâhiyat* ve *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta küçük farklılıklarla ele aldığı (İbn Sina, 1984: 22-25; 2004: 86-90, 367, 368; 2005a: 665-669; 2005b 174-179) imkân delilini şöyle nakletmektedir:

“Bir mevcudun varlığında şüphe yoktur. Bu mevcut zatından dolayı zorunlu ise amaç gerçekleşmiş demektir. Eğer zatından dolayı mümkün ise bir müessire ihtiyaç duyar. Bu müessir zatından dolayı zorunlu ise yine maksat hâsıl olmuştur. Eğer o da zatından dolayı mümkün ise bir müessire ihtiyaç duyar. Bu müessir kendi eseri ise döngü (devr) gerekir. Bu imkânsızdır. Çünkü o zaman bu müessir ve eserden her biri, müessirin bizzat eserden önce gelmesinin zorunluluğu sebebiyle diğerine dayanır. Bu durum, döngüdeki müessir ve eserden her birinin kendi kendisinden önce gelmesini gerektirir. Çünkü bir şeye dayanan şeye dayan, o şeye dayanmış olur.

Bu müessir, kendi eserinden başka bir şey ise o ya zatıyla zorunlu bir mevcutta son bulur ya da sonsuza kadar teselsül meydana gelir. Birincisi (zorunlu mevcutta son bulma) olursa amaç gerçekleşmiş demektir. İkincisi geçersizdir. Yoksa sonsuz fertlerden oluşan bir bütün (mecmu) meydana gelir. Sonsuz fertlerden oluşan bir bütün meydana gelirse, kendisinden farklı olan parçalarına muhtaç olması ve başkasına ihtiyaç duymanın muhtacın imkânını gerektirmesinin zorunluluğu sebebiyle o da zatından dolayı mümkündür.

Her mümkünün bir müessiri vardır. Sonsuza kadar teselsül (zincirleme) halinde devam eden bu bütünün de bir müessiri vardır. Böyle bir bütünün müessiri ya kendisidir, ya içindeki bir şeydir, ya da dışındaki bir şeydir. Birincisi yani müteselsil bütünün müessirinin bizzat kendisi olması, müessirin bizzat eserden önce gelmesinin zorunluluğu ve bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesinin imkânsızlığı sebebiyle imkânsızdır. İkincisi yani müessirin “bu bütün içindeki bir şey” olması da aynı şekilde imkânsızdır. Çünkü bütünün müessiri, onun parçalarından her birinin de müessiridir. Bu müteselsil bütünün parçalarından biri (içindeki bir şey) bütünün müessiri olursa, onun (i) hem kendi kendisinin müessiri (ii) hem de müessiri olan şeyin (illetinin) müessiri olması gerekir. Bunların ikisi de imkânsızdır. Birincisinin yani kendi kendisinin müessiri olmasının imkânsızlık sebebi, bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesinin imkânsızlığıdır. İkincisinin yani illetinin müessiri olmasının imkânsızlık sebebi, döngüyü gerektirmesidir. Döngü iptal edilmişti.

Müteselsil bütünün müessiri olma konusunda ilk iki şık yani ‘kendisi olma’ ve ‘içindeki bir şey olma’ şıkları iptal edilince üçüncü şık öne çıkmıştır (taayyün). Üçüncü şık, bu bütünün etkileyen müessirin bu ‘bütün dışında bulunan bir şey’ olmasıdır. Bütün mümkünlerin dışındaki

şey zatından dolayı mümkün değildir. Yoksa bu bütünü içinde olur. Aksine o, bütünü dışındadır. Amaçlanan budur.” (Kâtibî, 1383: 109-110).

Tûsî, bu burhanın ilave bir açıklamaya ihtiyaç duyduğunu düşünerek şöyle bir öncül ortaya koyar: Her illet, illetler ve malullerden meydana gelerek sıralanan silsilede malulünü vermede tam illettir. Bu silsilede illetlerin ilki olan bir illet vardır. Bu bitişik silsile, diğer tarafta ister sonlu ister sonsuz olsun, ilk illetten sonra hem bütün olarak hem de parçalar olarak ancak içinde illetlerin ilki varsayılan şeye dayanır. Yoksa illetler tam illet olmaz. Silsilenin fertlerinin tamamen meydana gelmesiyle bütünü de meydana gelmesi gerekir. (Tûsî, 1383: 120).

Tûsî’ye göre, her silsilenin ilk illeti dışındaki bir şeyden çıkmasının imkânsızlığı doğru ise ilk illeti bulunan hiçbir silsilenin bir illetinin olmayacağı da doğrudur. Varlığı mümkün olan her mevcudun bir illeti vardır. Öyleyse illetlerinin ilki bulunmayan hiçbir silsile varlığı mümkün bir mevcut değildir. Fertleri sonsuz olan hiçbir silsilenin ilk illeti yoktur. O halde fertleri sonsuz olan hiçbir silsile varlığı mümkün bir mevcut değildir. Burada silsilenin yokluğu bizzat ilk illetin bulunmasıyla kanıtlanmıştır. Tûsî’ye göre, Zorunlu Varlığın ispatı bu öncüle muhtaçtır. Sonsuz fertlerden meydana gelen her mevcut silsile, varlığının mümkün olması sebebiyle tam illete muhtaçtır. Tam illet, sonra gelenin kendisinden varlık ve yokluk bakımından ayrılmadığı bizzat önce gelen şeydir. Her bütünü tüm parçaları böyledir. Bütünü tüm parçalarından başka tam illetinin olması imkânsızdır.

Sonsuz olan mevcut silsile, hem bütün olması hem de tüm parçalar bakımından tam bir illete muhtaçtır. Silsilenin tam illeti onun tüm parçalarıdır. Parçalar da aynı şekilde bir illete muhtaçtır. Parçaların illeti ya parçaların kendisidir ya bazı parçalarıdır ya da onların dışındaki bir şeydir. Birincisi yani kendisinin illet olması, şeyin kendi kendisinden önce gelmesinin imkânsızlığı sebebiyle imkânsızdır. İkincisi yani bazı parçalarının illet olması, bu bazılarının hem kendi kendilerinin hem de kendi illetlerinin illeti olmasının imkânsızlığı sebebiyle imkânsızdır. Üçüncüsü yani dışarıdaki bir şey olması da imkânsızdır. Çünkü parçaların her biri ve onlar içindeki her bütün, silsilenin dışında bulunan ve kendisinden önce gelen tam bir illete dayanmaktadır. Eğer tüm parçalarının dışındaki bir illet ise bazısının üzerinde tam illete beraber bir illet bir araya gelmiş olur. Öyleyse parçaların hiçbiri onların dışındaki bir illete dayanmaz. Bütün şıkların yanlışlığından, çelişkiyi gerektirmesi sebebiyle, söz konusu silsilenin varlığının imkânsızlığı gerekir. Bu çelişki, silsilenin bir illete dayanmasının imkânsızlığına rağmen bir illete dayanmak zorunda olmasıdır. Buna göre sonsuza kadar teselsül halinde ilerleyen bir bütünü bulunması imkânsızdır. Bu, teselsülün geçersiz olduğunu gösterir (Tûsî, 1383: 120).

Tûsî, silsilenin mevcut olduğunun varsayılması sebebiyle ya zorunlu ya da mümkün olduğunu söyler. Hem kendisinin hem de parçalarının bir ilkeye ihtiyaç duyması sebebiyle silsilenin zorunlu olması imkânsızdır. Mümkün olması da imkânsızdır. Yoksa her mümkünün kendisini var edecek bir ilkeye ihtiyaç duyması sebebiyle onun da bir ilkesi olur. Hâlbuki böyle bir silsilenin ilkesinin olmadığı varsayılmıştı. Bu çelişkidir. Tûsî’ye göre bu silsile mümkündür. Her mümkünün bir müessiri vardır. Öyleyse bu silsilenin de bir müessiri vardır. Bu silsilenin müessirinin sadece içindeki şey olması mümkün değildir. Çünkü tüm parçalar mümkün ise onun müessiri kendisi dışındaki bir şeydir. Silsilenin müessirinin silsileden bir fert veya içindeki bir bütün olması da caiz değildir. O zaman onun müessiri dışarıdan bir şeydir. Sadece buna dayanarak, mevcut mümkünler bütününden olduğu varsayılan her mümkünün bir müessire ihtiyaç duyduğu kabul edilmedikçe, silsilenin dışındaki şeyin zorunlu olması gerekmez. Çünkü o ya bir zorunluda son bulur ya da döngü veya teselsül gerekir. Sonsuz silsilelerin dışındaki müessir, mümkünlerin fertleriyle aynı konumdadır. Bütün bunlardan, tüm mümkünlerin dışındaki şeyin onların ilkesi olan bir mevcut olması gerekir. Mümkünlerin dışındaki şey mümkün değil, zorunludur (Tûsî, 1383: 121).

3. İmkân Delilinin Eş'arî Allah Tasavvuru Açısından Doğurduğu Sakıncalar

Gazzâlî ve Şehristanî, Fail-i Muhtar Allah anlayışı açısından imkân delilinin taşıdığı problemlerin farkına vararak bazı eleştiriler yöneltmişlerdir (Gazzâlî, 2005, s. 39-43, 70-82; Şehristanî, 1934:34-59). Ancak bu delil, aynı hassasiyeti göstermelerine rağmen Râzî ve sonraki müteahhirîn Eş'arî kelamcıları tarafından kullanılmaya devam etmiştir.

İmkân ve mümkün kavramları, mantıktaki kullanımıyla değil, ama metafizikteki kullanımıyla Eş'arî Allah tasavvuru açısından bazı sakıncalar doğurmaktadır. Genel olarak kelamın, özelde Eş'arî kelamının Kur'an nassı çerçevesini aşmadan bir Allah tasavvuru, yaratma teorisi ve Allah-âlem ilişkisi anlayışı geliştirdiğini biliyoruz. Kelamcıların Allah'ın âlemi yaratması ve onunla ilişkisi açısından Fail-i Muhtar olan bir Allah anlayışına sahip olmalarına karşılık filozoflar Mucib bizzat bir Vâcibu'l-vucûd anlayışına sahiptir.

İmkân ve mümkün kavramlarının mütekaddimîn kelam döneminde de kullanılmış olması ve varlığın kadim ve hâdisin yanı sıra yaklaşık olarak zorunlu ve mümkün şeklinde taksim edilmesi olması, kelamcıların imkân delilinde çerçevesi çizilen bir var etme görüşünü benimsedikleri ve mümkün mevcudun var oluş şeklini filozoflarınki gibi izah ettikleri anlamına gelmez. İbn Sina sonrası ve Fahreddin Râzî öncesi iki büyük Eş'arî kelamcısı olan Gazzâlî ve Şehristanî, İbn Sinacı imkân teorisinin varacağı sonuçları ve taşıdığı riskleri görmüş olacaklar ki bu teoriye ve onun ispat-ı vacip deliline karşı bazı eleştiriler yöneltmişlerdir. Fakat Eş'arî kelam geleneğinde varlık gösteren Fahreddin Râzî, Seyfeddin Âmidî, Kadı Beyzavî, Saadeddin Teftazânî ve Seyyid Şerif Cürcanî gibi filozof kelamcıları, özelde İbn Sina'nın felsefi mirasını, bilhassa metafiziğini tevarüs ederek sistemlerini güçlendirme ve geliştirme yoluna gitmişlerdir. İbn Sina metafiziğine kısmi eleştiriler de yönelten bu düşünürler İbn Sina metafiziğinin özünü oluşturan varlık, mahiyet, zorunluluk, imkân ve illiyet teorilerini büyük ölçüde olduğu gibi almış ve geliştirmişlerdir.

İbn Sina'nın ispat-ı vacip amacıyla kurduğu imkân delili, onun sudur teorisinden ve illiyet düşüncesinden bağımsız değildir. Kelamcıların ispat-ı vacipte başvurdukları özgün delil hudus delilidir. Hudus delili, bizzat bazı Eş'arî kelamcıların da tespit ve itiraf ettikleri gibi bazı kusurlarla maluldür. Bu teori özellikle yaratıcı ile yaratılanlar arasında varsaydığı zamansal mesafeyi ve yoktan yaratmayı izah edememektedir. Her bir tikel ve hâdis varlığın ayrı ayrı cevher-i fertlerden ve arazlardan yaratıldığını savunması varlıkların tümüne veya türlere dair genel bir tanım ve izahın yapılmasına imkân vermemektedir. Filozofların mahiyet teorisi, imkân ile birleştğinde hem tikel varlıkların illiyet yarasına göre varlığa çıkışını izah edebilmekte hem de türlere dair kuşatıcı bir tanım ve açıklama yapma imkânını sağlamaktadır.

İmkân delilini yukarıda ana hatlarıyla anlatmıştık. Bu teoriye göre mümkün varlıkların bazısı diğerlerinin sebepleri olsa da sonunda sebep zincirinin zorunlu varlıkta son bulması gerekmektedir. Sudur teorisinin de ima ettiği gibi, filozofların adlandırmasıyla Vacibu'l-vucud ya da şeriatin adlandırmasıyla Allah, ilk illetir, varlığın ilk ilkesidir ve zatiyla zorunlu varlıktır. Onun sebebi yoktur, fakat sudurla başlayan yaratma sürecindeki mümkün varlıklar zatlarıyla mümkün olup var olabilmek için bir sebebe muhtaçtırlar. Sebebin kendi sonucunu doğurması zorunludur. Bu, Mucib bizzat Allah anlayışının kaçınılmaz gereğidir. Allah, zorunlu olarak var olduğu gibi malulünü de zorunlu olarak var etmiştir. İlk illet olan Allah ile ilk malul olan birinci akıl arasında zamansal değil zati öncelik ve sonralık vardır. İlet varsa malul de zorunlu olarak var olur. Bu imkân teorisinde mümkün bir mevcudun zorunluluğu, varlığından öncedir. İletin malulünü zorunlu olarak intaç edeceği gerçeği henüz var olmayan bu mümkünün zorunlu olduğunu gösterir, tercih edici ya da müessir illet, imkânın varlık tarafını yokluk tarafına tercih edince mümkün olan şey hariçte mevcut olur.

İmkân mahiyetin bir gereği ve imkânın konusu madde ise henüz varlıkları dış dünyada taayyün etmemiş olan mümkünler bu düzenin gereği olarak var olacaklar demektir. Zatiyla mümkün olan bir şey dış dünyada var olunca, yani varlık türün mahiyetine arız olunca sebebiyle yani başkasıyla zorunluluk kazanmış olmaktadır. Bu nedenle kelamcıların hâdis kabul ettiği

varlıklar gerçekleştiklerinde zatıyla mümkün, başkasıyla zorunlu olmaktadır. Bu teoriye göre mümkünler âleminde olacak olan her şey olmaktadır. Bu, zorunlu bir düzende gerçekleşmektedir. Allah'ın muhtar ve iradeli bir fail olarak yarattığına inanan bir Eş'arî kelamcısının imkân teorisini bu ima ve çağrışımlarıyla birlikte kabul etmesi çelişkiye yol açmaktadır. İmkân deliliyle ispatlanan Vâcibu'l-vucûd, bizzat zorunlu kılmaktadır ve bu haliyle Eş'arî kelamının kabul ettiği muhtar ve iradeli failden tamamen farklıdır. İradeli yaratmada bir çeşit keyfilik vardır. Böyle bir fail isterse yapar istemezse yapmaz. O, varlık ve olaylarla tek tek bağımsız olarak ilgilenmektedir. Mucib bizzat olan Tanrı ise bilgisini de fiilini de illiyet düzeni içerisinde gerçekleştirmektedir.

Biz imkân teorisinin ve ona dayandırılan imkân delilinin Eş'arî kelamı açısından bir kriz oluşturduğunu ve onların Kur'an'da sıfatlarını buldukları Fail-i Muhtar Allah tasavvurlarıyla bağdaşmadığını, hatta onu nakzettiğini düşünüyoruz. Aslında müteahhirin dönemi kelamcılarının da bu imkân delilini kullanma konusunda çok istekli olmadıkları söylenebilir. Fakat delilin gücü ve cazibesi onların bu delili bırakmalarına engel olmuştur.

Şöyle bir ihtimalin de göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Râzî sonrası Eş'arî kelamcıları, aslında geleneksel Eş'arî anlayışın yeterli olmadığını görerek filozofların sistemini kendi nassa dayalı Allah anlayışlarıyla uyumlu hale getirme çabası göstermişler, fakat bunda bekledikleri başarıyı elde edememişlerdir. Çünkü temelde birbirinden oldukça farklı olan iki paradigma vardır. Bu iki paradigmanın çelişkisiz olarak telifi kolay, belki de mümkün gözükmemektedir. Aslında en azından bazı filozof kelamcıların felsefe lehine bir tercihte bulunarak temel bir değişikliğe yöneldikleri dahi ileri sürülebilir. Fakat bunun temellendirilmesi ve kanıtlanması gerekmektedir. Biz burada sadece böyle bir durumun da ihtimal dâhilinde olduğunu söylemekle yetiniyor, bu konunun çalışılmayı beklediğini düşünüyoruz.

Kaynakça

- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009
- Arıcı, Müstakim, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği (Metafizik Düşünce)*, İstanbul, 2015.
- Cürcânî, S. Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, TYEKB Yayınları, İstanbul, 2015.
- Demirkol, Murat, "Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama", *Kelam Araştırmaları* 9:2 (2011), ss.92-130.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, İstanbul, 2005.
- Hillî, İbn Mutahhar, *Keşfü'l-murâdî şerhi Tecrîdî'l-itikâd*, Müessesetü'l-a'lemî, Beyrut, 1988
- İbn Sina, *el-Hikmetü'l-arûziyye*, Beyrut, 2007.
- İbn Sina, *el-Mebde ve'l-meâd*, Tahran, 1984.
- İbn Sina, *eş-Şifa/Metafizik-I*, çev: E. Demirli ve Ö. Türker, İstanbul, 2004.
- İbn Sina, *eş-Şifa/Metafizik-II*, çev: E. Demirli ve Ö. Türker, İstanbul, 2005a.
- İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev: Ali Dursoy vd., İstanbul, 2005b.
- İbn Sina, *el-Mubâhasât*, Kum, 1413.
- Kâdı Beyzâvî, *Kelâm Metafiziği (Tavâliu'l-envâr)*, çev. İlyas Çelebi vd., TYEKB., İstanbul, 2014
- Kâtibî, Necmeddin, "İsbâtu Vâcibi'l-vucûd", *Ecvibetü'l-mesâili'n-nasîriyye* (Nasîruddin Tûsî), edit: Abdullah Nurani, Tahran, 1383
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân*, İstanbul, 2011.
- Kaya, Veysel, *İbn Sina'nın Kelâma Etkisi*, Ankara, 2015.
- Râzî, Fahreddin, *Muhassalu Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-'Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekelimîn* (Telhîsu'l-Muhassal içinde), Beyrut 1985
- Şahin, Hüseyin, Tanrı'yı İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması, Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü. SBE., Ankara, 2014.

Şehristanî, *Nihayetü'l-ikdam*, Oxford, 1934.

Şirinov, Agil, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011.

Tûsî, Nasîruddin, “et-Ta’likât alâ mebâhisi risâleti'l-Kâtibî”, *Ecvibetü'l-mesâli'n-nasîriyye* (Nasîruddin Tûsî), edit: Abdullah Nurani, Tahran, 1383.

Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Cevâd Hüseyinî Celâlî, Kum, 1407/1986.

Türker, Ömer, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 12 sayı 23 (2007/2), 75-92.

AŞ'ARİ BİLGİNİNE GÖRE “TEKFİR” MESELESİ

Batırcan Abdullayev Qasimovich*

ÖZET

Azudiddin al-İyçi (708/1308 – 756/1355) adeyla tanılmakta olan Abu-l-Fazl Azudiddin Abdurahman bin Ahmet bin Abdulgaffar al-İyçi “al-Mavakif” eseriyle ün kazanmıştır. Bu esere timurlular döneminin en ulu bilginlerindin biri, kalam ve mantık bilimi uzmanı, ahli sunnat ve camaat talimatının araştırmacısı Mir Seyyid Şerif al-Curcani (740/1340 – 816/1413) şarh yazmıştır.

Ahli kıble, yani Kabeyi kıbla diye bilenleri kafire çıkartmamak, tekfir bildirmemek ahli sunnat ve camaat akaidinin mühim olan meselelerindendir.

Eserde “Kıble ahliden olanlar hakkaniyete uymazsa, kafir olur mu ya da olmaz mı? Mutekellimler ve fıkıhlerin hepileri kıble ahlinden hiç birini kafir dememeye karar vermişler”, denilir. Aş'arilik talimatının büyük muassisi Abu-l-Hasan al-Aş'ari (260/874 – 324/936) “Makalet al-islamiyyin” eserinde şöyle yazıyor: “İnsanlar öz peygamberinden sonra bir kaç meselelerde ihtilaf ettiler. Bir birlerini şaşırana çıkarttılar, bazıları da başkalarından bıktılar, sonuçta bir birlerinden ayrılmış fırkalara döndüler. Aslında ise, İslam onları topluyor, camaat ediyor”.

Azudiddin al-İyçi'nin “al-Mavakif” eserinde ahli kibleyi kafire çıkartmanın sebepleri söylenmekte olup, soruya tam cevaplar verilmiştir. Bunların hepsi 10 tanedir, makalede bunun hakkında dolu bilgiler verilir.

Anahtar Kelimeler: Takfir,Ahli Qibla,kufr, aş'arilik, Kalam, akide, Al Mawaqif.

THE PROBLEM OF “TAKFİR” ACCORDING TO AN ASH'ARI SCHOLAR

ABSTRACT

Abu-l-FadhlAzuziddinAbd al-Rahman ibn Ahmad ibn Abd al-Ghaffar al-Ijjiy also known as Azudiddin al-Ijjiy is famous by his work “Al Mawaqif”. One of the greatest thinkers of the Temurid's period and a master of Kalam and Mantiq (Logic) and a scholar of Ahli Sunna waJam'a Mir Said Sharif al-Jurjaniy (740-816 H / 1340-1413 CE) had written a commentary to the abovementioned work.

One of the foreground issues of the doctrine of Ahli Sunna waJam'a is not considering infidels of Ahli Qibla, i.e. those who acknowledge Kaaba as their Qibla.

The given source says: “Those from Ahli Qibla who oppose the Almighty are considered Kafir (unbeliever) or not? All of the Mutakallim and Faqihhave decided not to label as unbeliever anyone from the Ahli Qibla”. In the book “Maqalat al-Islamiyyin” by the great founder of Ash'ari doctrine Abu-al Hasan al-Ash'ari (260-324 H / 874-936 CE) it is said that “People after their Prophet (had passed) disputed on various things.They announced each other as deluded ones, some were tired of others and as a result they divided into factions. Though Islam brings them together andsolidifies them”.

In the “Al Mawaqif” by Azuziddin al-Ijjiy causes on which the Ahli Qibla were announced unbelievers were described and it contains complete answers. There are more than ten answers and the article discusses them one by one.

Keywords: Takfir,Ahli Qibla,kufr, aş'arilik, Kalam, akidah, Al Mawaqif.

* Özbekistan Cumhuriyeti Fenler Akademisi Abu Reyhan Biruni adındaki Şarkşinaslık Enstitüsü araştırma görevlisi.

Ahli Kible, şani Kabe'yi kible diye itikat edenleri kafire çıkartmamak, onlara tekfir ilan etmemek ahli sunnat ve camaat akaidinin en büyük meselelerinden birisidir.

Timurlu'lar döneminin en ulu bilim adamlarından birisi, kalam ve mantık bilimlerinin hocası, ahli sunnat ve camaat talimatının araştırmacısı Mir Sayyid Şarîf al-Curcanî'nin ün kazanmış olan “Şarh al-Mavakif” eserinde ahli kible'yi kafire çıkartmamak hakkında aşağıdaki fikirler söğlenmektedir:

فى انّ المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين و الفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة

“Ahli kible olanlar Hak'a muhalif olursa, kafir denilir mi ya da öğle değil yi? Mutakallimler ve fakihlerin hepi ahli kible'den olanların hiç birisini kafir denilmemesine karar vermişlerdir”.

(Sayyid Şarîf al-Curcanî. Şarh al-Mavakif. 3. cild. İstanbul: Amire, 1893. –S.258-261).

Aş'arilik talimatının ulu muassisi Abu-l-Hasan al-Aş'ari'nin “Makalet al-İslamiyyin” eserinde şöyle deniliştir: “İnsanlar peygamberleri alayhisselamdan sonra bir kaç meselelerde ihtilaf ettiler. Birileri başkalarını dininden sapanı çıkarttılar, başmaları da öbürlerinden bıkmış gibi hissettiler kendilerini ve türlü fırkalara ayrıldılar. Aslında ise İslam onları topluyor”. Bizim ashablarımız – hanefilerde öğle düşünüyordular. İmam aş-Şafi'i rahimahullah'dan nakl edildiğine göre: “Ben ahli Havva'dan hiç birisinin tanıklığını reddetmiyorum, ancak hattabilerin tanıklığını almıyacağım, çünkü yalan söylemeyi helal sayırlar”. Hanefi mazhebinin ulu bilgini “am-Muhteser” sahibi Hakim aş-Şahid rahimahullah'ın “al-Muntaka” eserinde nakledildiğine göre, İmami A'zam Abu Hanife rahmatullah: “Ahli kible'den hiç bir kimseyi kafire çıkartmamalıyız!” – demiştir. Hanefi bilginlerinden Abu Bakr ar-Razi rahimahullah, İmam al-Karhi rahimahullah ve başkalar işbu fikirde devam ettiler.

Abu-l-Hasan al-Aş'ari rahimahullah'dan önceki mutezililer aş'arileri kafir demeye başlamıştı. Bilim adamlarından bazıları isi bu konuda onlarla tartıştılar biri başkasını kafire çıkartması başladı. Hoca Abu İshak rahimahullah: “Muhalik çıkanların her biri bizi kafir dediler, biz de onları. Aksi halde onlarla bizim işimiz olmazdı?! Aslında, bizim isteğimiz ahli kible'den olanların hiç bir kimseyi kafire çıkartmamaktır.

Ahli kible ihtilaf ettiği meselelerden: Yüce Allah'ın bilimle alim olması; bendesinin hareketlerini yönetici olması; Allah'ın sınırlanmadığı ya da bir tarafta olmadığı; Onu görmek mümkünlüğü gibilerdir, bunlar hakkında Rasulullan sallallahu alayhi ve sallam konuşmamıştır. Birisinin müslüman olması ya da gmandan çıkması meselelerinde bunun hakkında söğlenmemiştir. Sahabeler de, tabeinler de bu konuda bir şey söğlememiştirler. Öğleyken, sonuçta müslümanlığın doğru olması için bu gibi meselelerde hakkaniyet aktarma şart değildir. Bu konuda hata yaptığı için mümin müslüman birisininin islami hakkaniyetine şüphe edinmez. Zira, eğer böğle bir hatası yazandan insani islamdan sapan birisine çıkartmak gerekirse, bu hakta Rasulullah sallallahu alayhi ve sallam'ın döneminde etraflıca konuşulurdu. Ama yukarıda söğlediğimiz gibi bu konuda ne bir hadis bulunmamaktadır ve sahabeler, tabeinler döneminde de bu meselede hiç bir şey söylenmemiştir.

Kimi insanlar şöyle düşünebilirler: “Bu meseleleri Rasulullan sallallahu alayhi ve sallam sahabalarına etraflıca atlatmadan kısaca tarif eden olabilir, sahabaların da sanki Allah'i alim ve kadir, diye anladıkları gibi bu konudaki bilimleri de yeterli olup, sadece itikad etmiş ve tartışmamış olabilir mi?” Soruya şöyle cevap verebiliriz: “Bu soru Sizin inatçı olduğunuzdan dolayı doğmuştur. Çünkü bilindiği gibi sahrayı araplar Peygamber alayhissalam'a sık sık gelmiştir. Tabii, onların hepsi de bilgin değildi. Onlar Yüce Allah'ın zaten bilginliğini, ahret günü de bendelerine görünüş vermesini, Yüce Allah'ın nesne olmadığını, Onun hiç bir makanda ve tarafta değillini, bendelerinin tavırlarını yaratmaya da kadirliğini bilmedikleri belliydi. Bunlar imanın şartları sayılsaydı, Rasulullan sallallahu alayhi ve sallam onlara detaylı olarak anlatırdı. Zaten, Peygamber alayhissalam araplara namazın, taharatın ve imanın şartlarını etraflıca adım adım öğretmişti. Sonuç, Sizin dedi-kodunuzun yalanı anlaşılır”.

İnsanlar Yüce Allah'ın kadir ve her şeyi bilmede devamlı olduğu hakkında Rasulullan sallallahu alayhi ve sallam'ın gösterdiği müvizeleri yardımında öğrendiler. Bu inança Peygamberlik inanç arkasından yetişilir. O yüzden, Rasulullan sallallahu alayhi ve sallam yukarıdaki meseleleri etraflıca söylememiştir. İmam ar-Razi rahimahullah'ın söylediğine göre, Muhammad alayhissalam'ın peygamberliğine işaret verici deliller dikkat eden insanlar için bellidir. Bir bahçeye giren insan çiçeklere bakarak, onların bir dönemde dikildiği, ya da ayrı ayrı dönemlere ait olduğunu fark etmesi zor değildir. Olgunlaşmaya başlamış üzümü gördüğünde buradaki ekin-dikimlerin bir yerde, aynı su, aynı hava, aynı gök ve aynı güneş altında olduklarını, bununla birlikte, üzümün yarın olgun olması onların hepilerinin Yöneticisi var olduğunu anlaması çok zor değildir. Çünkü bunların kendi kendine olamamasını anlamak, yaratıcısı var olduğunu bilmeye sebep olur. Müvizeyi tesdik etmek, onun davacısını tesdik etmektir. Sonuç, Peygamberin ilmini tasdik etmek, İslam esaslarının tam ve etraflıca olduğunu, onun delilleri ise mücmel ve kısa olduğunu anlar. Onun için, İslamın esaslarını anlatıcı meseleler detaylı olarak anlatılmış, başkaları da kısaca anlatılmıştır. Bundan dolayı bu meselelerdeki delilleri sadece hakkaniyet tarafta olanlar değil, yalan tarafında olan birileri de destek edebilirler. Bu tarafların ikisi de mazhebi ve yoluna göre doğru sandığı izahi gerekse anlar. Aslında, bu konuda tartışmayı değil, bu konudaki çeşitli fikri için başkaları kafire çıkartmayı bırakmak gerekir. Zira, tekfir – birisini kafire çıkartma pek çok tehdidir.

Şimdi de bazı müslümanları kafire çıkartan birilerinin fikirlerini dolu halde getiririz ve buna raddiyeler veririz.

Mütezililerin fikrine göre, müslümanı kafire çıkartıcı bir kaç işler:

1. Yüce Allah'ın sıfatlarını inkar etmek. Kafire çıkartıcıların fikri şöyledir: “Yüce Allah'ın hakkaniyeti işbu kemali sıfatlarla hep tevsif edilen zatıdır. Bunlar bilim, güç, hayat ve başkalar. Bu sıfatları inkar etmek – Allah'a cahil olmaktır. Allah'a cahil birisi kafirdir”. Bizim cevabımız: “Allah'ın hep cihatlarını bilmemenin küfür olduğu doğrudur, ama ahli kiblenin his biri böyle değildir. Çünkü her bir fırka ve gurup Yüce Allah'ın ezeli, alim, kadir, gökler ve yerin Haliki olduğunu biliyor. Bazı şeyleri, bazı meseleleri bilmemek ayıp değildir. Eğer böğle değilse, aş'arilerle mutezilileri de kafire çıkartmaya doğru gelir”. Eğer sıfatları tefsilatları ile bilmemek imana zarar verirse, aş'ariler de her hangi meselede anlaşamadıkları için içlerinden bazılarını dininden sapan birisine çıkartmaları gerekmektedir. Besre ve Bağdad mu'tezililerinin hallari de böğledir. Çünkü onların aralarında da bir birinin fikrine karşı çıkmış olanları vardır. Sonuç, böğle davranmayla müslüman birisini kafire çıkarmamalıyız.

2. Bendenin tavırı Yüce Allah tarafından verildiğini inkar etmek. Mu'tezililer bunu küfür sanır. Hatta bu fikir sahipleri arasında Allah bendenin tavırını yaratmaya kadir değildir, diye hesaplayanlar da var. Al-Cubai'ye benzeyenler tavırı yaratmadı diyorsa, al-Balhi ve onun fikrini destekleyen insanlar mislini yaratmadı diyorlar. An-Nizam ve onun fikrini destekleyen mu'tezililer ise bendenin tavırlarından kabihini Allah yaratmaz, diyenler de var. Bendesini Yüce Allah'ın tavırına kadir değildir, diye hesaplayan birileri de var, onlar sanki mavusilere benzeyerek düşünüyorlar. Bu şirki isbatlamaktır. Birisinin kadir olduğu şeye başkası kadir değildir, diye şirk getirirler. İkinci bir taife ise böğle diyor: “Müslüman ummatı icma' etti, ummat Yüce Allah'a onlara iman vermesini ve küfürden saklamasını dua edip tezarrusunu yaptılar. Onlar inkar ettiler mi? Yüce Allah lütf ve inayet ederse, iman getirmeye onlar mecbur kalırlar. İman da Yüce Allah'ın tavırı değil, belki küfür gibi bendelerinin tavırıdır. Bu tezerrunun nasıl bir faydası var? Bizim cevabımız: Mecusiler Allah şeytanın işini yapamaz, diye kafir olmadı, belki başka şeyle kafir olmuştur. Onlar şeytani daf' etmeye Yüce Allah'ın gücü yetemediği için meleklerin yardımına muhtaç olur, diyorlar. Yine icma'yi inkar etme umumi anlamda küfür değil, belki dini zorumluluğa çevrilen sert icma'yi inkar etme küfürdür”.

3. Koranı mahluk – yaratılmış, demek küfürdür. Buna Rasulullan sallallahu alayhi ve sallam'ın: من قال القرآن مخلوق فهو كافر “Kim Koran'ı mahluk diyorsa, o kafirdir” sahih hadisini de olguyorlar. Ona cevap şu: bu hadis ahad hadisdir ve akaidde bilimi ifade edemez. Bununla

birlikte, bu hadiste “mahluk” kelimesi “yaratılmış” değil, belki “muhtalak”, yani “uydurulmuş” anlamıdadır. Kim Koranı Allah’ın kelimesi değil, belki o insan tarafından uydurulmuş diyorsa, hiç bir şüphe yok ki, kafir olur. Ama ülemalar ve fırkalar arasındaki ihtilaf ve niza Koran’ın tarihiliği ve varlığı meselesidir. Bu da “mahluk” ve “gayri mahluk” terimi ile ifade edilmiştir.

4. Yüce Allah isteyen şey olur ve o istemeyen şey olmaz! Müslümanlar icma’sı buna sabit olur. Ama bazı Kible ahilleri Yüce Allah’ın istediği şey sadir olmayabilir, onun istemediği şey de sadir olabilir, diyor. Bunun yüzünden onları kafire çıkartamayız. Çünkü onlar sadeve ummat’in icma’sına karşı çıkmışlar.

5. “Olmayan şey yoktur!” gibi islami kurala aykırı bazı insanlar: “Olmayan şey aslında mevcuttur!” gibi falsefi fikirleri ileri sürdürürler. Hayula – maddiyetçilerin fikri böğledir. Bunu Ebu Haşim’ destekleyenler de söyler. Bu fikir dünyayı kende kendine yaraldı gibi batil fikire undar. Ama bunun için onları kafire çıkartamayız.

6. Ahrette cennette Yüce Allah’i görmek mümkün olduğunu inkar etmek. Böğle bir fikirdeki insanları da kafire çıkartamayız. Eğler onlar:

“بل هم بلقاء ربهم كافرون” “Belki onlar Allah’la görüşmeyi inkar edenlerdir” (Secde, 10) ayetini reddetmede suçlansa, bunun cevabi şöyledir: “görüşmek ve raslamak” aslında bir-birine rasgelmek, birisinin yanında bulunmak anlamındadır. Yüce Allah böğle bir şeylerden munazzihtir. Demek, ayeti mecaz anlamda tevil etmek mecburundayız. Şayedki, bu ayet “Allah’ın sevabına rasgelmek” anlamını taşımaktadır. O yüzden, mufessirler bu ayeti “Allah’ın sevap verici cannetine rasgelmek” gibi tefsir eder.

Ahli Kibleyi kafire çıkartmamak İmam al-Eş’ari rahimahullah’in ve başka bilginlerin fikrini desteklemektedir. Yukarıda bunun hakkında söylemiştik. Ama islami fırkaların akaidini denemek gerekiyorsa, onların inançlarıda küfürlü taraflar bulunmaktadır. Allah’dan başka bir vücudun olmadığı, Allah’ın başka şahıslara hulul etmesi – uyması; Peygamber alayhissalam’ın peygamber olduğunu inkar etme ya da onun kötüye çevirmek ya da alaylamak; sert haram şeyleri helaldan sanmak; şar’i farzları inkar etmek gibi akaidler de vardır (Elbette bu gibi küfürlü laflar ve işler ülemalar ortaklığında denelenmesi ve onların ortaklığında bendenin boynuna koyulması gerekmektedir. Aksi halde onu kafire çıkartmamalıyız).

Kaynakça:

Oqilov Saidmuhtor. Ebu Mansur el-Maturidî İlmi Mirası ve Maturidîyye İtikadı.-Taşkent: Hilol-nashr, 2017.

İslam. Ansiklopedi: A-H.- T: “Özbekistan Milli Ansiklopedisi” Devlet İlmi Neşriyatı, 2017.

Şeyh Muhammed Sadik Muhammed Yusuf. Sünni Akideler. – T.: “Movoraunnahr”, 2005.

Sa’duddin Mas’ud bin Ömer at-Taftazani. Şarh al-Makasid. – Beyrut: Dar al-kutub al-ilmiyye, 1998.

Mir Seyyid Şerif al-Curcani. Sherh al-Mavakif. VII jild. – Istanbul: Saadah, 1896.

Ahmet Ak. Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik. – Istanbul: Ensar, 2017.

Abu Shukur Salimi. Et-Temhid fi beyan et-Tevhid. – Taskent, 1910.

ÜÇÜNCÜ OTURUM

(5 Mayıs 2018 Cuma)

CÜVEYNÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

Doç. Dr. İsmail BULUT-Arş. Gör. Yunus ÖZTÜRK-Arş. Gör. Hafzullah GENÇ
Eş'arî'den Farklılaşan Eş'arîlik

Dr. Öğr. Ü. Mehmet TABAKOĞLU
İbn Arabî'nin Eş'Arîliğe Yönelttiği Bazı Eleştiriler

EŞ'ARÎ'DEN FARKLILAŞAN EŞ'ARÎLİK

Doç. Dr. İsmail BULUT - Arş. Gör. Yunus ÖZTÜRK** - Arş. Gör. Hafzullah GENÇ****

ÖZET

Mezheplerin ortaya çıkışında birçok neden vardır. Bu nedenlerden biri de insanın özgün yapısıdır. Evrendeki her varlık gibi fiziksel nitelikler açısından benzer gibi görünse de insan hemcinslerinden farklılık göstermektedir. Bu farklılığın en bariz olduğu alan ise insanın düşünsel yapısıdır. İnsanın yaşamı boyunca fiziksel boyutunda yaşanan gelişim ve değişim onun zihinsel yapısında da gerçekleşmektedir.

Aslında mezhepler bir isim veya ekol altında genelleştirilse de, düşünce dünyası ve yöntemleri incelendiğinde mezhep imamları ile bunların önemli temsilcileri arasında büyük farklılığın olduğu görülmektedir. Mezheplerin de tıpkı insan gibi canlı bir organizma olduğu göz önünde tutulduğunda, mezheplerin de sürekli değişim ve gelişim sürecini yaşadıkları söylenebilir. Bu bağlamda mezheplerin yaşadığı bu değişim aslında bir sosyal gerçekliğin göstergesidir denilebilir.

Bu tebliğde Eş'arî'den sonra ekolün gelişim sürecinin ilk döneminde Eş'arî ile ekolün önemli temsilcileri arasındaki farklılaşmalar tespit edilecektir. Söz konusu farklılıkların nedenleri irdelenerek sonuçları ortaya koyulacaktır. Çalışma, Eş'arî ekolünün önemli temsilcilerinden Mütেকaddimûn dönemi Eş'arî kalamcıları üzerinden yürütülecektir.

Anahtar kelimeler: Kalam, Kelami ekoller, Eş'ari, Mütেকaddimun kalam dönemi, farklılaşma

SOME DIFFERENTIATIONS IN THE ASH'ARITE AFTER IMAM ASH'ARÎ

ABSTRACT

There are many reasons for the emergence of sects. One of these reasons is the unique structure of man. Like every entity in the world, although it seems to be similar in terms of physical qualities, it differs from human beings. This different is most obvious in the form of human mind. The development and change that takes place in the physical dimension of human life also occurs in its mental structure.

In fact, although sects are generalized under a name or school, it is seen that when the world of ideas and methods are examined, there is a great difference between sect imams and their important representatives. Considering that sects are a living organism just like human beings, it can be said that sects have experienced constant change and development process. In this context, it can be said that this change that sects have experienced is indeed a sign of social reality.

In this paper, after Ash'arî, differentiations between Ash'arî and important representatives of the school will be determined in the first period of the development process of the school. The reasons for these differences will be examined and the results will be revealed. The study will be conducted through the important theologians of Ash'arî school in the period of Mütেকaddimun

Key words: Kalam, Schools of Kalam, Ash'ari, First period of kalam, Differentiation

Giriş

Evrenin temel yasalarından biri, içinde bulunan varlıkların hiç biri aynı türden olsa bile diğerine benzemediği gibi yaşadığı halin aynısını yaşaması da mümkün değildir. Sürekli bir

* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ismailbulut@hitit.edu.tr.

** Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ozturkyunus52@hotmail.com.

*** Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hafzullah-genc@hotmail.com.

değişme ve yenilenme içerisinde olan bireylerin oluşturduğu toplumlar bireyle aynı süreci yaşamaktadır. Bu değişme sürecinde din anlayışı da değişmekte; öne çıkan öğeler zamana, zemine göre farklı olmaktadır. Her insan, söz konusu evrensel yasa gereği yaratılış itibarıyla tek ve özgün olduğu gibi düşünce dünyası da şahsına münhasırdır. İnsanların birey olarak "tek"liği, herkesin, eşyayı, olgu ve olayları, öncelikle kendi açısından değerlendirmesine neden olmaktadır. Görüş, düşünce ve kanaatler, her insanın yeteneklerine, bilgi birikimine, içinde yetiştiği ortama ve yaşadığı çevreye göre değişmektedir.¹ Bu durum dinin inanç boyutunda da kendisini göstermektedir. Ancak inanç alanı kişisel farklılıkların üzerinde olması gereken bir alandır. Bu bağlamda bireysel tecrübelerin genel-geçer bir kimliğe büründürülerek genelleştirilmesi ciddi sorunlara yol açmaktadır.

Mezheplerin ortaya çıkmasında sosyal ve hızlı kültür değişiminin önemli etkisi vardır. İnsanın sosyal bir varlık olması, onun hemcinsleriyle hayatın her alanında işbirliği yapmasına neden olmakta böylece, gruplaşmalar beraberinde gelmektedir. Dini ekollerin birbirinden farklılaşmalarının arka planında bu sosyal gerçek yatmaktadır. Bununla birlikte düşüncelerin farklılaşmasında siyaset belirleyici rolünü zikretmek gereklidir. Sosyal hayatın kendine özgü dinamikleri, yer yer din anlayışında farklılaşmalara da sebep olmaktadır. Sosyal yapının etkin olması sonucu oluşan bu farklılaşmalar, dinin anlaşılma biçimi olan mezheplerin doğuşunu doğrudan etkilemektedir. Din anlayışındaki farklılaşmalar, daha çok karşımıza ya şahıslar etrafındaki zümreleşmeler olarak, ya da belirli fikirler etrafındaki odaklaşmalar şeklinde çıkmaktadır.²

Kur'an'ın dışındaki bütün bilgiler "beşeri bilgi"dir. İnsan ürünü olan beşeri bilgi, gerek kaynak, gerekse içerik bakımından, sonuna kadar her türlü tenkit ve tahlile açık olmak durumundadır. Zamanın problemlerini çözmek için içtihatlar ortaya koyan mezhep imamları takipçileri tarafından zamanla mutlaklaştırılıp eleştirilemez bir otorite olarak görülmüştür. Bu düşüncenin altında "kişiler ve sembollerin, hem bazı gerçekleri maskeleyerek için, hem de öne çıkartılan ögenin beklenin üstünde tesir yaratması için kullanılması" gibi sosyo-psikolojik olgunun yattığı söylenebilir.

Gruplaşma mezhep gerçeğinin en önemli özelliklerinden biri olup bu olguyu sırf nazariyatta kalan faaliyetten ayırmaktadır. Metodoloji ve kendi içinde tutarlılık idealde her mezhep için geçerli olmakla birlikte bunun daha çok ana fırkalar için söz konusu olduğu görülmektedir. Başlangıçta bir mezhebin vücut bulmasında öne çıkan bazı fikirlerin mezhebin gelişmesine paralel olarak âlimler tarafından işlenmesi, temel ilkelerinin belirlenmesi ve bu metodolojiye dayalı eserlerin kaleme alınması önemlidir. Bu sebeple sağlam bir metodoloji kuramayan mezhepler tarih sahnesinden çekilmiştir.³ Çoğu zaman mezheplere bağlı ulema arasında sıkı bir görüş birlikteliği üzerinde durulur. Ancak dikkatle incelendiğinde görülecektir ki; fikir ayrılıkları aynı mezhep sistematiği içerisinde yer alan âlimler arasında önemli bir yer işgal etmektedir.⁴ Kalam metinlerinin bilgi ve nazar bahisleri dikkate alındığında belirli bir sistem arayışı içinde oldukları söylenebilir. Bununla birlikte mezhep taassubu da bu geleneklerin birçoğu açısından bir vakıadır. Mezheplere bağlı ulema arasındaki görüş birlikteliğinin sistem veya taassuptan hangisine atfedileceği tartışılabilir.

¹ <http://www.hasanonat.net/index.php/98-mezhep-kavram-ve-mezheplerin-dogus-sebepleri>, (erişim: 01.05.2018)

² Hasan Onat, "Mezhep Kavramı Ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", <http://www.hasanonat.net/index.php/98-mezhep-kavram-ve-mezheplerin-dogus-sebepleri>, 23.04.2018.

³ İlyas Üzüm, "Mezhep", *DİA*, 2004, c: 29, s. 527.

⁴ Mezhep sistematiği içerisindeki farklılıkları Nisâbüri'nin Bağdat ve Basra ekolleri arasındaki ihtilafları ele alan kıymetli eseri burada hatırlanabilir. Ebu Reşid en-Nisâbüri el-Mu'tezili Said b. Muhammed b. Said, *el-Mesâil beyne'l-basriyyin ve'l-bağdâdiyyin*, thk.: M. Ziyade ve R. es-Seyyid, Ma'hedü'l-inmâi'l-'arabi, Beyrut 1979. Eş'arilik ve Mâtürîdilik gibi mezheplerin herhangi bir müntesibinin mezhep içi ihtilafları incelediği *el-Mesâil beyne'l-basriyyin ve'l-bağdâdiyyin* gibi kapsamlı bir eser bulunmaması ise ayrıca dikkat çekilmesi gereken bir husustur.

Mezhep mensubu birçok müellif, eserler içerisinde kendinin ve mezhebinin yaklaşım tarzlarından farklılaşan söylemleri bidat, dalalet, küfür vb. kavramlarla itham edebilmektedir. Gazzâlî (ö. 505/1111) bu durumun farkında olarak *Faysalu't-Tefrika*'da “*küfrü, Eş'arî, Mu'tezile veya Hanbeli mezhepleri gibi herhangi bir mezhebe muhalefet etme*” şeklinde tanımlayan kimseleri ‘ahmak’ olarak nitelemektedir. Özellikle Eş'arilik üzerinden verdiği örnekler bizim de tebliğimizin konusuna doğrudan işaret etmektedir. Gazzâlî “*bekâ sıfatı hakkında Eş'arî ve Bâkılânî arasında ihtilaf olduğuna*” değindikten sonra “mezhep içi ihtilafa” ilk dönemden örnek vermiş; Bâkılânî'nin ihtilafının mümkün olduğu gibi başkalarının da mezhep imamı ile farklı düşünebileceğine işaret etmiştir. Daha sonra da tekfir dilinden korunmasını sağlayacak bir “ilke” olarak “*kelime-i tevhîd*”i vermektedir.⁵

Gazzâlî'nin *Faysal*'ı farklı fırkaların ve mezhep içi farklılaşmaların “zenginlik” olarak değerlendirilmesi gerektiğine kapı aralamış; tekfir için “tekzip/yalanlamanın” olmasını şart koşmuştur. Bu yüzden olsa gerek Hristiyan, Yahudi, Brahman, Dehrî, Senevî inanç ve düşünce öğretileri dışında kelami herhangi bir fırkanın tekzip olmadığı için küfürle itham edilmemesi gerektiği üzerinde ısrarla durmuştur.⁶

Tebliğimizin konusu olan Eş'arîlik içindeki farklılaşmalar Gazzâlî öncesi kelimciler üzerinden incelenecektir. Bununla birlikte doğrudan kelami bir mesele olmasa da Eş'arî'den farklılaşma anlamında önemli görülen bazı değerlendirmelere de yer verilmesi hedeflenmektedir.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbûrî (ö. 406/1015)

İbn Fûrek, Bâkılânî ile birlikte Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini nakledip işleyen ve Eş'ariyye'nin köklü bir kelâm ekolü haline gelmesini sağlayan önemli bir isimdir. Ders arkadaşı olan Bâkılânî, Eş'ariyye'ye önemli hizmetlerde bulunmasına rağmen haberî sıfatlar konusunda Selefi çizgide yer aldığı halde İbn Fûrek söz konusu sıfatların tevil edilmesi gerektiğini savunarak bu hususta yazdığı eserle Eş'ariyye içinde bir çığır açmıştır. İbn Fûrek sadece Eş'arî'nin görüşlerini nakletmekle kalmamış, mezhep içinde ondan ayrılarak farklı görüşler de benimsemiştir. Müstakil bir beka sıfatı ispat etmesi, peygamber olmayan kimselerin mucizeye benzer harikalar gösteremeyeceğini savunması, sadece erkeklerin peygamber olabileceğini söylemesi, günahları büyük-küçük diye ayırmadan hepsini aynı statüde kabul etmesi, bir sûfi olmasına rağmen ilhamı bilgi kaynağı olarak görmemesi, onun mütefekkir ve müçtehit bir âlim olduğunu kanıtlayıcı mahiyettedir.⁷

Eş'arî geleneğin nübüvvet konusunda genel ilkeler çerçevesinde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'yi takip etmekle birlikte söz konusu alanın bazı konularında birtakım farklılaşmalar da görülmektedir. İbn Fûrek'in, *Şerhu'l-Âlim ve'l-müteallim, Tefsîrû'l-Kur'ân, Müşkilü'l-hadîs ve Risâle fi't-tevhîd* adlı eserleri dışında kelâma dair eserlerinin çoğu zamanımıza ulaşmadığından görüşlerini bütünüyle belirlemek mümkün olmadığı gibi, Eş'arî gelenek içerisinde farklılaşan görüşlerini de tam olarak ortaya koymak imkân dâhilinde değildir.

Nebî ve resul arasında kavramsal ve muhteva açısından farklılık olduğunu düşünen Eş'arî'nin yaklaşımı⁸ gelenek tarafından sürdürülmekte ve kaynaklar kadınların nübüvvetini Eş'arî'nin caiz gördüğünü nakletmektedir.⁹ Eş'arî'nin kadınların nebi olmasını mümkün

5 Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zenâdika*. thk.: Mahmûd Beycû, 1413/1993, ss. 19-26.

6 Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, ss. 19-26.

7 Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Fûrek” *DİA*, 1999, cilt: 19, ss. 495-498.

8 Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk.: Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 174.

9 Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebi Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk: Muhammed Aruçi, Dar-u İbn Hazm, İstanbul, 2014/1435, s. 183; İbn Fûrek, *age.*, s. 174.

gördüğü ve dört kadının nebiliğinden bahsettiği araştırmacılar tarafından da belirtilmektedir.¹⁰ Bazı kaynaklarda ise Eş'arî'nin kadınların nebi olabileceğine ilişkin yaklaşımı farklı şekilde yorumlanmaktadır.¹¹ Bu konudaki farklı değerlendirmelerin, kelam geleneklerinin nübüvvet teorilerindeki resul ve nebi arasındaki ayrımını ve İbn Fûrek'in nakillerinden bazısının gözden kaçırılmasından kaynaklandığı söylenebilir. Zira İbn Fûrek *وكان يفرق بين النبي والرسول ويقول ان كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً؛ وانه قد كان في النساء اربعة نبيات ولم يكن فيهن رسول* şeklinde Eş'arî'nin görüşünü açıkça vermektedir.¹² İbn Fûrek'in nakli resul ve nebi kavramları arasında farklılaşmaya işaret eder. İbn Fûrek'in *... ولا عبداً* şeklinde devam eden açıklamalarına göre Eş'arî kadınların resul olmasını caiz görmemektedir.¹³ Bununla birlikte o, kadınlardan resul gönderilmediğini söylediği gibi, köle ve duyusal eksiklikleri olan kimselerin de resul olarak gönderilmediğini kabul etmekte ve resullerde duyusal ve “zihinsel olgunluğun gerekliliğini” ileri sürmektedir.¹⁴ Dolayısıyla yukarıda işaret edilen nebi-resul ayrımı, kadınlardan dört nebinin geldiği ve kadınlardan resul olmasını mümkün görmediği açıklamaları birlikte düşünüldüğünde, Eş'arî, kadınların resüllüğünü nefyettirmektedir. Nihai anlamda Eş'arî'nin kadınlardan dört nebi kabul ettiği ancak kadınların resul olmasını mümkün görmediği anlaşılmaktadır.

Eş'arî'nin kadınların nebiliği konusuna yaklaşımının caiz olduğunu ortaya koyduktan sonra İbn Fûrek ile aralarında farklılaşmaya işaret edebiliriz. Zira İbn Fûrek kadınların nebî olması konusunda Eş'arî'den ayrılmakta ve kadınların nebi olmasını mümkün görmemektedir.¹⁵ Hz. Peygamber'e nispet edilen ve Eş'arî'nin de delil olarak kullandığı “*kadınlardan dört nebinin bulunduğu*” rivayetini, kadınların değerlerine ve üstünlüklerine delalet ettiği şeklinde yorumlamaktadır. İbn Fûrek, rivayetin tevilini imamdan farklılaşmanın metodolojik bir ilkesi kılarak Eş'arî'nin görüşünden ayrılmaktadır.¹⁶

Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027)

Ebû İshak el-İsferâyînî, Eş'ariyye'nin sistemli bir kelâm ekolü haline gelmesine katkıda bulunan âlimlerden biridir. Eş'arî mezhebi içinde kesb teorisini geliştiren İsferâyînî, bu gelenek içerisinde birtakım özgün görüşleriyle farklılık sergilemektedir. Haberî sıfatları aklen ispat etmeye çalışması, Kur'an'ın i'câzı ve keramet mevzuunda Mu'tezile'ye, kelâm sıfatının açıklanmasında Mâtürîdî'ye yaklaşması dikkat çekicidir. Özellikle sünnetullah'a aykırı olan kerametleri kabul etmemesinden dolayı âlimlerce eleştirilmiş ve muhtemelen bu yüzden eserleri ihmal edilmiştir.¹⁷

Eş'arî'den farklılaşmanın olduğu konulardan biri de İlahi Kelâm'ın işitilmesi meselesidir. İmam Eş'arî Hz. Musa'nın Allah'ın kelamını ses ve kıraat olmaksızın işittiğini düşünür. İbn Fûrek'in bu naklini Nesefî (ö. 507/1115) de kullanmakta ve İbn Fûrek'in de aynı kanaatte olduğunu belirtmektedir.¹⁸ Eş'arî geleneğin önemli isimlerinden Ebû İshâk el-İsferâyînî ise İlahi kelâmın Hz. Musa'ya Allah'ın kelamına delalet eden bir ses ile işittiği

¹⁰ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., s. 320, Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*, Düşün Yay., İstanbul 2013, s. 287.

¹¹ Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasan eş-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yay., Ankara 2012, s. 356.

¹² İbn Fûrek, age., s. 174

¹³ Aydın, age., s. 356, İbn Fûrek, age., s. 176

¹⁴ Bkz. Erkan Yar, “Eşarî'nin Teolojik Görüşleri”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11:1 (2006), ss. 1-23.

¹⁵ İbn Fûrek'in *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim* adlı eserin yazma nüshasından nakleden; Yavuz, “İbn Fûrek”, *DİA*, s. 497; Ali Öge, “*İbn-i Furek ve Kelam İlmündeki Yeri*”, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2001, s. 74. Ayrıca bkz. Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim*, thk.: Ahmed Abdurrahim-Tevfik Ali, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1430/2009, s. 60.

¹⁶ İbn Fûrek, age.,

¹⁷ Salih Sabri Yavuz, “İsferâyînî”, *DİA*, 2000, cilt: 22, , ss. 515-516, 515.

¹⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 59; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, haz.: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993, c. I, s. 396.

yaklaşımı ile İmam Mâtürîdî'nin açıklama tarzına benzer bir yaklaşım sergilemekte ve böylece Eş'arî'den farklılaşmaktadır.¹⁹

Bağdâdi, Abdülkâhir b. Tâhir (ö. 429/1038)

Bağdâdî (ö. 429/ 1037-38), Eş'arî ekolü içinde kendine ait fikirleri açıkça tespit edilmesi mümkün olmasa da eserlerinin bu ekolün önemli kaynakları arasında önemli bir yer tutmaktadır. Eş'ariyye'nin sistemli bir mezhep haline gelmesinde önemli rol oynayan Bağdâdî, Eş'arî ekolünü ašap, tâbiîn ve müçtehit imamların itikadî mezheplerinin devamı olarak görmektedir.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den ilk dönem içerisinde farklılaşmanın görüldüğü isimlerden biri de Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir. Bağdâdî'nin farklılaştığı konular salt bir görüş ayrılığı olarak da değerlendirilmeyebilir. Özellikle telif tarzı ve varlık tarzlarını ele alışı dikkate alındığında Eş'arî'den metodolojik olarak da ayrıldığı söylenebilir. Makâlât ve Fırak edebiyatının ilk ve önemli teliflerinin sahibi olan Eş'arî ve Bağdâdî'nin telif tarzları incelendiğinde bu durum daha da açık hale gelmektedir. Eş'arî *Makâlâtı*'nı geç dönem müellifleri için vazgeçilmez bir ilke haline gelen “73 fırka” hadisine riayet ederek oluşturmamıştır. Kelam ilminin tartışma konularını ve mezheplerini dikkate alarak Makâlâtı'nı telif ederken;²⁰ Bağdâdî'nin ise *el-Fark* adlı eserinde fırkaları 73 sayısına ulaştırmak için yoğun çaba harcadığı görünmektedir.²¹

Bağdâdî'nin *el-Fark*'ta Eş'arî'den ayrıldığı en önemli konulardan biri, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/ 767) konumudur. Eş'arî'den önceki dönemlerde Ebû Hanîfe'nin hangi fırkaya ait olduğu hususunda farklı değerlendirmeler bulunduğu bilinmektedir.²² Bu farklılıklar Ebû Hanîfe'yi Mürcie içerisinde zikreden Eş'arî²³ ile takipçileri arasında da devam etmektedir. Ebu Hanîfe, Şehristânî'de (ö. 548/1153) müçtehitler tasnifi içerisinde Ehl-i Rey başlığında Ehl-i Hadis'ten ayrıştırılarak ele alınırken,²⁴ Bağdâdî ise sekize ayırdığı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın ikinci grubu içerisinde Ebû Hanîfe'yi zikreder.²⁵

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve el-Bağdâdî'nin ayrımları arasındaki farkın etkisini Mâtürîdî müelliflerin eserlerinde erken dönemden itibaren görmek de mümkündür. Bu ayrımın Mâtürîdî müelliflerin Bağdâdî'nin tasnifinden istifade etmelerinin önünü açtığı,²⁶ bazı müelliflerin ise

¹⁹ Nesefî, age., c. I, s. 398; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerandî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Daru's-Sadr, Beyrut 2010, s. 122; Salih Sabri Yavuz, “İsferâyîni”, *DİA*, yıl: 2000, c. 22, ss. 515.

²⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtı'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1950/1369, I-II.

²¹ Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyanu'l-fırkati'n-nâciye minhum*, thk.: Muhammed Osman, Mektebetü İbn Sina, 1988/1409, ss. 21-27.

²² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe'nin Cehmî ve Mürciî olduğunu Süfyan, Malik, Evzâî, Abdullah b. Mübarek'ten nakletmektedir. Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Kitabu's-sünne*, thk.: Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, Riyad 1994, s. 180-229. Mezheplerin ve alimlerin tasnifi hakkında ihtilafa değinen bazı çalışmalar için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara 2012, ss. 30-34, 41-53; Mehmet Emin Özafşar, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması: Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLI, ss. 246; Ataullah Şahyar, “Ehl-i Hadis Tarafından Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler”, *Journal Of Islamic Research*, issue: 1, Year: 6, June 2013, ss. 10, 11; Abdurrahman Haçkalı, “Ehl-i Hadis – Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikadî mi?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, Yıl: 2003, ss. 60-64.

²³ Eş'arî, *Makâlâtı'l-İslâmiyyîn*, c. I, ss. 202-203.

²⁴ Ebû'l-Feth Tâciüddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev.: Mutafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, s. 280/281.

²⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 273.

²⁶ Ömer en-Nesefî, *Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-'ulûm* adlı eserinde “hevâ ve bid'at ehli fırkaların isimlendirilmesini” Bağdâdî'nin *el-Farkı*'na atıfla tasnif etmektedir. Necmuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ahmed en-Nesefî, *Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-'ulûm*, Yayına Hazırlayan: Seyyid Ekber Muhammed Eminuf, Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye li'n-Neşri ve't-Tibâ'a, Taşkent 2015, s. 17/vr. 4a.

Eş'arî'nin iman ve İslam hakkındaki görüşlerini Mürcie ile ilişkilendirmesini de etkilemiş olduğu söylenebilir.²⁷

Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib (ö. 403 / 1013)

Bâkılânî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini ana hatlarıyla benimsemiş ve temellendirmiş olmakla birlikte bazı konularda ondan farklı düşündüğü de olmuştur; ayrıca Eş'ariyye'nin sistemli bir mezhep haline gelip yayılmasında önemli hizmetler ifa etmiştir. Eş'arî kelâmını bilgi problemi ve tabiat felsefesi açısından inşasında önemli rol oynayan Bâkılânî, Aristo mantığı ve felsefesine karşı çıkararak âlemin hudûsü ile Allah'ın varlığını ispat etmek için cevher, araz, atom (cevher-i ferd), boşluk (halâ) vb. tabiat felsefesine ilişkin konuları sistemleştirmiş, bunları ulûhiyyet anlayışının temeli haline getirmiştir. Tabiatçı görüşü çürütmek ve mûcizeyi ilmî bir temele dayandırmak için sebeple sonuç arasında zorunlu bir bağın bulunduğu (determinizm) görüşünü reddetmiş, ayrıca istidlâl kaidelerini geliştirerek konuyu alternatiflerine ayırma ve bunlardan sabit olanı tercih etme (sebr ve taksim) ilkesi, duyular ötesini duyulur âleme kıyaslama (kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid), delilin yanlışlığından delille ispatlanmak istenen düşüncenin yanlışlığına hükmetme (in'ikâsü'l-edille) gibi metotları da benimsemiş, böylece Eş'ariyye kelâmını bir doktrin haline getirmiştir.²⁸

Ehl-i hadisin itikadî görüşleriyle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin kullandığı kelâm metodunu birleştirerek Ehl-i sünnet kelâm ekolünün gelişmesinde önemli rol oynayan Bâkılânî, Eş'arî'nin yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in etkisiyle de haberî sıfatlarda selefeye uymuş, imanın tarifinde Cehm b. Safvân'a yaklaşmış, i'câzü'l-Kur'ân konusunda Rummânî ve diğer belâgat âlimlerinin görüşlerinden faydalanmıştır. Kulların fiillerinin yaratılmışlığı meselesinde çağdaşı olan İbn Fûrek ile paralel bir düşünceye sahip olmuş, arazların sonsuz olabileceği hususunda çoğunluktan ayrılarak Ebû Ali el-Cübbâî ile aynı kanaati paylaşmıştır. Bekâyı müstakil bir sıfat kabul etmek, ilâhî sıfatları ahval kavramı içinde mütalaa etmek, fiilin meydana gelişinde kulun müessir bir güce, dolayısıyla sorumluluğuna esas teşkil edebilecek kısmî bir irade hürriyetine sahip olduğunu savunmakla Eş'arî'den ayrılmıştır. Bâkılânî, Ehl-i sünnet kelâm sisteminde ulûhiyyet anlayışı ile tabiat felsefesi arasında ayrılmaz bir bağ kurarak Mu'tezile'den aldığı âlem görüşünü ulûhiyyetin temeli haline getirmiş, nübüvvetin ispatı için Ehl-i sünnet açısından mûcizeye oldukça yeni bir anlam kazandırarak onu felsefî bir temele dayandırmıştır. Duyu verilerinin sınırlı ve izâfî olduğunu savunmuş, Aristo mantık ve felsefesine karşı çıkararak bazı istidlâl metotları geliştirmiş, tenkit ettiği mezheplerin görüşlerini doğru ve objektif olarak nakletmiştir.²⁹

Bâkılânî'nin ekolü içerisinde farklılaştığı konulardan biri istitaattir. İstitaatin her insanda bulunduğu genelde mezhepler tarafından kabul edilmiştir. Eş'ari'ye göre de, insan iş yapan, başka bir ifadeyle fiil sahibi bir varlıktır. İnsanın fiilleri olduğuna göre bu fiile ilişkin onu gerçekleştirecek bir gücünün bulunması doğaldır. Çünkü fiilin var oluş şartı kudrettir.³⁰ Kudret olmadan herhangi bir fiilin (Eş'ari'ye göre bu fiiller yalnızca iktisabi olanlardır.) ortaya çıkması imkânsızdır. Mezhepler bu konuda hemfikirlidir. Onları birbirinden ayıran nokta ise istitaatin varlığı değil zamanlamasıdır.³¹ Fakat istitaat hususunda bizim ele alacağımız nokta mezhepler arasındaki farklar değil bizzat Eş'arî ve mezhep mensuplarından Bâkılânî arasındaki farktır. Bu

²⁷ Pezdevi iman ve İslam hakkında Ehl-i Sünnet'in görüşünü vermeden önce Eş'arî'nin görüşünü ayrıca ele almakta ve onun yaklaşımını Mürcie için söyledikleri ile ilişkilendirmektedir. Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk.: Hans Peter Lens, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2003, s. 149-150. Ebû Hanîfe'yi Mürcie içerisinde zikretme gerekçesinde de iman ve iman tanımlaması yer almaktadır. Pezdevî de yüze yakın eserini okuduğunu söylediği Eş'arî'yi, iman ve İslam hakkındaki yaklaşımları dolayısıyla Mürcie ile ilintilendirmektedir. Bkz. Eş'arî, *Makâlatu'l-İslâmiyyîn*, c. I, ss. 202-203.

²⁸ Şerafettin Gölcük, "Bâkılânî" *DİA*, 1991, cilt: 4, ss.531-535.

²⁹ Gölcük, "Bâkılânî", 533.

³⁰ İsmail b. Hasan el-Eş'ari, *Kitabü'l-Lum'a*, s. 95; Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveyni, *Kitabü'l-İrşad*, s. 172.; M. Sait Yazıcıoğlu, *İslam Kelamında Önemli Bir Mesele: İstitaat*, s. 50.

³¹ Yazıcıoğlu, *İslam Kelamında Önemli Bir Mesele: İstitaat*, s. 51.

fark, insan fiillerinin failinin kim olduğu meselesinde Eş'arîlerin ortak görüşlerine rağmen fiile etki eden kudretin Allah'ın mı yoksa insanın mı ya da her ikisinin mi olduğu konusundadır.

Genelde Ehl-i sünnet âlimleri özelde de Eş'arîler arasında insan fiillerinin yaratılmış olduğu noktasında bir ihtilaf yoktur. Elbette bir fiilin meydana gelmesi için o fiile kudret taalluk etmelidir. İşte tam da bu noktada Eş'arîler arasında bazı fikir ayrılıkları ortaya çıkmış ve bu ayrılık ilk olarak Bâkılânî ile başlamıştır.

Eş'arî'ye göre fiile tesir eden kudret Allah'ın kudretidir. İnsanın kudretinin fiilin oluşumunda bir etkisi yoktur. Aksi halde fiil iki kudretin tesiriyle meydana gelir ve bir fiilin iki faili olurdu. Hâlbuki Allah yegâne faildir, insan ise Allah'ın yarattığı fiili ancak kesbeder.³²

Eş'arî'den sonra takipçileri arasında insan kudretinin fiile olan etkisi tartışma konusu olmuştur. İnsan kudretinin fiilde etkinliği iki açıdan sorun yaratıyordu. Birincisi, eğer etkin ise Eş'arî'nin de bahsettiği üzere Allah'a ortak koşma anlamına geliyordu. Zira yegâne fail Allah'tır. Şayet etkinliği yoksa işlevsel olmayan bir kudret acz mesabesinde ve bu insanı kendi fiillerinde etkisiz eleman durumuna getirmektedir.³³ Böylece Eş'arî'nin yolundan gidenler arasında görüş farklılığı ortaya çıktı. Bir kısmı hâdis kudretin fiilde etkinliği olmadığını söylerken diğer kısmı da hâdis kudretin fiilde tesiri olduğunu savundu.

Bâkılânî insanda bulunan hâdis kudretin fiilde etkisinin olduğunu savunanların başında gelmektedir. Ona göre fiilin, insanda bulunan kudretin ve iradenin yaratıcısı Allah'tır. Zira insan yaptığı fiilin varlık açısından detaylarını bilmediği için onu yaratması mümkün değildir. Bununla beraber insanda bulunan hâdis kudret fiilin var oluşu anında etki etmektedir.³⁴ Bunun anlamı şudur; fiilin yaratılması ve yapılması farklı şeylerdir. Fiil yaratma yönünden Allah'a yapma yönünden insana aittir. İnsan ait olan kısma etki eden kudret insanda bulunan hâdis kudrettir. Yaratmada ise fiile taalluk eden Allah'ın kudretidir. Buna göre fiile tesir eden kudret sayısı biri fiili yaratma diğeri fiili yapma anında olmak üzere ikidir.

Bu nokta da şöyle bir itiraz gelebilir; madem fiile iki kudret etki ediyor bu kudret sahiplerinden birinin fiili terk etme imkânı vardır. Yani biz fiili yaparken Allah, Allah fiili yaratırken biz fiili terk edebiliriz. Böylece bir fiil aynı anda hem yapılmış hem terk edilmiş olur.

Bâkılânî bu itiraza şöyle cevap verir: İnsan fiile ancak varoluş anında kâdir olur. İnsanın fiili var oluş anında terk etmesi mümkün değildir. Allah'ın da bu anda fiili terk etmesi caiz değildir. Çünkü o fiilin aslını yoktan var endir. Burada kulun durumu fiili kesb etme şeklindedir. Eğer Allah fiili terk ederse o mevcut olmaz.³⁵

Teftâzânî de bu meselede Bâkılânî'yi takip etmiştir. O Nesefî şerhinde kesb ve halkı (yaratmayı) açıklarken şöyle demiştir: “ Kul kudretini ve iradesini bir fiil için sarf ettiğinde bu kesb, Allah Teâlâ da kulun bu sarfının akabinde o fiili icat ettiğinde bu halk olur.”³⁶ Öncelikle Taftazanî kula ait bir kudret ve iradenin varlığını açıkça kabul etmektedir. Ve bu kudreti iradesiyle dilediği gibi sarf etme yeti ve yetkisine sahip olduğunu söylemektedir. Bu cümleye göre Allah'a ve kula ait kudretlerin arası kesin biçimde ayrılmıştır.

Bu tanımdan sonra Taftazanî açık biçimde makdurun iki kudretin dâhilinde ve tesirinde olduğunu söylemiştir.³⁷ Yani bir fiile aynı anda biri Allah'a diğeri insana ait olmak üzere iki kudretin etki ettiğini belirtmiştir. Bu söylem Eş'arî'nin görüşüne açık biçimde ters düşmektedir. Zira yukarıda beyan edildiği üzere bir fiile iki kudretin taalluku bir fiilin iki faili olduğu anlamına geliyordu. Fakat Taftazanî bu itirazı iki kudretin fiile farklı iki yönden tesir ettiğini

³² Eş'ari, *Luma'*, s. 69 vd.

³³ Abdü'l-Vehhâb b. Ahmed eş-Şa'ranî, *el-Yevâkıt ve'l-Cevâhir fi Beyani Akâidi'l-Ekâbir*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2012, c.1 s. 191.

³⁴ Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitabü't-Temhid*, s. 246.

³⁵ Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 246, 247.

³⁶ Sa'dü'd-Din Taftazani, *Şerhu'l-Akîdeti'n-Nesefiyye*, Dâru'l-Hüdâ, Cezayir ths. , s. 70.

³⁷ Taftazanî, *Şerhu'l-Akîdeti'n-Nesefiyye*, s. 70.

söyleyerek aşmaya çalışmıştır. Ona göre fiil icat yönünden Allah'ın kesb yönünden kulun makdurdur. Beşeri kudret ve ihtiyarla birlikte fiil Allah'ın yaratması ve icadı iledir.³⁸

Taftazanî şarihlerinden Ferhârî bu görüşün Eş'arî'nin söylemine tezat oluşturmadığı görüşündedir. Zira Taftazanî'nin bu görüşünü yorumlarken şöyle demiştir: “Bir makdurun iki kudret altında sadır olması muhaldir. Fakat fiilin icat yönünden Allah'ın kesb yönünden kulun makduru olmasında imkânsızlık yoktur. Çünkü kasibin kudreti müessir değildir. Yoksa makdurun müssir veya kasib iki kudret altında bulunması imkânsızdır.”³⁹

Ferhârî'nin, bu görüşüyle, Taftazanî'yi Eş'arî çizgiden çıkarmama gayretinde olduğu açıktır. Çünkü Taftazanî'nin cümlesi gayet açıktır. Kulun kudret ve irade sahibi olduğu ortadadır. Müessir olmayan bir kudreti zikretmenin bir manası yoktur.

Bir başka Taftazanî şarihi Ramazan Efendi de Ferhârî'nin aksi yönde görüş beyan etmiştir. Şöyle demiştir: “Kudretin bir makdura taalluku icat yoluyla olmak zorunda değildir.”⁴⁰ Burada şarihin taalluktan kastı tesirdir yani kime ait olduğu önemli olmamakla birlikte kudretin fiile taalluku ona tesir etmesi anlamına gelir. Ferhârî'nin iddia ettiğinin aksine kulun kudreti etkisiz değildir. Ramazan Efendi bu sözünün devamında açıklama mahiyetinde şöyle demiştir: “Zira Allah'ın kudreti âleme ezelde önce icat olmadan taalluk etmiş daha sonra başka bir taalluk çeşidi olarak icatla taalluk etmiştir.”⁴¹ Şarihin bu sözlerinden anlaşıldığı üzere etki yönleri farklı olmakla birlikte iki kudret bir makdura taalluk edebilir.

Ramazan Efendi bu yorumlarının sonunda şöyle bir sonuca varmıştır: “Halk (yaratma) fiilin aslının icadıdır, kesb ise fiilin sıfatını taat mi isyan mı olacağı şeklinde tahsil etmektir. Bu da Kadı'nın (Bâkîllânî) görüşüdür.”⁴² Bu cümle şu anlama gelmektedir; fiil hem Allah'ın hem de kulun makdurdur. Fakat etki alanları farklıdır. Birisi tanrı olmanın gereği olarak ortaya çıkarma, diğeri ise sorumluluğunun gereği olarak yön verme açısından makdura etki etmektedir.

Ehli Sünnet âlimleri, insanın fiilinin yaratıcısının olamayacağını “*Allah, her şeyin yaratıcısıdır.*”⁴³ ayeti kapsamında değerlendirerek, insanın bütün fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin, ‘insan fiillerini kendisi yaratır.’ İlkesini reddetmek amacıyla benimsenen bu düşünce, aslında kader tartışmalarını ‘yaratma’ konusuyla farklı boyuta taşınmıştır. Sonuçta kader tartışmalarında odak noktası olması gereken insan özgürlüğü ve sorumluluğu meselesinin tali meselelere heba edildiği söylenebilir.

Kültürel mirasımızın önemli bir parçasını oluşturan ve asırlardan bu yana Müslümanların zihinlerine egemen olan Eş'ari öğretinin insanın özgürlüğü ve sorumluluğu konusundaki yaklaşımı, temelde Mu'tezlî tezin bir ant-tezi konumundadır⁴⁴ ve bu konuda ileri sürülen deliller Mu'tezlî doktrine göre şekillenmiştir denebilir. Eş'arî kelamcılarının özgürlük ve sorumluluk konusundaki Mu'tezile karşıtlığı ve tepkisel duruşu, bu konuda insanı hiçbir şekilde bir değer olarak görmeyen cebir anlayışına yakın görüşler sergilemelerine yol açtığı söylenebilir.⁴⁵

Eş'ari, öğretileri için yapılan “cebr-i mutavassıt” yakıştırmasının boşuna olmadığını gösterircesine cebri düşünceye meyleden bir tutum içerisinde görüşlerini serdetmiştir. Problemi

³⁸ Taftazanî, *Şerhu'l-Akâdeti'n-Nesefiyye*, s. 71.

³⁹ Abdülaziz b. Ahmed b. El-Hamid Ferhârî, *en-Nibras Şerhu Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Mektebetü Yasin, İstanbul 2012, s. 380.

⁴⁰ Ramazan b. Muhammed, *Şerhu Ramazan Efendi ala' Şerhi's-Sa'di ala'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Mektebetü Seyda, Diyarbakır 2012, s. 302.

⁴¹ Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, s. 302.

⁴² Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, s. 303.

⁴³ Zümer, 39/62.

⁴⁴ Eş'ari, sadece kader meselesinde değil, Mu'tezile tarafından ortaya konan bütün görüşlerde neredeyse taban tabana zıt bir tutum takındı. Bkz. Majid Fakhry, “Ahlâkî Gönüllülük İlk Cebirler ve Eş'arîler”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 9, s. 317.

⁴⁵ Mahmut Ay, “Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, *İslâmî Araştırmalar*, 2004, cilt: XVII, sayı: 2, s. 107.

izah için kullandığı kesb teorisi insanın fiillerinde sorumlu olduğunu belirtmekle birlikte fiillerindeki etkinliğini neredeyse yok saymıştır.⁴⁶ İnsan sorumluluğu ve özgürlüğü konusundaki bu açmaz, mutekaddimun döneminden itibaren bu ekoldeki âlimler tarafından Eş'arî'den farklı görüşler ileri sürerek yeni açılım yapma gayreti ile aşılmaya çalışılmıştır.

Sonuç

İtikadî esasların ortaya konulması ve yorumlanması, ayrıca takip edilecek metod açısından kurucusu Eş'arî'den çok müntesiplerine ait bir mezhep olarak değerlendirilebilecek olan ve kurucusu adına geliştirilip sistemleştirilen Eş'ariyye'nin en belirgin özelliği, V. (XI.) yüzyıldan günümüze kadar Ehl-i sünneti en geniş çerçevede temsil eden bir kelim mektebi olmasıdır.

İslam düşüncesi açısından Eş'arî'nin önemi, onun, akılcı yöntem kullanan Mu'tezile'den ayrılması ile birlikte, Kur'an'ın literal anlamlarını kabul eden ve önceleyen yorumlan kabul eden Hadis Taraftarlarının düşüncesini kabul etmesi ve bu düşüncenin rasyonel temellerini kurmasıdır. Dolayısıyla Eş'arî'nin zihinsel dönüşümü, onun yeni bir yöntem bilim kullanarak yorum geliştirme üzerine kurulmamış, kendisinden önce ortaya çıkan hadis taraftarlarının inançlarını akılcı bir yöntemle temellendirme ve kanıtlama üzerine kurulmuştur. Eş'arî'nin bu çabası sonucu, Ehl-i Sünnet içerisindeki akıl karşıtlığı törpülediği gibi, bu ekolün savunduğu dinsel görüşlerin rasyonel temelleri de ortaya çıkmıştır.⁴⁷

Yaklaşık on asır boyunca İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmakla birlikte Eş'arîler'in zat-sıfat ilişkilerini ve bunların mahiyetini akıl ilkeleriyle çözmeye çalışmaları, hüsün-kubuh örneğinde olduğu gibi bazen akıllı mahkûm etmeleri, insanların ihtiyari fiillerinde nerede ise icbar altında bulduklarını savunarak sorumluluk ilkesini akli temelden yoksun bırakmaları, kitaplarında halkın inançlarını canlı tutmakta bir fonksiyonu olmayan felsefi konulara fazlaca yer vermeleri, kurtuluşa erecek mezhebi (fırka-ı naciye) yalnız kendilerinin temsil ettiğini ileri sürmeleri örneğinde olduğu gibi mezhep taassubuna kapılmaları, tenkitçi zihniyetten uzaklaşıp taklitçiliği benimsemeleri, ilahi kudret ve iradenin kâinat üzerindeki etkisini, ayrıca mucizelerin imkânını ve ilahi iradenin her şeye hâkim olduğunu kanıtlama uğruna illiyet ilkesini inkâr ederek etki-tepki münasebetine bağlı tabiat kanunlarını araştıran pozitif ilimlerin İslam dünyasında gelişmesine zarar vermeleri, Eş'ariyye adına kaydedilmesi ve mezhebin ıslahı açısından gözden geçirilmesi gereken hususlardır ().⁴⁸

Eş'ariyyenin ortaya koyduğu din yorumunu ve bu yorumu yaparken oluşturduğu bilgi sistemini, nas karşısında akla uygun gördüğü konumu, yeniden değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.⁴⁹

Bazı kelim konularsa imamları Eş'arî'den farklı bir düşünce öne süren Eş'arî kelamcıları tutucu Eş'arîler tarafından küfür ile suçlanmıştır. Bu durum bizi bir ekol olarak Eş'arîlik sisteminin ne kadar sıkı bir iç disipline sahip olduğunu gösterir. Düşünce özgürlüğünü baskılayan bu durum Eş'arîliğin farklılaşması ve çeşitlenmesi önünde bir engel oluşturmuştur. Gerçekten de Cüveynî, Âmidî, Bâkılânî gibi güçlü Eş'arî kelamcılar, mezheplerinin aksayan yanlarını fark etmiş ve bir çıkış yolu bulma çabası içine girmişlerdir. Bu sistem için arayışlar, mezhebe bir çeşitlilik katacak girişimlerdi. Ancak bu girişimlerin somut sonuçlarını elde edecek kadar ilerleme katedilmediği görülmektedir.⁵⁰

⁴⁶ Hafzullah Genç, "Eş'ari Düşüncesinde İnsan Fiilleri", *İslami Araştırmalar*, 2016, cilt: XXVII, sayı: 3, s. 427-441.

⁴⁷ Erkan Yar, "Eş'arî'nin Teolojik Görüşleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11:1 (2006), ss.1-23.

⁴⁸ Yavuz, "Eş'ariyye, s. 455.

⁴⁹ İbrahim Coşkun, "İmam Şâfiî'nin Eş'ariyye Ekolüne Etkisi", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kışkacında İmam Şâfiî*, Ed. Mahfuz Söylemez, Araştırma Yay., Ankara, 2014, ss. 287-318, 317.

⁵⁰ Mehmet Ekvuran, "Eş'arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine -Deizm Bağlamında Bir Tartışma", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (21-23 Eylül 2014), Ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Ayğan, Beyan Yay., İstanbul, s. 41.

-Eşarilik bizzat Eş'ari'nin sistematik yapıya kavuşturduğu bir ekol değildir.
-Erken dönemden itibaren Eş'ari'den farklılaşan yaklaşımlar var olagelmıştır.
-Eş'ari'den ayrılan ulema açısından bu farklılaşmalar bir sorun olarak addedilmemektedir. Bu durum ulemanın Eş'arî'ye nispet edilen ekole kendilerini ait hissetmelerini engellemektedir.

- Eş'arî'den bazı farklı yaklaşımlara sahip âlimlere dikkat edildiğinde Eş'arî'nin öğrencisi el-Bahili'nin öğrencileri ve onların öğrencilerinin öğrencileri olduğu görülmektedir. Bu âlimlerin Eş'ariliğin ikinci ve üçüncü tabakasını temsil ettiği rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla Eş'arilik zaman içerisinde sistemleşen ve kurumsallaşan bir yapıyı temsil etmektedir.

-Farklılaşmalar bildiride incelediğimiz ulemanın görüşlerinde taassuptan uzak olarak hareket ettikleri izlenimini vermektedir.

-Bu farklılaşmalar “mezhebi aidiyetin temel ölçüsünün ne olduğu” sorusunu tartışmaya açabilir.

-Bazı farklılaşmaların ortaya çıkma nedeninin Eş'ari'nin o meseleye getirdiği çözümün yetersiz kalması olduğu söylenebilir.

-Bildirinin ileriye dönük sonuçlarından biri de yapılacak akademik çalışmalarda mezhebi kimliklerin anlaşılmasında genelleştirme yapılmaksızın âlimlerin bireysel olarak araştırılmasını sağlamak olacaktır.

-Özellikle Ebu Hanife'nin konumunun Eş'arî, Bağdadi ve Şehristani gibi âlimlerin nazarında farklılıklar taşıdığı kaydedilmelidir. Ebu Hanife'nin, mezheplerle ilgili hâkim algı tarafından özellikle “bidat” fırkalarından sayılan “mürchie” içinde zikredilmesi, Eş'arî geleneğin Eş'arî'den sonra kabullenemediği mühim bir mesele olarak ortaya koyulmalıdır. Bununla birlikte bu farklılık salt mezhep içi bir ayrışmadan daha ileri anlamlar taşımaktadır.

Ebu Hanife'nin Eş'arî'nin *Makâlâtı* 'ndaki konumu, sonuçları salt Eş'arî gelenek içerisinde araştıramayacak kadar kıymeti haiz bir meseledir. Bu sebeptendir ki kendisini Ebu Hanife'ye dayandıran Nazari-Sünni Kelam ekolü olarak Mâtüridî geleneğin tepkisi de bildirimizde dikkat çekmeye çalıştığımız bir husus olmuştur. İmam Pezdevî ve Ömer en-Nesefî üzerinde araştırıp işaret etmekle yetindiğimiz bu durum, başta bizim olmak üzere akademi camiasının ilgili konuda derinleşmesini beklemektedir.

Bu hususun “Matüridî Gelenekte Kabul ve Red Açısından Eş'arî'nin Konumu”, “Eş'arî'ye Yönelik Tepkinin Muhtemel Sebepleri”, “İlk Dönem Matüridî Kelamcılarının Ehl-i Sünnet Algısında Eş'arî ve Eş'arilik”, vb. başlıkları tarafından sorunsallaştırılarak derinlemesine incelenebileceğini belirtebiliriz. Bu şekilde Ehl-i Sünnet çatısı içerisinde zikredilen iki geleneğin birbirlerini konumlandıkları yer, Taşköprizade'de olduğu gibi geç dönemde görülen “Ehl-i Sünnet'in İki Reisi” algısının arka planı, oluşum ve gelişim seyri gibi öngörülebilir sonuçların ya da öngörülemeyen muhtemel sonuçların ortaya çıkacağı aşikârdır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *Kitabu's-sünne*, thk.: Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, Riyad 1994.

Ay, Mahmut, “Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, *İslâmî Araştırmalar*, 2004, cilt: XVII, sayı: 2.

Aydın, Hüseyin, *Ebu'l-Hasan eş-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yay., Ankara 2012.

el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-firak ve beyanu'l-firkati'n-nâciye minhum*, thk.: Muhammed Osman, Mektebetü İbn Sina, 1988/1409.

Coşkun, İbrahim, “İmam Şâfiî’nin Eş’arîyye Ekolüne Etkisi”, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, Ed. Mahfuz Söylemez, Araştırma Yay., Ankara, 2014.

el-Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlatu’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*, thk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, Kahire 1950/1369.

Evkuran, Mehmet, “Eş’arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine -Deizm Bağlamında Bir Tartışma”, *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (21-23 Eylül 2014), Ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Ayğan, Beyan Yay., İstanbul.

Fakhry, Majid, “Ahlâkî Gönüllülük İlk Cebriîler ve Eş’arîler”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 9.

Ferhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. el-Hamid, *en-Nibras Şerhu Şerhi’l-Akâidi’n-Neseîyye*, Mektebetü Yasin, İstanbul 2012.

el-Gazzâlî, Ebû Hamîd, *Faysalu’t-tefrika beyne’l-İslam ve’z-zenâdika*. thk.: Mahmûd Beycû, 1413/1993.

Genç, Hafzullah, “Eş’ari Düşüncesinde İnsan Fiilleri”, *İslami Araştırmalar*, 2016, cilt: XXVII, sayı: 3.

Gölcük, Şerafettin, “Bâkılânî” *DİA*, 1991, cilt: 4.

Haçkalı, Abdurrahman, “Ehl-i Hadis – Ehl-i Re’y Ayrışması Fıkhî mi, İtikâdî mi?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, Yıl: 2003.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları.

Keskin, Mehmet, *İmam Eş’arî ve Eş’arîlik*, Düşün Yay., İstanbul 2013.

İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredü Makâlâti’s-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*. thk.: Daniel Gimaret, Beyrut 1987.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerandî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, thk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Daru’s-Sadr, Beyrut 2010.

en-Neseî, Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed *Tabsiratü’l-edille fi usûli’d-dîn*, haz.: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993.

en-Neseî, Necmuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ahmed, *Matla’u’n-nucûm ve mecme’u’l-’ulûm*, Yayına Hazırlayan: Seyyid Ekber Muhammed Eminuf, Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye li’n-Neşri ve’t-Tibâ’a, Taşkent 2015.

en-Nîsâbûrî, Ebu Reşid el-Mu’tezili Said b. Muhammed b. Said, *el-Mesâil beyne’l-basriyyîn ve’l-bağdâdiyyîn*, thk.: M. Ziyade ve R. es-Seyyid, Ma’hedü’l-inmâi’l-’arabî, Beyrut 1979.

Onat, Hasan, “Mezhep Kavramı Ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri”, <http://www.hasanonat.net/index.php/98-mezhep-kavram-ve-mezheplerin-dogus-sebepleri>, 23.04.2018.

Öge, Ali, “İbn-i Furek ve Kelam İlmindeki Yeri”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2001.

Özafşar, Mehmet Emin, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması: Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLI.

el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, thk.: Hans Peter Lens, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2003.

Ramazan b. Muhammed, *Şerhu Ramazan Efendi ala' Şerhi's-Sa'di ala'l-Akâidi'n-Neseîyye*, Mektebetü Seyda, Diyarbakır 2012.

es-Sâbûnî, Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk: Muhammed Aruçi, Dar-u İbn Hazm, İstanbul, 2014/1435.

Şahyar, Ataullah, “Ehl-i Hadis Tarafından Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler”, *Journal Of Islamic Research*, issue: 1, Year: 6, June 2013.

eş-Şa'ranî, Abdü'l-Vehhâb b. Ahmed, *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir fi Beyani Akâidi'l-Ekâbir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.

Taftazani, Sa'dü'd-Din, *Şerhu'l-Akîdeti'n-Neseîyye*, Dâru'l-Hüdâ, Cezayir ts.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara 2012.

Üzüm, İlyas, “Mezhep”, *DİA*, İstanbul 2004, cilt: 29.

Yar, Erkan, “Eşari'nin Teolojik Görüşleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11:1 (2006).

Yavuz, Salih Sabri, “İsferâyîni”, *DİA*, 2000, cilt: 22.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Fûrek”, *DİA*, 1999, cilt: 19.

İBN ARABÎ'NİN EŞ'ARİLİĞE YÖNELTTİĞİ BAZI ELEŞTİRİLER

*Dr. Öğr. Ü. Mehmet TABAKOĞLU**

ÖZET

Sünnî tasavvufun oluşumunda Eş'arî kelamının sufiler tarafından tartışılmadan kabul edildiği söylenebilir. İbn Arabî ise madumun şeyliği gibi bazı konularda Mutezile gibi düşünmüş; mümkünlerin bütün fiillerini Allah'a ait saymak ve arazların durumu gibi bazı konularda ise Eş'arîliğe bağlı kalmış; fakat yeri geldikçe katılmadığı görüşleri de ifade etmiş ve eleştiri yapmaktan geri durmamıştır. İbn Arabî'nin Eş'arîlikle ilgili yaptığı bazı eleştiriler tasavvuf ve kelam açısından önemlidir. Örneğin İbn Arabî Eş'arî kelamcılarının, Hakk'ı bir yaratılmışa teşbihten tenzih edip başka bir yaratılmışa teşbihe intikal ettiklerini söyler. Yine ona göre gaibî şahide kıyaslanmanın ve tümevarımın bir neticesi olarak Allah'ın sıfatlarını zat üzerine zait olarak düşünerek hüküm vermek bilgisizliktir. Allah ile âlem arasında bir aralık bulunduğunu vehmedip o aralıkta mümkünün var olmasının öne alındığı veya geciktirildiğini farz etmek, geçersiz bir kuruntudur. Sonuçta İbn Arabî kendi sistemiyle uyumlu fikirleri almış, sistemine uyum sağlamayan prensiplere karşı kelamcı bir tavırla eleştiriler getirerek kelam tartışmalarına ortak olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, Eş'arîlik, Tenzih-Teşbih, Zat, Sıfat, Mümkün.

SOME CRITİQUES DIRECTED BY IBN 'ARABÎ TO ASHARİSM

ABSTRACT

It can be said that in the formation of Sunni sufism, Eshari theology was accepted by sufis without any discussion. But Ibn Arabi, thought like Mutazile in some matters such as that the nothing (madum) is a something (şey), in others continued to be connected to Esharism, as like respecting all deeds belonged to Allah and the state of attributes (araz). Although, he sometimes had objections and criticized Esharism. İbn Arabî's criticism of Eshari theology is important in terms of sufism and kalam. For instance, İbn Arabî claimed that kalam scholars exalted the God from similing to a creature, but they also made a comparison of God to another creature. Again, according to him, it is ignorance to judge the attributes of God as a plus on personality of him, as a consequence of comparison of witnesses and induction. To assume that there is a gap between Allah and the world and to assume that it is possible or delayed to exist in that interval is an invalid fallacy. Finally, Ibn 'Arabi received ideas consistent with his own system and became a part of the controversies of kalam scholars by bringing rhetorical criticisms against the principles that did not conform to the system.

Keywords: İbn 'Arabi, Esharism, Glory-Rosary, Person, Attribute, Possible.

Giriş

İbn Arabî İslam düşünce tarihinin en önemli simalarından biridir. Kendisinden önceki felsefî ve kelâmî birikimin problemleriyle ilgilenmiş, bu problemlere üretilen kimi çözümleri olduğu gibi kabul etmiş, kimi problemlere ise kendisi çözüm üretmeye çalışmıştır. Belirli bir ekolün savunuculuğunu yapmadığı için bazen kelamcılara karşı olduğu izlenimini uyandıran ifadelerine rastlanmakla¹ birlikte İbn Arabî'ye göre inkârcılar karşısında kelamcının getireceği

* *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mehmettabakoglu@ibu.edu.tr*

¹ "Kelamcılar, cevher ve arazdan bahsederler, hepsi o kadar... İnsanların çoğunun ise bu ilme ihtiyacı yoktur. Kelamcılardan bir şehirde bir tane bulunması kâfidir... Kelamcılar halkı halleri üzere bıraksınlar, onları tekfir etmesinler..." Bkz. İbn Arabî, *Fütûhat*, Tahk. Osman Yahya, Mektebetü'l-Arabîyye, Kahire 1985/1405, I, s. 156; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul 2011, s. 151.

delil, Hz. Peygamber'in mucizesine benzer ve bu delille Müslüman olan kimse kılıç zoruyla Müslüman olandan daha doğrudur.²

Ona göre kelamcılar kelimeleri ilmini, Allah'ın bilgisini zihinlerine yerleştirmek ve hasımlarını susturmak için ortaya koymuşlardır. Söz konusu hasımlar, Tanrı'yı, bütün niteliklerini veya bir niteliğini, peygamberliği veya bilhassa Hz. Muhammed'in peygamberliğini, âlemin sonradanlığını (hudûs), ölümden sonra tekrar bedenlere iadeyi, haşır ve neşri ve ahiretle ilgili meseleleri inkâr edenlerdir. İşte kelâmîcılar, sıradan insanların inançlarına kuşku sokmasınlar diye belirli bir yöntemle inkârcılara karşı kanıtlar ortaya koymak istemiştir. Bu bağlamda mücadele alanında bir bidatçı çıkar çıkmaz, bir Eş'arî veya başka bir akılcı onun karşısına dikilmiş, inkârcılardan bir kişiyi bile olsa kesin kanıtla inanca döndürmek ve Muhammed ümmetine katma hırsı ve arzusuyla kılıca başvurmamıştır. Çünkü iddiasının doğruluğunu gösteren susturucu kanıt getiren kimse -ki o Hz. Peygamber'di- artık yoktu. Bu nedenle bilgili insan için kesin kanıt, peygamberin mucizesinin yerini almıştı. Kanıtla Müslümanlığa dönen kişi, kılıç nedeniyle Müslüman olandan daha doğru Müslüman'dır. Çünkü korku, insanı ikiyüzlülüğe sevk etmiş olabilir. Hâlbuki kanıt sayesinde Müslüman olan böyle değildir. Bu nedenle kelâm cevher ve araz ilmini geliştirmiştir ki, başka bir gayeleri de yoktu. Bir şehirde bir kelâmîcî kâfi!³

Son cümlesi ile Gazzâlî'yi takip etmiş olan İbn Arabî'nin ifadelerinde kelam ve kelamcıya verilen önem son derece açık ve nettir. Bu yaklaşımında kendisinin de belli ölçülerde kelamcı gibi⁴ meseleleri ele alması etkili olmuş olabilir.

İbn Arabî'nin kelamla ilgili konulara yaklaşımına geçmeden önce onun sisteminin en çok öne çıkan yönlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

İbn Arabî'nin düşüncesi her şeyin ilahi kaynağa dayandığı fikrinden hareket eder. Eşyada görülen farklılık ve çokluk ilahi isimlerdeki karşıtlıktan ibarettir. Bunu anlatan kavram ayan-ı sâbitedir. Ayan-ı sabite bir yandan eşyanın hakikatleri iken bir yandan da ilahi isimlerdir.⁵ İbn Arabî'ye göre bilinmesi gereken en önemli konu Tanrı'yla tek tek varlıkların ilişkisidir ki gerçekte vahdet-i vücûd budur. Çünkü vahdet-i vücûd tikellerin Tanrı'yla ilişkisi sorunundan hareketle Tanrı'nın her şeyle birlikte olması, ardından da şeylerin ortadan kalkarak gerçek varlığın Hak olarak kalmasından ibarettir. Bu anlayış aynı zamanda Tanrı'nın her bir bireyle doğrudan ilişkisidir ki Tanrı'nın her yerde olması bu demektir.⁶ Burada hedef, birlikle çelişmeden çokluğu açıklamaktır.⁷ Vahdet-i vücûd ayan-ı sâbitenin yaratılmamışlığı fikri ve varlık olmak bakımından varlık Hak'tır şeklindeki iki önerme birlikte dikkate alınarak açıklanabilir. "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır." önermesi varlığın kaynağını gösterirken "ayan-ı sabite" ise varlığın çokluğuna kaynak bularak Bir'den çokluğun nasıl çıktığını açıklamayı hedefler.⁸ Diğer bir ifadeyle her şeyin varlığını O'ndan alması bakımından yani varlık bakımından birlik, kendilerini diğer varlıklardan ayıran mahiyet (öz/zat) bakımından ayrılık bilinmelidir.⁹ Kısaca vahdet-i vücûd anlayışı, varlık, zaman veya mekân gibi zihin tarafından bölünen ve parçalara ayrılan şeyleri Hakk'a bağlamayı amaçlar.¹⁰

² İbn Arabî, *Fütûhat*, Tahk., I, s. 157.

³ İbn Arabî, *Fütûhât*, (Tahk.) I, s. 157; İbn Arabî, *Fütûhât*, Terc. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2007, I, s. 84-85.

⁴ Afifi'ye göre İbn Arabî'nin bütün sistemi cedel metodunu kullanan delillerle doludur. Kelamcılarının metot ve deyimlerini kendi tasavvuf anlayışı içerisinde kullanmaktadır. Bkz. Afifi, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975, s. 169.

⁵ Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı Yay., İstanbul 2012, s. 194.

⁶ Demirli, *age*, s. 213.

⁷ Demirli, *age*, s. 215.

⁸ Demirli, *age*, s. 254.

⁹ Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, Beyan, İstanbul 1997, s. 85.

¹⁰ Demirli, *age*, s. 34.

Görüldüğü üzere İbn Arabî'nin bu en temel hareket noktaları aynı zamanda kelim ve felsefenin meseleleridir. Felsefenin etkilerini bir kenara bırakarak farklı kelim ekollerinin görüşlerinin İbn Arabî'nin sitemine nasıl yansıdığı bilindiğinde, İbn Arabî'nin Eş'arîliğe yaptığı tenkitler daha bariz bir şekilde ortaya çıkabilir. Aslına bakılırsa kabaca bir değerlendirmeye İbn Arabî'nin Eş'arîliğe yakın olduğu noktalar, eleştirilerinden daha fazla görünmektedir denebilir. Dolayısıyla sun'î bir İbn Arabî-Eş'arî karşıtlığı amaçlanmadan meseleleri ele almak daha gerçekçi olabilir.

İbn Arabî'nin sisteminde bazı kelim konularının yeri şu şekilde özetlenebilir: “İbn Arabî'nin isim ve sıfat görüşü terminolojik farklılık dışında büyük ölçüde kelamcılarının görüşlerinden seçme ve sentez yoluyla elde edilmiştir. Örneğin “ümmehâtü'l-esmâ” dediği diğer bütün isimleri temsil eden ana isimler özellikle Eş'arîlerin yedi sübûtî sıfatıdır. Eş'arî'de ve İbn Arabî'de yaratmanın “kün” ile ilişkisi benzerdir.¹¹ Sıfatların zatın aynı olduğu fikrini ileri sürerken Mutezile'yi, bunları itibarî nisbetler kabul etmesi Mâtürîdîleri ve Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin ahval nazariyesini çağrıştırmaktadır.”¹² İrade konusunda İbn Arabî'ye göre bizim meşîetimizin şeyler üzerinde tesiri yoktur, ancak Allah'ın meşîetinin taalluku bizim meşîetimizin taallukuna bağlıdır. Burada o, Matürîdîlerin bir fiile iki kudretin taalluku görüşünü akla getirmektedir.¹³ Kelam sıfatını kadîm ve ezeli kabul eden İbn Arabî, Mutezile ve Eş'arîleri eleştirir. Matürîdîlerin nefsi ve lafzi ayırımına¹⁴ benzer bir taksime giderek kelâmın, işitilmesi ve işiten yönünden hâdis; işittiren yönünden kadîm olduğunu vurgular.

İbn Arabî'ye göre Tanrı kullarının yararını düşünür ve onlar için en iyi olanı yapar. Bu görüşüyle Mutezile'nin aslah alellah ilkesini kabul etmiş olur.¹⁵ Va'd-va'id konusunda Mutezile'ye katılmaz ve tevbesiz ölüp Allah'ın rahmetine nail olmak suretiyle inayete uğrayanlar için ceza ve azap olmayacağını ifade ederek Eş'arîlere yaklaşır.¹⁶ Yine o, ibadetlerdeki ana sebebin Şâriin otoritesine uymak olduğunu söyleyerek Eş'arîlere hak verir.¹⁷ Allah'ın fiillerinde bir hikmet aramanın gereksizliği konusunda da yine Eş'arîlerle aynı görüşü paylaşır.¹⁸

İbn Arabî, hüsün-kubuh, özgürlük ve ruyetullah konularında Mutezile'nin ve Eş'arîlerin görüşlerinin haklı oldukları yönleri belirterek uzlaştırmacı bir tavır sergiler.¹⁹ Örneğin kulların fiilleriyle ilgili olarak Mutezile'nin ve Eş'arîlerin naslara ve akla uygun görüşler ileri sürdüğünü, Mutezile'nin kanıtlarının görünüşte daha güçlü olmakla birlikte Eş'arîlerin kesb görüşünün Allah ehli keşif sahiplerine göre daha kuvvetli olduğunu belirten bir sonuca ulaşır.²⁰

¹¹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma'*, Terc. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, İz Yay., İstanbul 2016, s. 53, 101; İbn Arabî, *Fütûhât*, XI, s. 64.

¹² Çağfer Karadaş, *age*, s. 174; Demirli, *age*, s. 76.

¹³ Karadaş, *age*, s. 112; 133. Eş'arî, *age*, ss. 65-75.

¹⁴ Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, Terc. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., 86-87, t.s.; Karadaş, *age*, s. 114-115.

¹⁵ Demirli, *age*, s. 291. Çağfer Karadaş İbn Arabî'nin irade sıfatının şümûlu konusunda Eş'arîlere yakın olduğunu söylemektedir. Yine İbn Arabî küfür, iman, taat ve isyan Allah'ın meşîeti, hikmeti ve iradesindedir, diyerek Mutezile'nin aslah prensibini isim vermeksizin reddetmekte ve Eş'arîlerin fâil-i muhtar görüşünü kabul etmektedir. Karadaş, *age*, s. 112.

¹⁶ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul 1981, s. 102.

¹⁷ Demirli, *age*, s. 291.

¹⁸ Karadaş, *age*, s. 124.

¹⁹ Demirli, *age*, s. 287-288; Mustafa Akman, *İbn Arabî Kelâmî Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, Ekin Yay., İstanbul 2017, s. 517.

²⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, Terc. Ekrem Demirli, İstanbul 2013, X, s. 167. Halk ve kesb için bkz. Taftazânî, *Kelâm İlmi (Şerhu'l-Akâid)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1980, s. 198.

Yine ona göre mümkünden bir fiil meydana gelmesi geçerli olsaydı, onun kadir olması da mümkün olabilirdi. Hâlbuki mümkünün fiili yoktur, dolayısıyla kudreti de yoktur. O halde mümkünün kudreti olduğunu söylemek, sağlam kanıtı olmayan bir iddiadır.²¹

İbn Arabî teceddüd-i emsal ya da halk-ı cedîd dediği yaratma konusunda Eş‘arîlerin araz görüşünü²² benimsemektedir: Ona göre varlıkta tekrar yoktur. Tekrar sayılan şey, duyunun algılayamadığı ‘benzerlerin varlığıdır’. Bu benzerler arasındaki parçalanma algılanamaz. Başka bir ifadeyle yok olanlar ile yenilenenler arasındaki fark anlaşılabilir. Bu da kelamcılarının ‘Araz iki anda baki kalmaz.’ şeklinde dile getirilen düşünceleridir.²³

Arazlarla ilgili olarak şunları da söylemektedir: Âlemi Allah’ın korumasından ayırdığında, âlemin varlığı olamaz ve yok olur. Allah’ın koruması âleme yayıldığı sürece, âlem mevcuttur. Öyleyse Allah’ın zuhur ve tecellisiyle âlem varlığını sürdürür. Dostlarımız bu görüştedir ve bu, peygamberlik yoludur. Kelamcılardan Eş‘arîler de bu görüştedir. Onlar, arazların kendileri bakımından yokluğunu kabul eder. Âlemin her nefeste bekasında Allah’a muhtaç olması bu sayede geçerli olur. Allah ise, sürekli yaratıcıdır.²⁴ İbn Arabî kesb konusunda belirttiği gibi arazlarla ilgili bu görüşün muhakkik keşif ehli ile Eş‘arîlere ait olduğunu özellikle belirtmektedir.²⁵

Madumun şeyliği meselesinde ise Allah ehli muhakkiklerin Mutezile ile aynı görüşü benimsediğini ifade etmiştir. İbn Arabî’ye göre madumun sabit bir hakikati vardır. Varlığı imkansız olanın ise sabit hakikati yoktur.²⁶

Görüldüğü üzere İbn Arabî kendi düşüncesiyle uyumlu gördüğü kalamî görüşleri sistemine yerleştirirken yer yer mezhep isimlerini zikrederek referansta bulunmaktadır. Bu durum mezhep kaygısı taşımayan İbn Arabî’nin farklı görüşleri seçip uzlaştırmaya çalışan bir düşünür olduğu şeklinde yorumlanabilir. Aynı zamanda katılmadığı görüşleri tenkit etmekten geri durmaması onun bilinçli bir seçim ve eleme yöntemi izlediğini de göstermektedir. Her halükarda kendi sistemini oluştururken İslamî düşünce geleneği içerisinde kalmaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Seçerek benimsediği bu görüşlerin muhakkik keşif ehlinin de benimsediği görüşler olduğunu özellikle belirtmesi, bazı kalamî konularla tasavvufun İbn Arabî’deki uzlaşımı ya da akli meseleleri keşifle onaylama ameliyesi olarak değerlendirilebilir. Bütün bunlarla birlikte İbn Arabî’den sonraki sünî mutasavvıfların çoğunun Eş‘arî ve Matürîdî olduğunu hatırdan çıkarmamak gereklidir. Çünkü İbn Arabî gibi mezhep ayırımı gözetmeyen²⁷ sufi sayısı, gözetenlere göre çok azdır denebilir.

Şimdi İbn Arabî’nin özellikle Eş‘arîleri zikrederek yaptığı ve kendi sisteminden farklılık göstermesi açısından dile getirdiği eleştirilere temas edilecektir.

²¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Tahk. I, 192, Terc. I, 108. “Alemdede hiçbir şey müstakil bir fiile sahip değildir ve hiçbir şey gerçek sebep değildir. Bu düşünce alem için tek ilke kabulünün tikellere uyarlanmasının bir sonucudur.” Demirli, *age*, s. 34.

²² Fahreddin Râzî, *Kelâm’a Giriş (el-Muhassal)*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1978, s. 103.

²³ İbn Arabî, *Fütûhât*, Tahk. Osman Yahya, Mektebetü’l-Arabîyye, Kahire 1992/1412, XIV, s. 204-205. Bu konu İbn Arabî’nin Eş‘arîlere yakın olduğu konuların başında gelmektedir. Çünkü o, kelamın alem teorisinin serbest bir yorumuyla vahdet-i vücûda ulaşmakta ve vahdet-i vücûdun en önemli yönlerini ortaya koymaktadır. Demirli, *age*, s. 75.

²⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, Tahk. III, s. 194-195, Terc. II, s. 90.

²⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, Terc. X, s. 190.

²⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, Terc. XVI, s. 248-249.

²⁷ Mezhep ayırımı gözetmemekle birlikte İbn Arabî’de sünîlik baskındır. Bu meyanda özellikle On İki İmam Şiiliğini şiddetle eleştirir. Bkz. *Fütûhât*, Tahk. IV, s. 280.

I. Zaman ve Alemin Sonradan Meydana Gelişi:

İslam düşüncesinde zaman, alemin kıdemi problemi olarak ele alınmıştır.²⁸ İbn Arabî Tanrı-alem ilişkisini zaman problemi olarak değil, varlık görüşünün temelindeki vacib-mümkün ilişkisinden başlatmaktadır.

İbn Arabî'ye göre alemin Allah ile irtibatı mümkünün zorunlu ile yaratılmışın yaratan ile irtibatıdır. Âlemin ezelde bir varlık mertebesi yoktur. Çünkü varlık, özü gereği zorunluya aittir. Zorunlu ise Allah'tır. Ona göre Allah ile âlem arasında bir aralık bulunduğunu vehmedip o aralıkta mümkünün var olmasının öne alındığı veya sonraya bırakıldığını farz etmek, dayanağı olmayan geçersiz bir kuruntudur. Bu nedenle o, âlemin sonradanlığını kanıtlama yönteminde Eş'arîlerin yönteminden farklı bir yöntem benimsemiştir.²⁹

“İbn Arabî'ye göre Allah ile alem arasında bir zaman süresi yoktur.” Çünkü Tanrı alemi niçin belirli bir zamanda yaratmıştır ve alemden önce Tanrı'nın bir fiili var mıydı? gibi sorular gündeme gelmektedir.³⁰ İmam Eş'arî'ye göre Allah'ın zâtına ait olmayan fiilî sıfatların yokluğu Allah için bir kusur değildir. Her fiilin bir mef'ûlü gerektirdiğini belirterek ezelde bir fiil işlendiği takdirde onun mefulünün de ezeli olması gerekeceğini savunur. Dolayısıyla Allah, ancak mahlukatı yarattıktan sonra hâlık, mahlukâta rızık verdikten sonra râzık sıfatıyla nitelendirilir.³¹

İbn Arabî'ye göre Eş'arîler: “Belirli bir zamanda var olan herhangi bir mümkünün o zamandan önce veya sonra var olması mümkündür.” şeklinde düşünmektedir. Zamanın kendisi zamanın hükmü altına giremediği için bu düşünce şekli delil olma vasfını yitirmektedir.³²

İbn Arabî'ye göre zaman, isim ve sıfatlarda olduğu gibi bir nispettir. Yani dışsal bir varlığı olmayıp kavramsal düzeyde sadece akılda bulunur. Allah Teâlâ zorunlu, zaman da mümkün olduğuna göre aralarında zamansal bir ilişki düşünülemez. Allah ile alem arasında zaman bakımından bir uzaklık veya belirlenim yoktur. Bu düşünce Allah zamandan ve mekandan münezzehtir anlayışının başka bir ifadesi olmaktadır. Şu durumda Allah ile alem arasında zaman ilişkisi yoksa Hak ve alemleri birbirinden ayıran nedir? İbn Arabî'ye göre Hak ve yaratıklar arasındaki uzaklık zamansal değil, mertebe uzaklığıdır. Alem nedenli, Hak Teâlâ da bu alemin nedeni ise nedenli nedenin mertebesinde olamaz; diğer bir ifadeyle yaratıklar Hakk'ın mertebesinde değildir. Şu halde İbn Arabî, Allah alem ilişkisinde zaman farkına değil Allah ile alem arasındaki rütbe ve konumun tamamen farklı olduğuna dikkat çekmektedir.³³

Yine İbn Arabî'ye göre alem zorunlu değildir. Eğer alem, kendinden zorunlu olsaydı kadim ve Allah'a eşit olurdu. Bilakis alem, sürekli imkan halinde olup, yaratıcısına ve sebebi olan Allah'a muhtaçlık halindedir. Böylece Hak ve alem arasında kendilik (nefsî) ayrımı ve uzaklığı baki kalır ve bu sayede Hak ve alem ayırt edilebilir.³⁴

II. İlâhî İsim ve Sıfatların Zata İlave Olup Olmaması:

İslam düşünce tarihinin en çok tartışılan konularından birisi isim ve sıfatların zat üzerine zaid olup olmamasıdır. Ehli Sünnet sıfatların zata zâid manalar olduğunu kabul ederken

²⁸ Örneğin Gazzâlî Tehâfüt'ün birinci ve ikinci meselelerinde zaman ve buna bağlı olarak alemin kıdemi konularında felsefecileri şiddetle eleştirir. Bu anlamda İbn Arabî, eserlerinde belki de en fazla Gazzâlî'nin adını zikrediyor olsa da zaman konusunda Gazzâlî'yi değil, felsefecileri takip ediyor görünmektedir. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Terc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014, ss. 44-127.

²⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Tahk. I, s. 207; Terc. I, s. 119.

³⁰ Demirli, *age*, s. 187. İbn Arabî:“Biz onların sonradan meydana geldiklerini söyledikleri şeylerin sonradan meydana geldiğini kabul ediyoruz.” diyerek çelişik bir ifade ortaya koymuştur.Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, Tahk. I, 198; Terc. I, s. 112.Allah'ın kudretinin sınırı konusunda da çelişik bir üslûp kullanılmaktadır. Demirli, *age*, s. 74.

³¹ Hikmet Yağlı Mavil, *Eş'arî*, DİB Yay., İstanbul 2017, s. 76.

³² İbn Arabî, *Fütûhât*, Terc. XVII, s. 125.

³³ İbn Arabî, *Fütûhât*, Tahk. IV, 166-167; Terc. II, s. 299-300.

³⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, Tahk. IV, s. 167-168; Terc. II, s. 300.

Mutezile sıfatların zâta zâidliğini taaddüd-i kudemâya yol açtığı gerekçesiyle reddeder.³⁵ İbn Arabî bu konuda Mutezile'ye yakın³⁶ görüşleri sürerken Eş'arîlere şu eleştirileri yapar:

İbn Arabî Eş'arîlerin zata ilave nitelikleri kabul etme konusunda görüş birliği içerisinde olduklarını fakat zata ilavenin tek bir hakikat mi yoksa farklı hakikatler mi olduğu konusunda sessiz kaldıklarını söylemektedir. Ona göre eğer zat, kendisine ilave tek bir hakikat kabul edebiliyorsa, pek çok ilaveyi de kabul edebilir. Bu durumda, çoklukları sayılamayan kadimler meydana gelir.³⁷

Sıfatlar zata zaid kabul edildiğinde, Tanrı'nın o sıfatlar olmaksızın tanrılık vasfını yitireceği, başka bir ifade ile o sıfatların varlığı ile uluhiyyetin var olacağı sonucu ortaya çıkar. Bu da sıfatları illet, uluhiyyeti malûl yapar. Allah'ın kendisi dışındaki bir varlıkla malûl olması ve illetin malûlden önce bulunması prensibi gereği sıfatın zattan önce bulunması gibi bir durum ortaya çıkar ki bu da muhaldir.³⁸

“Bârî Teâlâ bilen, diri, kadir olmak vb. bir takım niteliklerle nitelendiğinde, bütün bunlar bağıntı ve izafetlerdir, onların ilâve bir gerçekliği yoktur. Aksini düşünmek, Bârî'nin eksik olduğunu düşünmeye yol açardı. Çünkü ilâve bir şey sayesinde yetkin olanın özü gereği yetkinliği, kazandığı yetkinlikten eksiktir. Hâlbuki Allah, özü gereği yetkindir.” İbn Arabî'ye göre: “Sıfatlar ne O'dur ne de O'dan başkası değildir.” şeklindeki ifadede ilavenin yani “başka”nın varlığı delillendirilmiş olmaktadır. Nitelikler zatin bütünlüğünden ibaret olup zati niteliklerin çok olması zatin çokluğunu göstermez.³⁹ Dolayısıyla Hakk'ın ilave ile yetkin olabileceği düşüncesini akla getiren sıfatlar gerçek birer varlık olarak kabul edilemez. İbn Arabî'ye göre isim ve sıfatlar nisbet ve izafet anlamında olup itibârîdir. Yani hakiki varlıkları yoktur. Buna göre İbn Arabî, Allah'a sıfat izafe ederek felsefecilerden; sıfatları sübut anlamında değil de itibârî yani gerçeklikleri olmayan ancak var oldukları düşünülen durumlar kabul etmekle Eş'arîlerden uzaklaşmaktadır.⁴⁰ İbn Arabî'nin cümleleriyle ifade edersek “Özü gereği bir şeyin zata ilâve olması imkânsız iken bağıntı ve izafetler ile ilâve olması imkânsız değildir.”⁴¹

İbn Arabî'ye göre “Sıfatlar ne O'dur ne O değildir.” şeklinde bir sonuca götüren düşünce biçimi bir çeşit tümevarımdır. Allah'ı bilmede tümevarım uygun bir yöntem değildir ve tümevarım gerçekte bir bilgi ifade etmez. Yanlış tümevarım inançlarda kullanılamaz. Çünkü inançların kaynağı açık naslardır. Şöyle ki: Kendisinden fiil çıkan her şeyi tümevarımla araştırırsaydık, bütün fiil sahiplerinin cisim olduğunu görürdük. Ardından (bu yargımıza göre) şöyle bir hüküm vermemiz gerekirdi: Alem Hakk'ın sanatı ve fiilidir. Sanatkârları araştırdık ve cisim sahibi olmayan herhangi bir sanatkâr bulamadık. O zaman (âlemin yapıcısı) Hak da cisimdir (yargısına ulaşmış olurduk). Allah, böyle bir şeyden münezze ve yücedir.⁴² İbn Arabî'nin burada tümevarımla kastettiği cisimlerden gözlem yoluyla elde edilen bilgilerden hareketle, gözlem yapılamayan ve cisim olmayan Allah hakkında bir sonuca ulaşmak anlamına gelen gaibi şahide kıyas yöntemi olmaktadır. Bu yöntem Eş'arî tarafından, Kur'an'da insanların öldükten sonra dirilmesine örnek verilen doğa olaylarından hareketle sıhhatli bir istidlal ve

³⁵ Mutezile'nin sıfat görüşü için bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul 1981, s. 174-175.

³⁶ Afifi'ye göre İbn Arabî'nin ilâhî sıfatlar görüşü, Mutezile ile aynıdır. Bkz. Afifi, *age*, s. 169.

³⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, Tahk. III, s. 269; Terc. II, s. 136; Karadaş, *age*, s. 100.

³⁸ Karadaş, *age*, s. 100-101.

³⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, I, Tahk. s. 193-194; Terc. I, s. 108-109.

⁴⁰ Karadaş, *age*, s. 93, 133.

⁴¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Tahk. I, s. 193; Terc. I, s. 109.

⁴² İbn Arabî, *Fütûhât*, Tahk. IV, s. 292-300; Terc. II, s. 362-366. İbn Arabî buradaki yöntem eleştirisinde yalnız değildir. “Mütekaddimîn devri kelâmcıları tarafından geliştirilen istidlâl yöntemleri çeşitli âlimlerce eleştirilmiştir. Bu yöntemlerin başında gâibin şahitle kıyas edilmesi gelir. Şahidin illetiyle gâibin illetini birleştirmek, aynı hakikatlere sahip olmadıkları, yani biri hâdis, diğeri kadîm olduğu halde şahit ve gâibin aynı gerçekliğe sahip bulunduğunu söylemek, mahiyetleri farklı olan varlıklarda aynı illetlerin aynı hükmü gerektireceğini iddia etmek isabetli görülmemiş ve eksik istikrâya dayandığı için reddedilmiştir. Bu eleştirileri yapanlar arasında Seyfeddin el-Âmidî ve bazı Selefiyye âlimleri önemli yer tutar.” Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, *DİA*, XXIII, s. 327-328.

nazar yöntemi şeklinde kabul edilir.⁴³ Mutasavvıflara göre kalamcıların ilâhiyat bahsinde yaptıkları iş “gâibi şahide, görünmeyeni görünene” kıyas etmekten ibarettir ve bu hareket tarzı oldukça gülünçtür.⁴⁴

İbn Arabî konuyla ilgili olarak başka bir yerde şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

“Eş‘arî kalamcılarının ileri sürdüğü gibi (sıfatlar) zatına zait olsalardı, zatına (zait) olan ve kendi aynı olmayan bir şey, zat üzerinde hüküm vermiş olurdu. Gâibi şâhîde kıyaslamak veya delilin şahitte ve gaibte sürekliliği onları bu hususta saptırmış ve şaşırılmıştır. Bu, son derece hatalı bir görüştür. Çünkü hakkında hüküm verilenin zatını ve hakikatini bilmeksizin, biri hakkında bir duruma ve nispete göre hüküm vermek hüküm verenin büyük bilgisizliğidir.”⁴⁵

Şu halde İbn Arabî zat hakkında mutlak bilinemezlik üzerine vurgu yaparak sıfatlar hakkında gaibi şahide kıyaslayarak hüküm vermenin doğru olamayacağını söylemektedir.

III. Teşbih-Tenzih:

İbn Arabî kalamcılarının Allah’ı insan zihnine yaklaştırmak için kullandıkları subutî sıfatları teşbih kelimesiyle ifade etmektedir. Bununla birlikte kelimada haberî sıfatlar olarak geçen müteşabih isim ve sıfatları da bu kapsama dahil eder.⁴⁶ Belki bu tavrının sebebi isim ve sıfatların tevkîfi olduğunu kabul etmesidir. Eş‘arî de isim ve sıfat nispet etme yetkisinin bizim elimizde olamayacağını ifade etmektedir.⁴⁷ İbn Arabî’nin tenzih görüşü tenzih ve teşbih arasında bir dengeyi öngörmektedir.

İbn Arabî’ye göre “Eş‘arîler, Hakk’ı bir yaratılmışa teşbihten tenzih edip başka bir yaratılmışa teşbihe geçmişlerdir. Mesela onlar, Allah’ın Arş’a istiva etmesini yorumlarken istivanın cisimlere yerleşmek anlamında olamayacağını ileri sürmüşlerdir, çünkü Allah cisim değildir. Cisim olmak, mekân, nicelik ve miktarlarla ilgili özelleştiriciye gerek duyar ve bu durumda O’nun muhtaç olması gerekir. Eş‘arîlere göre Allah’ın arşa istiva etmesi, bir hükümdarın tahtına ve mülküne yerleşmesine benzer. Bu konuda vardıkları görüşü desteklemek üzere de şu şiirden delil getirmişlerdir:

*Bîşr Irak’a istiva etti (hakim oldu)
Kılıç kullanmadan ve kan dökmeden*

Onlar Hakk’ın arşına istiva edişini Bîşr’in Irak’ı istilasına benzetmiştir. Hâlbuki istila etmek, yaratılmış bir fiildir. Bunu yaparak Allah’ı bir yaratılmışa benzetmişlerdir ki kadim ise yaratılmışa benzemez. Çünkü Allah ‘O’nun benzeri bir şey yoktur’ buyurur. Doğru düşünce, onların söylediklerinin tersini gösterir.”⁴⁸

Yine İbn Arabî “istiva” meselesini ele alarak Eş‘arîlerin teşbihten uzaklaşmadıklarını şu sözlerle dile getirmiştir: “Eş‘arîler, tevil ettikleri zaman teşbihten çıkacaklarını sanmış, hâlbuki teşbih kendilerini bırakmamıştır. Şu var ki onlar, cisimlere teşbih yapmaktan mahiyet ve tanımda kadîm niteliklerden farklı olan yaratılmış anlamlara teşbihe geçmişlerdir. O halde Eş‘arîler, (Hakkı) yaratılmışlara teşbihten kesinlikle uzaklaşmamıştır. Onların görüşlerini benimseseydik, söz gelişi, yerleşmek-karar kılmak anlamındaki istiva’dan ‘istilâ’ anlamındaki istiva’ya onlar gibi dönmezdik. Özellikle de Arş, bu istiva bağıntısında zikredilmiştir. Serîr’i zikretmekle istilâ anlamı kaybolur ve onun *istikrar*la çelişecek başka bir anlama çevrilmesi imkânsızlaşır. Teşbih, söz gelişi, ya istiva etmek ile gerçekleşir. İstiva -istiva yeri değil, çünkü o bir cisimdir-, bir anlamdır. Başka bir anlatımla istiva, akıldaki manevî bir hakikattir ve

⁴³ Eş‘arî, *Luma*, s. 45.

⁴⁴ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 2009, s. 138.

⁴⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, Terc. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2011, XIV, 48-49.

⁴⁶ Karadağ, *age*, s. 78.

⁴⁷ Eş‘arî, *Luma*, s. 47.

⁴⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, Terc. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2011, XIV, s. 249-250.

hakikatinin gerektirdiği şekilde bütün zatlara nispet edilebilir. Bu durumda istiva'yı zâhirî anlamından çıkartmamız gerekmez. Bu, gizlisi saklısı olmayan açık bir yanılıdır.”⁴⁹

Sonuç

İbn Arabî kendi düşünce sistemini oluştururken kelam ve felsefeden istifade etmiştir. Kelamdan ve felsefeden aldığı bazı fikirleri yeniden değerlendirerek kendi sistemi içerisine yerleştirmeye çalışmış ve bunda da büyük ölçüde tutarlılık sağlamıştır. Felsefe, kelam ve tasavvuf geçişkenliğinin ve girişikliğinin İbn Arabî'deki tutarlı görünümü onu orijinal ve dinamik bir düşünce kaynağı olarak ortaya koymaktadır.

İbn Arabî'nin düşünce sistemi kelami konularda tartışmaya ve aralarından bir seçme ve sentez yapmaya büyük önem vermektedir. Bunu yaparken bir kelamcı bakışıyla meseleleri ele alıp yorumladığı söylenebilir. Şu halde İbn Arabî'nin kelamcılık yönünü ele almak demek onun sadece keşif ve ilhamla hareket etmediğini bunun yanında akıl, nazar ve cedel yolu denen kelamî metodu kullandığını da kabul etmek demektir. Maamafih onun kelâmî konulardaki düşüncelerinin Mutezile, Eş'arîlik ve Matürîdîlikle çeşitli benzerlikleri kurulabilmektedir. Benimsediği görüşlerin Mutezile'ye ve Eş'arîlike aidiyetini zikretmekten çekinmediği ve bununla birlikte katılmadığı görüş sahiplerini de aynı şekilde adını anarak eleştirdiği görülmektedir. Bu yönleriyle İbn Arabî İslam düşünce tarihinde bir zenginlik olarak yer almaktadır. Bu bakış açısıyla İbn Arabî'nin sisteminin ne olduğu hakkında daha rahat değerlendirme yapma imkanı oluşabilmektedir.

İbn Arabî'nin Eş'arîler'e yaptığı eleştiriler onun selefleri olan Kelâbâzî, Kuşeyrî gibi mutasavvıflardan farklı yönelimlere sahip olduğunu göstermektedir. Aslında bu eleştirilerle İbn Arabî'nin Eş'arîlikten tamamen uzak olduğu veya tamamen Eş'arîliği benimsediği söylenemez. Yine bu eleştirilerin dozu ve miktarı Fütûhat'ın genişliğiyle kıyaslanırsa büyük bir yekün tutmamaktadır. Ayrıca bu eleştiriler tamamen faydasız görülmemeli, yapıcı ve yeniden yorumlayıcı birer zenginlik olarak kabul edilebilmelidir. Bu tebliğde İbn Arabî'nin eleştirileri zaman ve buna bağlı olarak alemin sonradan meydana gelmesi, sıfatların zata zaid olup olmaması ve son olarak teşbih-tenzih konularıyla sınırlanmıştır. Bu tenkitlerden anlaşıldığı kadarıyla sıfatları zata zaid kabul etmek sayılamayacak kadar kadim varlığı kabul etmek anlamına gelir. “Sıfatlar ne O'dur ne O değildir.” demeye götüren düşünce şekli bir çeşit tümevarımdır. Böyle düşünmenin altında yatan neden ise gaibi şahide kıyaslamaktır. Kelam akılcığı nazar ve istidlal ile büyük oranda gaibi şahide kıyas yöntemine dayanır. O halde İbn Arabî burada bir yöntem eleştirisi yapmaktadır. Bu konuda özellikle dikkat edilmesi gereken nokta zatın kıyasla bilinmeyeceği ve hakkında hüküm verilemeyeceği meselesidir. Diğer taraftan en büyük yöntem farkını oluşturan ilk mesele herhalde zamandır. Çünkü İbn Arabî zamanı gerçek olarak kabul etmemekte, onu sadece kavramsal düzeyde bir nispet olarak ele almaktadır. Ona göre alemin yaratılmasında Allah ile alem arasında bir aralık olduğu düşünülecek olursa zaman, Allah ile birlikte kadim kabul edilmiş olur. Yine Allah'ı tenzih ederken yaratılmışlarla yapılan benzetmeler, teşbihten uzaklaşmamakla sonlanmaktadır. Yapılması gereken Kur'an'daki gibi tenzih-teşbih dengesi ve uyumunu benimsemektir.

KAYNAKÇA

Afifi, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975.

Akman, Mustafa, *İbn Arabî Kelâmî Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, Ekin Yay., İstanbul 2017.
Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı Yay., İstanbul 2012.

⁴⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Tahk. I, s. 199-200; Terc. I, s. 113.

- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-Luma'*, Terc. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, İz Yay., İstanbul 2016.
- Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Terc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014.
- İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul 1981.
- , *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Tahk. Osman Yahya, Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1972-1995, I-XIV.
- , *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2007-2013, I-XVIII.
- Karadaş, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, Beyan Yay., İstanbul 1997.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul 2011.
- Mavil, Hikmet Yağlı, *Eş'arî*, DİB Yay., İstanbul 2017.
- Râzî, Fahreddin, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1978.
- es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâturîdiyye Akaidi*, Terc. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., t.s.
- Taftazânî, *Kelâm İlmi (Şerhu'l-Akâid)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1980.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, İstanbul 1981.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, İstanbul 2001.

ÜÇÜNCÜ OTURUM

(5 Mayıs 2018 Cuma)

RÂZÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Eş'ârî'nin Hüsün-Kubuh Görüşünün Usûli Fıkha Etkisi

Prof. Dr. İsa ÇELİK-Dr. Öğr. Ü. Birol YILDIRIM

Sûfi Hâlid el-Bağdâdî'nin (1193/1779-1213/1798-99) Eş'ârî Kelâmındaki Yeri ve Ferâ'idü'l-Fevâ'id Adlı Cibrîl Hadîs-i Şerîfi Şerhi

Doç. Dr. Naci ŞAHİN

XIX. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Geleneğinde Eş'arilik ve Uygulamaları

Doç. Dr. İbrahim KAPLAN

Çağdaş Dönem Eş'arilik Eleştirisi
-Muhammed İkbâl Örneği-

EŞ'ARÎ'NİN HÜSÜN-KUBUH GÖRÜŞÜNÜN USÛLİ FIKHA ETKİSİ

*Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM**

ÖZET

Fıkıh usûlünün oluşmasında iki yöntem söz konusudur. Mütakellim ve fukaha yöntemi. Mütakellim yöntemi genel kuraldan yola çıkarak fer'i konuları değerlendirir. Özünde hüsün ve kubuh meslesinden kaynaklanan hükmün kaynağının vahiy ya da akıl olduğu konusu Eş'ari kelamıyla doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla mütakellim metoduyla fıkıh usulü eserleri yazan alimlerin nesih, delalet, hüsün kubuh vb. spesifik konulara özel önem atfetmeleri ve furuu buna göre değerlendirmeleri söz konusu olmuştur. Tebliğimizde bu konular üzerinde durmaya ve bunları günümüz fikhî açısından değerlendirmeye çalışacağız.

GİRİŞ

Bilindiği üzere usûl-i fıkıhta izlene gelen iki yöntem vardır. Bunlardan birincisi fukahâ metodu, diğeri ise mütakellimîn metodudur. Fukahâ metodu Hanefiler tarafından oluşturulduğu için Hanefî metodu olarak da adlandırılır. Mütakellimîn metodu ise Hanefî usulcülerin dışındaki Mutezilî ve Eş'arî usulcülerin izledikleri bir metot olmakla birlikte Şâfiî metodu olarak da adlandırılmıştır.¹

Ebû Hanîfe veya talebelerinden bize kadar ulaşan usûl-i fikh eseri bulunmamaktadır. Daha sonra gelen usulcüler ise Ebû Hanîfe'nin talabelerinin, özellikle de İmam Muhammed'in eserlerinden usûl kâidelerini tahrîc etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda başlangıçta Hanefî metodu fûrû fıkıhtan çıkarılmış ve yöntem olarak tümevarım metodu uygulanmıştır. Mütakellimîn metodunda ise kelâm ilminin metodundan faydalanılmış, önce genel kâideler ortaya konmuş daha sonra bu kâidelere göre hükmün verildiği tûmdengelim metodu uygulanmıştır.

Bugün usûl-i fıkıha dair elimize ulaşan en eski eser Şâfiî'nin *er-Risâle*'sidir. Muhammed Ebû Zehra Şâfiî'nin fıkıh usûlünü tedviniyle alakalı şu ifadelerle yer verir: “*Şâfiî, sahabeden ve tâbiinden ve kendisinden önce gelen fıkıh imamlarından intikal eden fikhî serveti hazır bulmuş, çeşitli görüşlere sahip olanların mücadelesiyle karşılaşmıştır. Görmüştür ki Medine fakihleriyle Irak fakihleri arasında durmadan münakaşalar yapılmaktadır. Bu münakaşalara olgun aklı ile kendisi dalmıştır. İmam Mâlik'ten aldığı Medine fikhini, İmam Muhammed b. El-Hasen'den öğrendiği Irak fikhini ve doğup büyüdüğü memleket olan Mekke fikhini iyi bildiği için bu münakaşalar ona icthaddaki doğru yanlışı ayırt edecek ölçüleri koyma fikrini ilham etmiştir. İşte bu ölçüler fıkıh usûlünü meydana getirmiştir.*”²

Ebû Zehra, Daha sonra gelen bütün fakihlerin Şâfiî'nin ulaştığı prensipleri incelediklerini, Şâfiî'den sonra birkaç gruba ayrılırlar da hepsinin bir oranda ondan etkilendiklerini ifade ederek bazılarının Şâfiî'nin usûlünü açıklama ve ona göre hüküm koyma yolunu benimsediklerini bazılarının da Şâfiî'nin ileri sürdüğü kaidelerden çoğunu aldıklarını, teferruat sayılabilecek hususlarda bazı esaslar ilave ettiklerini ifade etmiştir. Ebû Zehra devamla Hanefilerin Şâfiî'nin esaslarını kabul etmekle beraber “istihsan” ve “örf”ü ilave ettiklerini Mâlikîlerin de Şâfiî'nin metodunu benimsediklerini, ancak İmam Mâlik'ten aldıkları “Medinelilerin icmâi”ni ve “mesâlih-i mürsele”yi alıp “istihsan”ı kabul ettiklerini ayrıca “zerâyi” bahsini de genişlettiklerini söylemiştir.³

Mezheplerin yerleşmesinden sonra usulcüler fıkıh usûlünü iki yönde geliştirmişlerdir:

- 1- Nazarî olarak herhangi bir mezheb furûunun etkisinde kalmaksızın yapılan çalışmalar. Mütakellimîn de denen bu yöntemin temsilcileri genelde Şâfiî usulcüler olmakla birlikte diğer mezheplerden de temsilcileri vardır.

*Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafa.yildirim@deu.edu.tr

¹ Apaydın, Yunus, *İslâm Hukuk Usûlü*, Kimlik yay., Kayseri 2016, 19.

² Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi* (çev. Abdülkadir Şener), Ankara 1979, 19.

³ Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 22.

2- Mezheb furûunun etkisinde kalan, ona hizmet etme ve bu furû ile ilgili ihtihadların doğruluğunu ispatlama işine yönelen çalışmalar. Bu grubun temsilcileri ise genel olarak Hanefiler olmak üzere diğer mezheplerde de temsilcileri vardır.⁴

Kelâmın usûl-i fıkha etkisi daha çok ortak konuları olan “hüsün kubuh”ta kendini göstermektedir. Kelâmî çizgileri doğrultusunda fıkıh mezheplerine baktığımızda Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin daha çok Eş‘arî çizgisine, Hanefî mezhebinin ise Mâturidî çizgisine yakın olduğu bilinmektedir. Bu nedenle Eş‘arî’nin usûl-i fıkha etkisini tespit edebilmek için mütekellim usûlcülerinin hüsün kubuh konusundaki anlayışlarına bakmak faydalı olacaktır.

Hüsün, “güzel olmak” anlamında masdar ve “güzellik, rağbet edilen şey” anlamında isim olarak kullanılır çoğulu “mehâsin”dir. Hüsün zıttı olan kubuh ise “çirkin olmak” ve “çirkinlik, nefret edilen şey” anlamında kullanılan masdar isimdir.⁵

Usûcülerin çoğunluğu hüsün ve kubuhun üç ayrı anlamda kullanmışlardır:

1- İnsanın tabiatına ve yapısına uygun olan şey güzel ve iyi, aykırı olan şey ise çirkin ve kötüdür.

2- Bir şeyin olgunluk vasfını ifade eden ilim, cömertlik, cesaret gibi şeyler hüsün, bir şeyin noksanlık vasfını ifade eden cehalet, cimrilik, korkaklık gibi şeyler ise kubuktur.

3- Yapılması övgüyü ve sonrasında sevabı gerektiren şey hüsün, yapılması kınamayı ve sonrasında cezayı gerektiren şey ise kubuktur.⁶

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Eş‘arîlik Mûtezileye tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle mütekellim kelâmcıları veya usûl-i fıkıhçıların kullandıkları üslûp da genel olarak Mûtezileye cevap verme ya da onların tezini çürütmeye çalışma şeklinde olmuştur.

Eş‘arî’ye ve birçok usulcüye göre fiillerde Allah’ın emretmesini ve yasaklamasını gerektiren zâfî bir hüsün ve kubuhan söz edilemeyeceği gibi fiillerin hüsün ve kubuh gibi vasıfları da yoktur. Hüsün Şâri’in vücub, nedb ve ibâha şeklinde tezahür eden izniyle ve kubuh ise hürmet ve kerâhet şeklinde beliren yasaklamasıyla olmaktadır. Bu anlamda Şâri’ tarafından izin verilen şey hüsün, yasaklanan şey ise kubuktur. Dolayısıyla Mükelleflerin fiillerini hüsün ve kubuh olarak vasıflamanın menşei de akıl değil din olmaktadır. Emir yalnızca Şâri’den geldiği için hasen, kurban kesmek, oruç tutmak gibi; nehiy de yalnızca Şâri’ nehyettiği için kubuktur, haksız yere cana kıyma, hırsızlık gibi. Şâri’in bu tür emir ve yasakları olmasa fiiller de hasen veya kabih olarak nitelendirilemeyecekti.⁷

Bu yönüyle Eş‘arî bir şeyin emre taalluk ederken aynı zamanda yasağa da taalluk edebileceğini söylerken iyilik ve kötülüğün izâfî olduğuna dikkat çekmektedir.⁸ Bir yönüyle iyi olup diğer yönüyle kötü olabilen bir şeyin ise iyiliğine ya da kötülüğüne karar verecek olan insan akli değil Allah’tır. Aklî delâletin mâlûmatın bir kısmında hissesi olduğu halde diğer bir kısmında yoktur. Aklın hüsün kubuh konusunda fiillerin ahkâmının, vücûbiyetinin ve mendupluğunun bilgisine tayin ve tafsil üzere imkânı yoktur. Sem’in delâlet ettiği tüm hususlar aklî delâletin taallukundan hâlî değildir. Sem’in delâlet ettiği tüm hususlara akıl da delâlet eder.⁹ Bu anlayışıyla Eş‘arî nassı bütünüyle aklın çerçevesinde görmeye beraber fiiller hakkındaki teferruat mahiyetindeki hükümlerin, fiillerin teklif ve ilâhî övgü-yergiye konu olmasının ayrıntılı bir şekilde bilinmesinde akli yetersiz görmektedir.¹⁰ Bu nedenle Allah bildirmediği akil bir şeyin iyiliğini ve kötülüğünü idrak etse bile vücûbiyet yoktur.

⁴ Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 23.

⁵ Daha detaylı bilgi için bkz. *Lisânü’l-‘Arab*, “hsn” “kbh” maddeleri.

⁶ Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (816/1413), *Şerhü’l-Mevâkıf*, İstanbul 1311, III 146;.

⁷ Cürcânî, III 145; Bardakoğlu, Ali, “*Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturidî*”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 1987, c. V, sy. 4, 59-75, s.67.

⁸ İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen, *Mücerredü Mâkâlâti’l-Eş‘arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, 226; Aydın, Hüseyin, *Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî’de Nazar ve İstidlâl*, Fecr yay. Ankara 2012, 317.

⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 226.

¹⁰ Aydın, *Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî’de Nazar ve İstidlâl*, 317.

Eş'arî'nin muhaliflerinden farklı düşündüğü diğer bir nokta da "hikmet" konusudur. Bu konuda da Mûtezile'nin Allah hakkında öngördüğü vücûb anlayışını yıkmaya çalıştığı görülmektedir. Eş'arî'ye göre Allah hakkında yükümlülükten de herhangi bir imkânsızlıktan da söz edilemez. Zira ona göre vücûb anlayışı Allah'ın kudretine hâlel getirmektedir. Muhaliflerinin Allah için vâcip görüp hikmet olarak tavsif ettikleri şey ile ilgili olarak Eş'arî bunların hilâfına olan fiillerinin de O'ndan hikmet olarak meydana gelmesini mümkün görmektedir. Bu bağlamda o Allah'ın fiillerinin tâbî olduğu gayeler ve taalluk ettiği faydalar sebebiyle hikmet olduğu görüşünü imkânsız bulmaktadır. Aksine O'nun fiillerinin hikmeti kendisinden kaynaklanmaktadır ve hangi türden fiil olursa olsun hikmetten hâlî olmayacaktır.¹¹ Dolayısıyla Allah'ın tüm fiilleri adil, hikmetli, hak, doğru ve iyidir. Eş'arî konuyla ilgili şunları söylemektedir: "*Nitekim muhaliflerimize göre O'nun tüm fiilleri hikmetli olduğu gibi O'nda ne çirkin vardır ne de zulüm. Bir şeyin bir yönüyle taat diğer yönüyle günah olması gibi; bizâtihi adalet olanın diğer yönüyle zulüm olmasını ve bizâtihi hikmet olanın bir yönüyle sefeh olmasını mümkün bulur. Allah'a itaatimizin şeytana isyan olduğu gibi*"¹²

Bâkîllânî (403/1013) ve Cüveynî (478/1085)'ye göre fiillerin zâtında iyi-kötü, güzel-çirkin şeklinde herhangi bir zâtî nitelik söz konusu değildir. Bir şey kendi zâtından dolayı iyi ya da kötü olarak nitelendirilemez. Çünkü bir şeyin hüsün ya da kubuh olması zâtî değildir. Fiillere bu nitelikleri kazandıran şey ilâhî emir ve yasaklardır. İlim, adalet, nimete şükür gibi fiiller kendi zâtından dolayı hasen olmadığı gibi, zulüm, cehâlet, nimete nankörlük gibi fiiller de kubuh değildir. Bu fiiller hüsün ve kubuh niteliklerini ancak Şârî'in bildirmesi yoluyla kazanır.¹³ Cüveynî hüsün ve kubuhun izâfilîğini ispat etmek için haksız yere cana kıymak ile kısas yoluyla cana kıyma örneğini verir. İki fiil de sonuç olarak cana kıyma olmakla beraber birinci fiili kötü olarak değerlendirirken ikincisini ise iyi olarak değerlendiririz. Buradan fiillerdeki iyi ve kötü gibi niteliklerin onların zâtından kaynaklanmadığı anlaşılmaktadır.¹⁴

Kendisi de bir Eş'arî olan Gazâlî (505/1111) de hüsün ve kubuhun izâfilîğine işaret ederek menfaate uygun olma durumunun da izâfî olduğunu söyler. Zîrâ bir fiil bir insanın menfaatine uygun iken aynı zamanda başka bir insanın zararına olabilir.¹⁵ Bir şeyin güzel mi çirkin mi olduğuna dair şer'î bir hitap yoksa o şeyin güzel ya da çirkin olduğuna karar vermek için kişiye sağladığı fayda ya da zarara bakılmalıdır. Ancak bu durumda da verilecek olan kararın izâfî olduğunu, güzel ve çirkinini belirleyecek kriterin ise objektif bir kriter olması gerektiğini belirtmekte; örnek olarak bir kimsenin hayatını kurtarmak için söylenen yalanın çirkin değil, bilâkis vâcip olmasını vermektedir. Bu nedenle Gazâlî'ye göre eşyanın tabiatında önceden sabit olan mutlak ve değişmez niteliklerin bulunduğu iddia edilemez.¹⁶

Gazâlî Allah hakkında illetten bahsedilemeyeceğini söyler. Ona göre Allah'ın varlığının illeti yoktur. İletsiz olduğu için de kendisi illet değildir. İletsiz oluşu kendi zâtıyla illetlenmiş olmasından değildir. Bilâkis varlığının illeti yoktur. Hiçbir şekilde illeti olmadığı için kendisi de illet değildir.¹⁷

¹¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 141; Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, 329-330.

¹² İbn Fûrek, *Mücerred*, 140; Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, 329.

¹³ Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Et-Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)*, (Thk. Abdülhamid b. Ali, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, I, 279; Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkıh*, (Thk. Abdülazim ed-Dîb, ty. yy., I, 87; Başelma, Fatih, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehiy Hükümlerinin Hüsün-Kubuh Açısından Temellendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2012, 63.

¹⁴ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, Çev: A.B. Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar, T.D.V. yayınları, Ankara 2010, s.216.

¹⁵ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, ty. yy., 89-90; Başelma, Fatih, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehiy Hükümlerinin Hüsün-Kubuh Açısından Temellendirilmesi*, 61.

¹⁶ Gazâlî, *Mustasfâ*, 91-92; Başelma, Fatih, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehiy Hükümlerinin Hüsün-Kubuh Açısından Temellendirilmesi*, 62.

¹⁷ Gazâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı, notlarla çev. Bekir Karlığa)*, İstanbul 1981, 82; Aydın, Hüseyin, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, 331.

Mütekellim ekolüne mensup şâfiî bir hukukçu olan Âmidî (631/1233) de Bâkılânî, Cüveynî ve Gazâlî'ye benzer şekilde izâfilik düşüncesini devam ettirmekte ve fiillerde zâtî olarak hüsün veya kubuh özelliğinin bulunmadığını, bunların izâfî nitelikler olup farklı durumlara göre değişiklik gösterebileceğini, dolayısıyla mutlak manada fiillere ait zâtî nitelik olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığını belirtmektedir.¹⁸

DEĞERLENDİRME

Fıkıh usûlünün dayandığı ana kaynak şer'î delillerdir. Şer'îdeliller ise ikisi ilâhî, ikisi de beşerî olmak üzere dört ana kaynaktır. Bunların tamamlayıcıları niteliğinde fer'î deliller de mevcuttur. Fakat bunların hepsini anlamlı kılacak olan şey de akıldır. Zira akıl olmasaydı şer'î hitap da söz konusu olmazdı. Anlamayı gerçekleştirecek araç yoksa anlamaya konu olacak metin ve hitap da söz konusu olamaz. Anacak burada söz konusu aklın mutlak doğruyu bulup bulmayacağına, ya da aklın yeknesak bir anlama yeteneğinin olup olmadığına tespiti önem kazanmaktadır. Görüldüğü kadarıyla bu konuda kesin tespit söz konusu değildir. Daha doğrusu aksi söz konusudur. Yani aklın algılama biçiminin farklılığı bir yaratılış gerçeğidir. Allah'ın muradı farklı anlayış kapasitesinde akıllar yaratma yönünde olmuştur. Kurduğu düzenin temelinde farklılık esastır. Âşık Veysel'in ifadesiyle; "*Kim okurdu kim yazardı, bu düğümü kim çözerdi, koyun kurt ile gezerdi, fikir başka başka olmasa.*" Âlimlerimiz bu gerçek karşısında çok ihtiyatlı bir ifade kullanmışlar ve akılla ispatlanan olaylara, konan hükümlere "zannî" nitelmesi yapmışlardır. Bu esastan yola çıkıldığında İmam Matüridî'nin ifadesiyle fikhî hükümler de birer zandan ibarettir. Buradaki "zan" ifadesini zayıf ve değersiz olarak anlamak asla doğru değildir. Şayet "kat'î/kesin" olarak nitelenseydi, ne farklı fikirlerle bir medeniyet kurmak ne de birlikte barış ve hoşgörü içinde yaşamak mümkün olurdu.

Burada önemli bir konunun altını çizmek gerekir. Akıl deyince, akıl selim olarak tabir edilen sâlim akıl, fitratı bozulmamış, yaratılışına aykırı değerlerle manipüle edilmemiş akıl esas almak gerekir. Masum insan öldürmeyi mubah gören katiller, başkasının felaketiyle mutlu olan zalimler ve insanlıkla bağdaşmayan daha nice kötülükleri güzel bulan kötü insanların sözde akıllarından isabetli ve hikmetli anlayış ve hükümler çıkması beklenemez.

Bir değerlendirme için uzun sayılabilecek bir girişten sonra konuyla ilgili bazı düşüncelerimizi paylaşmak istiyoruz. Fıkıh usulü açısından dini metinleri anlamada aklın rolünü hiçbir âlim reddetmemiştir. İhtilaf konusu anlama usulü ile ilgilidir. Özellikle hüsün ve kubuh konusunda, ikisi birbirine zıt, birisi de her iki görüşü telif eden bir görüş olmak üzere üç ana ekol söz konusudur. Mutezile iyilik ve kötülüğün mutlak anlamda akılla bilinebileceğini söylerken, vaktiyle Mutezili eğitimi almış Eş'arî ise bu konuda mutlak belirleyicinin Allah olduğunu ileri sürmektedir. Matüridî ise Allah'ın iyi ve kötü olarak vasıflandırdığı şeylerdeki iyiliğin ve kötülüğün akıl tarafından anlaşılabilir olduğunu ifade eder. Kısaca tahlil edersek, Mutezile çıkış noktası itibarıyla kendince haklı olsa da sanırım bir üslup hatası sebebiyle açığa düşmüştür. Çünkü ifade ettikleri söylem çok ciddi tahlile tabi tutulmazsa seküler anlayışa kapı aralayabilecektir. Mutezilenin özellikle adalet, emr-i bil ma'ruf gibi çok önemli dini hassasiyetlerinin olduğu düşünülürse görüşlerini ifade etme konusunda bir üslup hatası olduğu kanaatindeyiz. Eş'arî'nin ise Mutezilenin, bahsettiğimiz riski taşımasına bir tepki olarak bu konuda akli hepten devre dışı bıraktığı görülmektedir. Aslına bakılırsa Eş'arî'nin kelâmî konulardaki görüşlerinde Mutezileye karşı bir tepkiselliğin olduğu çok âşikardır. Peşinden gelen Bakılânî ve Cüveynî olmasaydı sanırım Eş'arîliğin kelâmî anlamda tutarlı bir sistemi de olmazdı.

Fıkıh usulü kitaplarında hüsün ve kubuh bahsi bir başlık altında incelenmesine rağmen hüküm istinbatında bu konu ile ilgili oluşmuş görüşler ışığında bir tahlil yapılmamış, konu hep teorik düzeyde tartışılmıştır. Bizim görebildiğimiz kadarıyla bu meselenin usul-i fıkıh ilminin yapılandırılmasında çok etkisi olmamıştır. Ancak günümüze kadar uzanan ehl-i rey ve ehli

¹⁸ Âmidî, Seyfüddin Ali b. Ebî Ali (v.631/1234), el-İhkâm fi Usûli'l- Ahkâm, Thk: İbrahim Acûz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 2005, I-II, s.73-74.

hadis tartışmalarının sebeplerinden birisinin bu konu olduğunu söylememiz de mübalağa sayılmamalıdır. Aslında Eş'arî mantığının esas alınması halinde pek çok konuda çıkmaza düşüleceği de bir gerçektir. Çünkü naslar sınırlı, olaylar ise sınırsızdır. Şâri'in iyi ya da kötü diye vasıflandırdığı şeyler hitap zamanının imkânları çerçevesinde vâki olmuştur. Oysa hayatın akışı içerisinde Şâri'in hitabında konusu edilmeyen iyi ya da kötü şeyler hep zuhur edecektir. Bu durumda ister istemez akıl devreye girecek, dini metinlerde sözü edilen hüsün ve kubh'un illeti araştırılacak ve çıkan sonuca göre yeni ortaya çıkan konularda hükümler verilecektir. Nitekim tarih içinde Eş'arî ulemanın da yaptığı bundan farklı bir şey değildir. Bu durumda her iki görüşü telif olarak nitelendirdiğimiz Mâtüridi anlayışı en makul yol olarak görünmektedir. Kanaatimiz o ki, her üç ekoldeki ihtilaf zahirdedir. Belki de bu ayrışmayı zaman içinde keskinleştiren mezhep taraftarlarının taassubudur. Özellikle Mutezili anlayışın sekülerleşmeye kapı aralayacağı ve "din elden gidiyor" endişesi bazılarını Eş'arî tarafına daha fazla itmiş olabilir. O halde Mâtüridi anlayışın hem bu endişeleri giderme hem de yaşadığımız çağa yaşanabilir bir din yorumu sunabilmeye en uygun yol olduğunu düşünüyoruz. Sonuç itibarıyla Eş'arî düşüncenin usul-i fıkıh açısından teorik tartışma dışında, çıkarılacak hükümleri farklı kılacak ölçüde çok ciddi etki bıraktığını söyleyemeyiz.

Sabırla dinlediğiniz için hepimize teşekkür ederim

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan, “Eş‘arî, Ebu‘l-Hasan” *DİA*, İstanbul 1995, XI, 444.
- Âmidî, Seyfüddin Ali b. Ebî Ali (v.631/1234), *el-İhkâm fî Usûli‘l- Ahkâm*, Thk: İbrahim Acûz, Dâru‘l-Kütübi‘l-İlmiyye Beyrut 2005, I-II.
- Apaydın, Yunus, *İslâm Hukuk Usûlü*, Kimlik yay., Kayseri 2016.
- Aydın, Hüseyin, *Ebu‘l-Hasen el-Eş‘arî‘de Nazar ve İstidlâl*, Fecr yay. Ankara 2012.
- Bardakoğlu, Ali, “*Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturidî*”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 1987, c. V, sy. 4, s. 59-75.
- el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed (816/1413), *Şerhü‘l-Mevâkıf*, İstanbul 1311.
- Cüveynî, İmamü‘l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhan fî Usûli‘l-Fıkıh*, (Thk. Abdülazim ed-Dîb, ty. yy.
- Cüveynî, Kitabü‘l-İrşad, Çev: A.B. Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar, T.D.V. yayınları, Ankara 2010.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi* (çev. Abdülkadir Şener), Ankara 1979.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min ‘İlmi‘l-Usûl*, ty. yy.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü‘l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı, notlarla çev. Bekir Karlığa)*, İstanbul 1981.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen, *Mücerredü Mâkâlâti‘l-Eş‘arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.
- Kubat, Mehmet, “*Eş‘arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu‘l-Hasan el-Eş‘arî ve Kelâmî Görüşleri*”, İslâmî İlimler Dergisi, Yıl:7, Cilt:7, Sayı:13.

SÛFÎ HÂLİD EL-BAĞDÂDÎ'NİN (1193/1779-1213/1798-99) EŞ'ÂRÎ KELÂMINDAKİ YERİ VE *FERÂ'İDÜ'L-FEVÂ'İD ADLI CİBRİL HADİS-İ ŞERİFİ ŞERHİ*

Prof. Dr. İsa ÇELİK - Dr. Öğr. Ü. Birol YILDIRIM***

ÖZET

Nakşbendiyye tarikatının Hâlidiyye kolunun kurucusu Ebü'l-Behâ Ziyâüddîn Hâlid b. Ahmed b. Hüseyin eş-Şehrezûrî el-Kürdî 1193/ 1779 yılında Irak'ın Süleymaniye şehrine bağlı Karadağ kasabasında dünyaya gelir. Hâlid el-Bağdâdî olarak tanınır. Müellifin “Şeşangost” altıparmak lakabıyla tanınan babası Pir Mikâil Efendi tahminlere göre muhtemelen Kâdirî tarikatına bağlı bir sûfidir. Annesi ise bölgenin ünlü bir sûfi ailesine mensuptur. Soyunun baba tarafından Hz. Osman'a ulaştığı rivayet edilen Hâlid el-Bağdâdî Nakşbendiyye mensupları arasında efendimiz anlamına gelen “Mevlânâ” unvanıyla tanınmaktadır. İlk tahsilini memleketinde alır. Daha sonra bölgedeki diğer ilim merkezlerini dolaştıktan sonra Bağdat'a gider. Mantık ve kelâm ilimlerinde yoğunlaşan müellif, Vali Baban İbrâhim Paşa'nın müderrislik teklifini kabul etmez. Şeyh Abdülkerim Berzencî'nin 1213/ 1798-99 yılında vebadan vefat etmesi üzerine onun Süleymaniye'deki medresesinin sorumluluğunu üstlenerek burada yaklaşık yedi yıl müderrislik yapar. Siyasî otoriteye uzak durmasını sağlayan zühdü ve derin ilmiyle tanınır. Nakşbendiyye tarikatı içinde kendisine nisbet edilen Hâlidiyye kolunu tesis eder. Nakşbendiyye ekolüne yeni görüşler katar. Geniş bir alana yayılan Hâlidiyye koluna mensup müntesipler, Osmanlılar lehindeki faaliyetleriyle öne çıkarlar. Bu ekol, Şîliğin Irak'a ve Anadolu'ya sızmasına engel olduğundan Osmanlı Devleti tarafından yoğun bir şekilde desteklenmiştir. Hâlid el-Bağdâdî 1242/1827 yılında hac yolculuğu esnasında Şam civarında vebaya yakalanarak vefat eder.

Biz katılacağımız bu bilgi şöleninde geride çok sayıda eser bırakmış olan müellifin bilebildiğimiz kadar bugüne kadar ciddi bir incelemeye tabi tutulmamış olan *Ferâ'idü'l-fevâ'id* adlı Cibril hadîs-i şerifi'nin Farsça şerhini ele alacağız. Söz konusu eser Kemahlı Hacı Feyzullah Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilmiş olup, otuz beş varaktan ibarettir. Alanında ilk olan bu çalışmanın ilim dünyasına yeni bir perspektif getireceği inancındayız.

Anahtar Kelimeler: Hâlid el-Bağdâdî, Eş'ârilik, Nakşbendiyye, Hâlidiyye, *Ferâ'idü'l-Fevâ'id*.

THE PLACE OF THE SÛFÎ HALİD EL-BAHDADI AND THE FOLLOW-UP AND THE *FERÂ'İDÜ'L-FEVÂ'İD* OPINION OF JİBRİL HADİS-İ ŞERİFİ

ABSTRACT

In 1193/1779, the founder of the Taliban branch of the Nakshibendiyya sect Abu'l-Behâ Ziyâüddîn Hâlid b. Ahmed b. Hüseyin al-Shahrzhar al-Khurdî, also known as Halid-al-Baghdadi, was born in the town of Karadag, about five miles from Sulaymanian city in Iraq. Scholars believe that his father, Pir Mikâil Efendi, known by the nickname *Şeşangost* (six-fingered), was probably a Sufi bound to the Karadî sect, and his mother belonged to a famous Sufi family in Kurdistan. Hz. Hâlid al-Baghdadi, who is reported to have reached Osman, was known by the title of *Mevlânâ* among his followers. It means “our master” among

Nakshbendiyya members. He was first educated in his hometown, and then traveled to other centers of religious science in the region before reaching Baghdad and furthering his education in logic and theology. He refused an offer as *modarres* (teacher or master) for the Governor Baban İbrâhim Pasha, and became known for his stubbornness, asceticism, and profound religious knowledge, which allowed him to evade pressure from the political

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bölümü Ana Bilim Dalı Başkanı, isacelik@hotmail.com

** Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bölümü Ana Bilim Dalı, birolyildirim97@hotmail.com

authorities. Upon the death of Sheikh Abdulkerim Berzenci's in 1213 / 1798–99, Hâlid al-Baghdî assumed responsibility for the *madrasa* in Sulaymaniyah for seven years. He established the Khalidi, or the Hâlidiyye branch, as an arm of the Naqshibendi, a Sufi spiritual order loyal to the Ottoman Empire that was spread throughout the region. He added new insights to Naqshibendi teachings, and this order was heavily supported by the Ottoman State because it prevented the Shiites from infiltrating into Iraq and Anatolia. Hâlid al-Baghdî died in 1242/1827 in Damascus, where he had traveled after quarreling with the sheiks in Sulaymaniyah. This paper discusses the Persian commentary of Jibrîl hadîs-i sharîfi, Ferâ'idü'l-fevâ'id concerning Hâlid al-Baghdî's life and teachings, which has not previously been subjected to serious examination. The commentary was translated into Turkish by Kemahlı Hacı Feyzullah Efendi and consists of thirty-five volumes. We believe that this study, which is the first in its field, will bring a new perspective to his works. **Keywords:** Hâlid al-Baghdadi, Ash'arism, Nakshbendiyye, Hâlidiyye Cibril hadîs-i şerifi.

Giriş

İslâm medeniyetinin kurulmasında önemli bir yeri olan tasavvuf ekolünün ortaya çıkışı bir nüve ve öz olarak asr-ı saadete kadar gider. Bilindiği üzere Cibril hadîs-i şerîfinde Peygamber Efendimiz üç önemli kavrama işaret etmiştir. Bunlar İslâm, iman ve ihsan kavramlarıdır. Asr-ı saadetten sonra iman kavramını izah etmek için itikâdî mezhepler, ibâdet ve muâmelata dair hükümler vaz etmek üzere fikhî mezhepler, Peygamber Efendimiz'in "*Sen Allah'ı göremesen de Allah'ın seni gördüğü şuuruyla hareket etmelidir*" şeklinde tarif ettiği ihsan kavramını izah etmek için de daha sonraki dönemlerde tarikatlar şeklinde teşkilatlanmış tasavvuf ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin ortaya çıkmasında Cibril hadîs-i şerîfi¹ nüve teşkil etmiştir. Bin yıldır kültürümüzü mayalaya gelen bu irfanî geleneğin ana gayesi "İnanç, ibâdet, güzel ahlak" katmanlarını müminlerde gerçekleştirerek kâmil insan yetiştirmektir. Bu üç boyutlu anlayışın etkinliği İslâm'ın klasik çağında doğal bir şekilde hayata yansımış, İslâm âlimleri küllî bir bakış açısı ile İslâm'ın külliyesinde yetiştirilmiştir. Bu üç boyutun bugün kayıp halkası olan tasavvuf ve irfan İslâmî geleneğin bütün birikimi üzerine Horasan erenleri tarafından temelleri atılan Osmanlı toplumunda zirveye çıkmıştır. Fakat tasavvufî yaşayışı denetlemek maksadıyla Osmanlı Devleti tarafından kurulmuş olan "*meşihat makâmı*"nın² Cumhuriyet döneminde ortadan kaldırılması bu alanı istismara açık bırakmış olmasına rağmen bu dönemde de çağa damgasını vurmuş önemli şahsiyetler yetişmiştir. Kurumsal bir yapının tarikatlardan elini çekmesi belki de bu müesseselerin gözden irak, sırta çekilmiş bir şekilde İslâm dininin ana rahmi mesabesindeki müridlerin veya müridlerin kapılarını açtığı ev/dâru'l-erkâm ortamında bütün özgünlükleri ile neşvü nema bulmalarının ortamı oluşmuştur. İslâm celâl tecellisi demek olan baskı dönemlerinde baskının daha çok hissedildiği kamusal alandan çekilerek eve çekilir. Baskı dönemlerinde iki yüzlü menfaatkar insanlar din adına ortaya çıkmaz. Dolayısıyla baskı dönemleri ihlas ve samimiyetin zirveye çıktığı dönemler olur.

"Hoştur bana senden gelen:

Ya hilat-ü yahut kefen,

Ya taze gül, yahut diken..

*Kahrında hoş lutfun da hoş"*³

¹ Bkz., Bekir Tatlı, *Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Ankara 2005.

² İsa Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, Vefa Yay., İstanbul 2007, 109-110.

³ <https://www.antoloji.com/kahrinda-hos-lutfunda-hos-3-siiri/>, erişim tarihi: 13.09.2018.

anlayışında olan sūfîler her dönemin avantaj ve dezavantajlarını hesaba katarak yeri geldiğinde halvet⁴, yeri geldiğinde celvet⁵, yeri geldiğinde halvet-der encümen⁶ ilkeleri ışığında olumlu ve olumsuz şartlardan olabildiğince seyr u sülûklarına devam etme gayretinde olmuşlardır.⁷

Bugün râbîta tefekkür, nazar, tevessül, şefaât, keşf ve ilham gibi tasavvufî değerleri şirk, küfür olarak tanımlayan ilkel haricî, vehhabî anlayış Osmanlı coğrafyasının her köşesine petrodolarlar akıtarak bünyemize yabancı bir anlayışı aşılarken, bilim dünyasında bu metafizik unsurların parapsikiyatrik değerleri⁸ incelenmektedir. Batı düşüncesi kuantum fiziğinin etkisi ile gerçekleşen post-modern dönemi⁹ yaşarken, bugün sosyal bilimler alanında bile hala pozitivist bir anlayış hâkimiyetini sürdürmektedir.

“*Men arefe nefsehu, fegad arefe Rabbehû*” “*Nefsini bilen Rabbini bilir*”¹⁰ sırrından behredâr olarak insanın iç aydınlanmasını/tenvîrini sağlamayı amaç edinen tasavvufun birçok tanımı yapılmıştır. Fakat bu tanımlar güzel ahlak üzerinde yoğunlaşmıştır. Tasavvuf bu düşüncenin kitabî/teorik boyutu, tarikat ise topluma yansımış pratik boyutudur. Bu manevî ekolün yol haritasını Yunus Emre özlü bir şekilde çizmiştir:

*Şerîat, tarîkat yoldur varana
Mârifet, hakikat andan içeru*¹¹

Azerbaycan’ın milli şairi Bahtiyar Vahapzâde (d.16 Ağustos 1925, Şeki–v.13 Şubat 2009, Bakü), Büyük Mevlana Celaleddin Rûmî’nin hatırasına yazdığı “*Tasavvuf*” adlı şiirinde aynı manevî rotaya işaret etmiştir:

*Herkesin yüreğinden
Allah'a bir yol gider
O yola biganeler,
Kendine biganedir
Hakk'a ulaşmak için
Kendini aşmak için
Gerek önce aşasan,
Nefs adlı dağları.
Şerîat-bir ağaçsa
Tarikat-budakları
Mârifet-yaprakları
Hakikat-meyvesidir
Tasavvuf hak sesidir/Temmuz 1999¹²*

Hâlid el-Bağdâdî

Nakşebendiyye tarikatının Hâliidiyye kolunun kurucusu Ebü'l-Behâ Ziyâüddîn Hâlid b. Ahmed b. Hüseyin eş-Şehrezûrî el-Kürdî 1193/ 1779 yılında Irak’ın Süleymaniye şehrine bağlı Karadağ kasabasında dünyaya gelir.“Mevlânâ” ünvanı ile tanınmış¹³, “Ziyaüddin” lakabı ve “el-Bağdâdî” nisbesi ile şöhret bulmuştur. Mevlânâ Hâlid Hazretleri'nin kendi eserlerinde ve

⁴ Bkz., Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 22. bsk., Ensar Neşriyat, İst. 2016, s.195.

⁵ Bkz., Yılmaz, *a.g.e.*, s. 195-198.

⁶ Bkz., Yılmaz, *a.g.e.*, s. 198-199.

⁷ Bkz., Yılmaz, *a.g.e.*, s. 199.

⁸ Hayrani Altıntaş, “Din Psikolojisi ve Tasavvuf” <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/69/1743/18507.pdf>, erişim tarihi: 08.07.2017, ss. 1-27.

⁹ Hasan Yıldız, “Postmodernizm Nedir?” <https://birimler.dpu.edu.tr/app/views/panel/ckfinder/userfiles/17/files/DERG/13/153-166.pdf>, Erişim tarihi: 08.07.2017, ss. 1-15.

¹⁰ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzillü'l-İlbâs Ammâ İşteherâ Mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405, II, s. 262.

¹¹ Bkz., Abdullah Kahraman, “Yunus Emre Dîvân’ında Şerîat, Tarîkat, Hakîkat ve Marifet (Dört Kapı)”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, c. 1, sy. 1, Mayıs 2017, s. 1-18.

¹²“Bahtiyar Vahabzade'den Mektup Var”, <http://dergi.altinoluk.com/index.php?sayfa=yillar&MakaleNo=d198s0101>, erişim tarihi: 05.09.2018.

¹³ Hamid Algar, “Hâlid el-Bağdâdî”, *TDV*, 1997, c. XV., ss., 283-285, s. 283.

konu ile ilgili diğer kaynaklarda babasının Hüseyin adında bir zat olduğu isminden anlaşılmaktadır. Şafî mezhebine mensuptur. İtikaden Eş'ari, tarîkaten Nakşî ve meşreben Müceddidi'dir.¹⁴ Müellifin “Şeşangost” altıparmak lakabıyla tanınan babası Pir Mikâil Efendi tahminlere göre Kâdirî tarikatına bağlı bir sûfidir. Annesi ise bölgenin ünlü bir sûfi ailesine mensuptur. Soyunun baba tarafından Hz. Osman'a ulaştığı rivayet edilen Hâlid el-Bağdâdî Nakşbendiyye mensupları arasında efendimiz anlamına gelen “Mevlânâ” unvanıyla tanınmaktadır. İlk tahsilini memleketinde alır. Daha sonra bölgedeki diğer ilim merkezlerini dolaştıktan sonra Bağdat'a gider. Mantık ve kelâm ilimlerinde yoğunlaşan müellif, Vali Baban İbrâhim Paşa'nın müderrislik teklifini kabul etmez. Şeyh Abdülkerim Berzencî'nin 1213/ 1798-99 yılında vebadan vefat etmesi üzerine onun Süleymaniye'deki medresesinin sorumluluğunu üstlenerek burada yaklaşık yedi yıl müderrislik yapar. Bu yıllarda siyasî otoriteye uzak durmasını sağlayan zühdü ve derin ilmiyle tanınır.

1805'te hac niyetiyle çıktığı yolculuk sırasında tasavvufa ilgi duymasını sağlayan haller yaşar. Örneğin Medîne-i münevvere'de bulunduğu sırada Yemenli bir zat, şeriata zâhiren muhalif gördüğü şeyler konusunda meseleyi tedkik etmeden alelacele tepki vermemesi hususunda kendisini uyarır. Mekke-i mükerreme'ye ulaştığında Kâbe'ye giden Hâlid yüzü kendisine, sırtı Kâbe'ye dönük vaziyette oturan birini görür ve Medine'de kendisine yapılan tavsiyeyi unutarak Kâbe-yi muazzamaya saygısızlık olarak düşündüğü bu tavrı sebebiyle içinden adamı kınar. Bunun üzerine Hâlid el-Bağdâdî'nin gönlünden geçene vâkıf olan bu zât, kendisine, “*Allah indinde mümin bir kulun değerinin Kâbe'nin değerinden daha yüksek olduğunu bilmiyor musun?*” demesi üzerine hayret ve pişmanlık duyguları içinde ondan af diler ve kendisini mürid olarak kabul etmesini rica eder. Söz konusu kişi, mürşidinin kendisini Hindistan'da beklediğini söyleyerek onun bu isteğini geri çevirir. Müellif hac farizasını ifâ ettikten sonra medresedeki müderrislik vazifesine geri döner.

1809 yılında maneviyattan beklediği haber gelir. Süleymaniye'yi ziyaret eden Mirza Rahîmullah Azîmâbâdî adındaki Hindistanlı bir derviş kendisine Hindistan'a giderek Nakşbendî şeyhi Abdullah Dihlevî'den el almasını tavsiye eder. Bunun üzerine derhal yola çıkan Hâlid, İran ve Afganistan üzerinden altı ay kadar süren zorlu bir yolculukla Delhi'ye ulaşır. Yol boyunca karşılaştığı Şîi ulemâ ile, özellikle de Tahranlı bir müctehid olan Şeyh İsmâil-i Kâşî ile mezhep tartışmalarına girişmesi ve bu tartışmaları ısrarla devam ettirmesi yolculuğunun meşakkatinin daha da artırır. Nihayet Delhi'de Abdullah Dihlevî ile görüşerek ona intisap eder. Nakşbendiyye'nin seyr ü sülûk mertebelerini beş ayda/diğer bir rivayete göre ise on bir ayda kat eder ve şeyhi tarafından halife olarak Süleymaniye'ye geri gönderilir. Kendisine Nakşbendiyye'nin yanı sıra Kâdirî, Sühreverdi, Kübrevî ve Çiştî tarikatlarından da irşad belgesi verilir.

Muskat, Yezd, Şîraz, İsfahan, Hemedan ve Senendec'de Şîi ulemâ ile giriştiği tartışmalar sebebiyle aksayan dönüş yolculuğu yaklaşık elli gün sürer. Süleymaniye'ye vardıkdan sonra Bağdat'a gidip kısa bir süre orada kalır. Hâlid'in Nakşbendiyye tarikatını yaymaya başlaması Süleymaniye'deki bazı çevreleri rahatsız eder. Bu çevreler vali üzerinden ona baskı yapmaya çalışırlar. Bu durum karşısında Hâlid 1813'te tekrar Bağdat'a gider ve orada satın aldığı bir medreseyi Nakşbendî zâviyesine çevirerek irşad faaliyetine başlar ve çok sayıda mürid toplar. Muhalifleri rahat durmaz. Örneğin Süleymaniye'de Şeyh Ma'rûf Berzencî ona birtakım suçlamalar yöneltir ve bu doğrultuda “*Tahrîrû'l-hitâb fi'r-red 'alâ Hâlidî'l-kezzâb*” adlı bir de risâle yazarak bunu Bağdat Valisi Said Paşa'ya gönderir. Ancak Hâlid'in sâlih bir kişi olduğuna inanan Said Paşa, Hille müftüsü Muhammed Emin Topukçulu'ya, Hâlid aleyhindeki suçlamalara reddiye olarak “*el-Şavlû's-savâb bi-reddi mâ sümmiye bi-Tahrîri'l-*

¹⁴Abdurrahman Memiş, “Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri (k.s.)”,<https://somuncubaba.net/hulusi-kalbden/mevlana-halid-i-bagdadi-hazretleri-k-s/>, erişim tarihi:09.07.2018.

hitâb” adıyla bir risâle yazdırarak müellifi müdafaa eder. Bu olaydan sonra Süleymaniye’ye giden Hâlid için Vali Mahmud Paşa bir zâviye yaptırır. Ancak müellif bir süre sonra Bağdat’a dönerek irşad faaliyetlerine burada burada sürdürür.

Hâlid el-Bağdâdî irşad faaliyetlerini artırır. Osmanlı topraklarında sayıları gün geçtikçe artan mensuplarını irşad etmeleri için birçok halife tayin eder. Örnek olarak Şam’a gönderdiği Şeyh Ahmed Kâtib Erbîlî, Şam müftüsü Hüseyin Efendi Murâdî’yi Hâlid’e intisap etmesini sağlar. Hüseyin Efendi 1823’te büyük mürşidi Bağdat’tan Şam’a gelmeye ikna eder. Şam’da büyük saygıyla karşılanan Hâlid, Ümeyye Camii’ndeki Benî Gazzî Halvethânesi’ne yerleşir. Bu arada Şeyh İsmâil Gazzî’nin kız kardeşi Ayşe Hanım’la evlenir ve daha sonra satın aldığı bir eve taşınır. Halifelerinden Abdülvehhâb es-Sûsî’nin bağımsız bir şeyh gibi hareket etmesi üzerine hilâfetten azleder. Bu azil üzerine Sûsî şeyhi aleyhinde bulunur ve onu ağır bir şekilde suçlar. Mevlânâ Hâlid’in müntesiplerinden olan ünlü Hanefî fakihî İbn Âbidîn (v. 1252/1836)¹⁵, “*Sellü’l-husâmî’l-Hindî li-nusreti Mevlâna’ş-Şeyh Hâlid en-Nakşbendî*” adıyla yazdığı risâlede bu suçlamaları reddederek mürşidini hararetle savunur.

Ömrünün geri kalan yıllarını Şam’da geçiren Mevlânâ Hâlid, bir kez daha hac yapmak ve halifesi Şeyh Abdullah Ferdî sayesinde büyük bir coşkuyla karşılandığı Kudüs’e gitmek için Şam’dan ayrılır. 1826’da Şam civarında yayılan veba salgınından öleceğini anlayınca İsmâil Enârânî, Muhammed en-Nâsîh ve Abdülfettâh el-Akrî’nin kendisinin yerine geçmelerini, Karadağ’daki emlakının yeğeni Mahmûd es-Sâhib’e verilmesini vasiyet eder. Defin yerinin tesbiti ve defniyle ilgili hazırlıkların tamamlanmasından sonra 14 Zilkade 1242/9 Haziran 1827 vefat eder. Şam yakınlarındaki Cebelükâsiyûn’un tepelerinden birine defnedilen Hâlid el-Bağdâdî’nin kabrinin üzerine daha sonra bir bina inşa edilir. Bir zâviye ve kütüphaneden oluşan bu yer günümüzde ziyaretgâh haline gelmiştir.

Mevlânâ Hâlid’e nisbet edilen ve Nakşbendiyye’nin bir kolu olarak XVIII. yüzyılda teessüs eden Hâlidiyye, bağlı olduğu tarîkatın geleneksel inanç ve uygulamaları yanında şeriata bağlılığa ve cehri zikirten kaçınmaya özel bir önem vermesiyle tanınmıştır. Bununla beraber Hâlid’in görüşlerinde Nakşibendîler arasında bile ihtilâf konusu olan yeni unsurlar da vardır. Bunların başında râbita-i şerif yorumu gelir. Tasavvufî meselelerle ilgili yazdığı tek risâlesinde râbitayı “şeyhin sûretinin müridin gözleri arasında (zihninde) tasavvur edilmesi” olarak tanımlamış ve râbitanın irtihâlden sonra bile sadece kendine yapılabileceğini söylemiştir.

Hâlidiyye kolunun kimliği açısından aynı derecede önemli olan bir diğer husus da bu kolun benimsediği siyâsî tavrıdır. Hâlidîler, müslümanların birlik ve kuvvetinin odak noktası olarak Osmanlı Devleti’ne kesin bağlılık göstermişler ve bunun sonucunda Avrupa’nın sömürgeci güçlerine karşı derin bir düşmanlık hissi taşımışlardır. Bundan dolayı Dağıstan’dan Sumatra’ya kadar söz konusu tarîkin mensupları buldukları hemen her yerde Osmanlılar lehindeki faaliyetleriyle öne çıkmışlardır.

Hâlidilik kolu, Mevlânâ Hâlid’in yüzlerce halifesi aracılığı ile geniş bir alana yayılır. Asıl etki alanı Osmanlı Devleti’ne bağlı Kuzey Irak, Güneydoğu Anadolu ile Kuzeybatı İran bölgeleri olmak üzere Balkanlar ve Kırım’dan Güneydoğu Asya’ya kadar etkisi ulaşır. Tarîkat önemli Osmanlı âlimlerini saflarına katar. İbn Âbidîn, “*Rûhu’l-me’ânî*” adlı tefsirin müellifi Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, II. Mahmud’un şeyhülislâmı Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi bunlardandır. Bu şekilde Hâlidiyye kolu, hem Anadolu’da hem de İstanbul’da daha uzun mâzisi olan diğer Nakşibendî kollarını gölgede bırakarak öne geçer.¹⁶ Bu kol sayesinde Nakşîler Suriye, Filistin ve Irak’taki tasavvuf ehli arasında ilk defa önemli bir yer edinmiş olurlar.

Hâlid el-Bağdâdî ve ekolü özellikle Kürtler üzerinde özel bir etki bırakır. Kürtlerin

¹⁵Ahmet Özel, “İbn Âbidîn”, *TDV.*, 1999, c.XIX., ss. 292-293.

¹⁶ Hâlidiyye’nin etkisi içinde yaşadığımız Kastamonu şehrine kadar uzanmıştır. Yöremizin önemli manevî şahsiyetlerinden Ahmet Siyahî Efendi (v. 1291/1874) Efendi Hâlidî Bağdâdî Hazretleri’nin son haccına iştirak ederek vefatına yakın bir zamanda hilafet görevi olarak memleketine dönmüş ve bu yörede Hâlidiliği yaymıştır. (Mehmet Kubat, s.152.)

yoğun olarak yaşadığı Kuzey Irak'ın dinî hayatını şekillendirir. Kürt kimliği adeta Hâlid el-Bağdâdî ve Hâlidîyye ile özdeşleşir.¹⁷

Hâlidîyye kolunun günümüzde de devlet ve millet bütünlüğünü sağladığını itiraf eden ve bundan rahatsız olan tasavvuf karşıtı görüşleri ile tanınan Ferit Aydın Mustafa İslamoğlu'nun Süleymaniye Vakfı yayını olan “*Tarikatta Rabıta ve Nakşibendilik*”, isimli eserinde devletimizden “rejim” olarak bahsederek kendince küçümserken, PKK terör örgütünü “*Kürt Gerilla Hareketi*” olarak ifadelendirerek tarafını ortaya koymaktadır. Terör destekçisi yazara göre vahşi terör örgütünün bölgedeki en büyük rakibi Hâlidîlerdir. Yazar terör örgütünü aydınlanma hareketi olarak ifade ederken, tarikatları ve onların müntesiplerini gericilikle itham etmektedir.¹⁸

Râbıta hakkındaki risâlesini “mürted İranlılar” ve “lânetli hıristiyanlar”ı tel'in ederek bitiren Mevlânâ Hâlid Şîiler'e karşı düşmanca tavır almıştır. Bu tavır, Şîiliğin Irak'a ve Anadolu'ya sızmasına engel olduğundan Osmanlı Devleti tarafından da desteklenmiş, Mevlânâ Hâlid'in bu tavrını halifeleri de benimsemiştir. Şeyh Ubeydullah'ın 1880'de Urmiye bölgesindeki isyanı sadece İran yönetimine karşı bir baş kaldırı değil aynı zamanda Şîiliğe karşı bir savaştır.¹⁹ Bu noktada Hâlidî medreseleri önemli rol oynamıştır. Anadolu'da faaliyete başlamalarıyla beraber ilmi sahada bir hareketlilik başlamış ve daha sonra topluma yön veren çok sayıda aydın şahsiyet yetişmiştir. Kur'an öğretiminden Arap dili ve edebiyatına, İslami ilimlerden Felsefe ve Mantık derslerine kadar pek çok ilim okutulmuştur.²⁰

İmam Rabbanî Hazretleri “*Hatta, bir mecliste, tasavvuf kitaplarının okunmasından doğacak hiç bir zarar yoktur. Çünkü, onlar hallerle ilgilidir; hallerin ise; kâle hiç bir dahli yoktur. Bunun için, fıkıh kitaplarının müzakere edilmemesinden zarar doğması muhtemeldir*”²¹ buyurur. Bu sırdan behredâr olan müellif de fıkıha önem veren, ilmi ön planda tutan tavrı ile tasavvufî düşünceye yeni bir anlayış getirmiş ve tarikatına adeta “ilmiye sınıfının tarikatı” vasfını kazandırmıştır. Hâlid Bağdâdî, müridlerinden âlim ve hâfızlara hürmet göstermelerini, güçleri nisbetinde Kur'ân-ı Kerim'in tedrîsi ile meşgul olmalarını, fıkıh ve hadis ilimleriyle diğer ilimlerden daha fazla ilgilenmelerini, irşâd hizmetlerinin kitab ve sünnet esasları çerçevesinde yürütülmesine hassasiyet göstermelerini istemiştir. Tarikat hedeflerine ancak şerîata sıkı sıkıya bağlılıkla ulaşılabileceğini telkin etmiştir. Kütüphanesinde tasavvufla ilgili eserlerin az olması fakat Şâfiî ve Hanefî fıkıhına ait büyük bir fikhî eserler koleksiyonunun olması bu fikrimizi te'yid eder mâhiyettedir. Ayrıca gelişmelerden onun bu fikhî yönelişinin Bağdad, İstanbul, Şam ve başka yerlerde yüksek dereceli ulemâyı görülmemiş bir ölçüde Hâlidîyye tarikatına çekmeyi sağlamıştır. Kerâmet sahibi bir velî olmasına rağmen tarikatta istikâmetin esas olduğunu belirtmiş ve bu konuda Şam'daki halifesi Ahmet Hatîb Erbîlî'ye yazdığı mektubunda; “*Allah'tan sizler ve bizler için istikâmetin devamını dileriz. İstikâmeti elde etmeye çaba gösteriniz. Çünkü bir istikamet bin kerâmetten daha hayırlıdır*” diyerek bu konudaki düşüncelerini ifade etmiştir.²² İşin aslına bakılırsa sûfiler eserlerini Cibril hadîs-i şerifindeki yol haritasını takip edencesine eserlerini islâm, iman, ihsân katmanları üzerine

¹⁷ Bkz., Algar, “Hâlidîyye”, *TDV*, c. XV., ss. 295-296; Süleyman Uludağ, “Hâlidîyye”, *TDV*, c. XV., ss. 297-299.

¹⁸ İhanet kokan ifadeler için bkz., Ferit Aydın, *Tarikatta Rabıta ve Nakşibendilik*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 37, 45, 247, 256.

¹⁹ Algar, “Hâlid el-Bağdâdî”, *TDV*, c. XV., s. 283-285.

²⁰ Mehmet Şirin Ayış, “Bingöl Hâlidî Geleneğinin Medrese Boyutu”, *BÜİFD*, c.V., sayı: 10 Yıl: 2017/2, ss. 71-94, s. 89-90.

²¹ <http://www.necatiaksu.net/mektubat/029.Mektup.htm>.

²² Abdurrahman Memiş, “Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri (k.s.)”, <https://somuncubaba.net/hulusi-kalbden/mevlana-halid-i-bagdadi-hazretleri-k-s/>, erişim tarihi:09.07.2018; a.g.y., *Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri*, Nasihat Yayınları, Ankara 2014.

kurgulamışlardır. Zâhirden bâtına doğru bir gidiş takip etmişlerdir.²³ Sağlam bir itikad, kurallarına göre yapılmış ibadet ve güzel ahlak onların önceliği olmuştur. Abdülkadir Geylanî Hazretleri'nin “*Gunyet'üt Talibin / Hakkı Arayanların Kitabı*” adlı eseri ile İmam Gazzâlî'nin “*İhyâü Ulûmi'd-Dîn*” adlı eserleri bu anlayışa güzel bir örnektir.

Kelâm İlmindeki Yeri

Müellif talebelik yıllarında diğer İslâmî ilimleri okuduğu gibi Akâid ve Kelâm ilmini de okumuştur. Mevlânâ Hâlid tasavvufî şahsiyeti ve görüşleri ile ön plana çıkmış ise de itikâdî ve kelâmî görüşleri de en az sûfiyane düşünceleri kadar önemlidir. Müellifin Abdülhakim es-Siyâlkûtî'nin (v. 1067/1657) *Hiyâlî* adlı kelâm kitabına yazdığı hâşiye üzerine yaptığı ta'likâtlardan oluşan *Ta'likât alâ Hâşiyeti Siyâlkûtî ale'l-Hiyâlî*²⁴ eseri de doğrudan Akâid ve Kelâm'a dair önemli bir çalışmadır. Kesb ve irâde-i cüz'iyeye konusunda Eş'ârî ve Mâturidîler arasındaki görüş ayrılığını ele aldığı “*el-İkdu'l-Cevherî fi'l-Farki Beyne Kesbeyi'l-Mâturidî ve'l-Eş'ârî*”,²⁵ “*Risâletun fi Tahkiki'l-İrâdetü'l-Cüz'iyeye*”²⁶ göçebe Kürt toplulukları için Kürtçe kaleme aldığı “*Akîde-i İman*” adlı eseri kelâmî konularda önemli bir içeriğe sahiptir. Ayrıca tasavvufî bir içeriğe sahip olan *Mektubât*'ında da²⁷ kelâmî konular oldukça fazladır.²⁸ *Divan*'ı da²⁹ akîdevî ve kelâmî konular açısından zengindir.³⁰

Bu alandaki en meşhur eseri ise bu çalışmamızın da ana konusu olan Farsca kaleme aldığı “*İ'tikadnâme*”³¹ dir.³²

İ'tikadnâme/Şerhu Hadîs-i Cibril/Ferâidü'l-Fevâid

Eserin konusu Cibril Hadîs-i şerîf'inde³³ yer alan “*İslâm, imân ve ihsân*” kavramlarının şerhidir. Müellif genel temayülünü bu eserde de göstermiş İslâm ve iman kavramlarının şerhine ağırlık vermiş, tasavvufî bir mahiyete sahip olan ihsân kavramının şerhini ise kısa tutmuştur. Ama eserin geneline bakıldığında tasavvufî olmayan hususları da sûfiyâne bir neşve ile ele aldığı görülmektedir. Eserin mütercimi Erzincan/Kemahlı Hacı Feyzullah Efendidir. Feyzullah Erzincânî olarak da bilinir.³⁴ Hâlid-i Bağdâdî Osmânî'nin

²³ Bkz., İsmail Bilgili, “Hoca Ahmed Yesevî'nin Hikmetleri Bağlamında Zâhir-Bâtın Fıkhı, Şeriât/Tarikat Bütünlüğü”, *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu* 19-21, Mayıs 2016 Saraybosna-Konya 2016, II, ss. 210-293.

²⁴ Hâlid el-Bağdâdî, *Ta'likât alâ Hâşiyeti Siyâlkûtî ale'l-Hiyâlî*, İst., 1259.

²⁵ Hâlid el-Bağdâdî, *el-İkdu'l-Cevherî fi'l-Farki Beyne Kesbeyi'l-Mâturidî ve'l-Eş'ârî*, (Sâhib, Buğyetü'l-Vâcîd fi Mektubât-ı Hazreti Mevlânâ Hâlid içinde), Dımeşk 1334, s. 88-104.

²⁶ Hâlid el-Bağdâdî, *Risâletun fi Tahkiki'l-İrâdetü'l-Cüz'iyeye*, Matbaa-i Âmire, İst., 1259, s. 132-147.

²⁷ Muhammed Es'ad Sâhib, *Kitâbu Buğyeti'l-Vâcîd fi Mektubâti Hazreti Mevlânâ Hâlid*, Dımeşk 1334.

²⁸ Algar, “Nakşbendilik”, *TDV.*, s. 318.

²⁹ Hâlid b. Hüseyin Şehrezûrî el-Bağdâdî, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî*, Tercüme, Şerh ve Tahkik: Abdülcebbar Kavak, Konya 2009.

³⁰ Mehmet Kubat, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Sûfi Kelâmı*, Hikmetevi Yay., İst., Mart 2014, s. 175-177.

³¹ Hâlid b. Hüseyin eş-Şehrezûrî el-Bağdâdî, *İ'tikadnâme*, İst. Üniv. Kütüphanesi, İbnü'l-Emîn Mahmud Kemâl İnâl, Nu: F. 2639.

³² İlgili başlıkta hakkında geniş bilgi verilecektir.

³³ Bkz., Buharî, İman, 57; Ebû Dâvud, *Sünen*, 16; Tirmizî, İman, 4; İbn Mâce, Mukaddime 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/27; Bekir Tatlı, *Hadîs Tekniği Açısından Cibril Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Hadîs) Anabilim Dalı, Ankara-2005; Mustafa Alıcı, *İslam'ın Üç Boyutu: İman, İslam ve İhsan*, https://www.academia.edu/7017922/Islam%C4%B1n_%C3%BC%C3%A7_boyutu_Three_Dimensions_of_Islam, (erişim: 29.11.2017.)

³⁴ Hayrullah Efendi'nin oğlu olarak Erzincan sancağına bağlı Kemah kazasının Zoğa köyünde doğmuştur. Doğduğu köye nispetle “Muhammed Feyzullah bin Hayrullah es-Zoğavi” adıyla bilinirdi. (Ömer Menekşe, *Kemah Alimleri*, İstanbul 1996. s. 34.) Fazilet sahiplerinden bir zat olan Feyzullah Efendi, tahsilini İstanbul'da tamamladıktan sonra Eğridir'e yerleşmiş ve orada müderrisliğe başlayarak üç defa icazet vermeye muvaffak olmuştur. Şiire de yeteneği olan Hacı Feyzullah Efendi, H. 1323 (1905) senesinde nakledildiği Söke'de vefat etmiştir. Eserlerinden bazıları; “Şerhu Kaside-yi Cevniyye”, “Risaleyî Dûzban”, “Tashihü'l-Elbab” ve “Şerhu

“kuddise sirrûh” *İ'tikâdnâme*³⁵ kitâbı Kemâhlı merhûm hâcî Feyzullah Efendi tarafından “*Ferâidü'l-Fevâid*”³⁶ ismi altında Arap harfleri ile eski/eskimez Türkçe'ye kazandırılmış, ve hicrî 1312 senesinde Mısır'da tab' edilmiştir. İsam Kütüphanesi ve İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Taksim Atatürk Kütüphanesinde nüshaları olan esergünümüz Türkçesine de akademik olmayan bir dille aktarılarak “*Herkese Lâzım Olan İmân*” adlı eserin birinci risâlesi olarak 1966 yılında birinci baskısı yapılmıştır. 2017 yılı itibariyle eserin baskı sayısı yüz on sekize ulaşmıştır.³⁷ Bu tercüme Arapça, Almanca, İngilizce ve Fransızca'ya da aktarılmıştır.³⁸ Eserin tercümesinin başında eserin müellifi Hâlid-i Bağdâdî'den sitayişkar ifadelerle bahsedilir: “*Kutb-i semadânî mazhar-ı eltâfî sübhânî mecmu-i âyet-i insanî, kâşif-i esrâr-i rabbânî, ziyâü'l-Hak ve'l-hakikat ve'd-dîn, Mevlana Hâlid en-Nakşbendî, el-müceddidî el-Osmanî kuddise sirruh efendimiz hazretleridir.*” Osmanî nisbesini Osmanlıya bağlılığından dolayı almış olsa gerektir.³⁹

Müellif risalesinin vr. 9'a kadar olan bölümünü teberrük kastiyle “*kutbu't-terâik ve gavsu'l-halâik İmam Rabbanî -kaddese sırrahu- hazretleri*” olarak ifade ettiği İmam Rabbanî Hazretlerinden tahrîr etmiştir. Risalenin geri kalanını Hazret-i Resûl-i Ekrem (s.a.s) hazretlerinin Cibril hadis-i şerifinin şerhiyle hitâm ve itmama erdireceğini belirtir. Risaleye telif amacını şöyle açıklar: “*Ümîd-i kavîyyem budur ki, bu hadisi şerifin bereketiyle Müslümanların itikatları itmam ederek sebab-i salahları ve bu mu'terif-i cürm olan Halid'in dahi bâ'is-i felâhu olur. Ve kerîm bî niyâz ve bende nevâz olan Hüdâ-yı Azze ve Celle'den hüsn-i itikadım budur ki, killet-i bida'a ve adem-i safa-yı niyet ile mübtelâ olan fakirin hefevâtını (hata ve günahlarını) af ile a'mâl-ı pür kusûrumuzu dergâh-ı kereminde kabule karîn ile iblis-i pür telbisin şururundan masun buyurarak şâd ve handân eder. Zira erhamu'r-rahimin ve ekramu'l-ekremîn ancak odur. Ma'lûm olsun ki icma-ı fırka-i nâciye ve ehli sünnet şunun üzerine ittifak ve in'ikatları vuku bulmuştur ki, her müslim-i mükellef üzerine Vacibu'l-Vücûd'un sıfat-ı zatiye ve subutiyesini edille-i katiyye iradiyle bilmesi vaciptir. Ve kullar üzerine evvel vacip budur. Bu bapta özür makbul olmayıp târiki âsimdir. Bil ittifak dahi memleketi şehri Zûr olan imam-u'l-ârifîn ve gavs-ı ehl-i yakîn Mevlânâ Halid zi'l-cenâheyn hazretlerinin bu risale-i telifinden ğarazı izhar-ı fazl ve ma'rifet ve irade-i tasannu' ve şöhret olmayıp hemân-ı eser ve yâd-kâr olmak maksuttur. Cenabı Hak bu pâbeste ve dest olan Halidi kendi te'yîdât-ı samedânî ve imdâd-ı ruhâniyet Hazret-i Risalet Penâhî ile te'yîd buyursun âmîn.*”⁴⁰

Ferâidü'l-Fevâid'den seçtiğimiz bazı özgün kısımlar şöyledir: Müellifin yorumuna göre, Cebrail (a.s.)'ın dizlerini, Peygamber Efendimiz'in mübârek dizlerine yapıştırması zahiri adaba uygun görünmese de nefsü'l-emrde bu hâl mühim birşeyi bildirmektedir. Bâb-ı diyanette talipte haya, üstadda gurur ve kibir olmayıp, herkes dine dair şüphelerini kemâl-i serbestlik huzûr-i üstazda ifade-i meram ve ahz u cevap ne çeşit mümkün olursa ol veçhile ifade ve istifade

Pend-i Attar”dır. (Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Trs., s. 114.) Bu eserlerinden başka, Mevlana Halidî Bağdadi'nin “İ'tikâdnâme” isimli Farsça eseri Türkçeye çevirerek “*Ferâidü'l-Fevâid*” ismiyle H. 1313 (1895) senesinde Mısır'da bastırılmıştır.³⁴ Bilinen en meşhur hocası, Mevlana Halid hazretlerinin kardeşi Mevlana Mahmud Sahip'tir. Diğer hocaları ise; kendisinden tefsir, ahlâk ve tasavvuf derslerini aldığı el-Hac Sadık es-Sarıyârî ve fıkıh, usul, kelam ve alet ilimlerini tahsil ettiği el-Hac Hasan Efendi'dir. (İslâm Alimleri Ansiklopedisi, İstanbul 1997, c., XVIII, s. 98; Bkz., Erol Kaya, *Erzincanlı Son Devir Osmanlı Uleması*, Erzincan Üniversitesi Yayınları, <http://www.erkincan.edu.tr/wp-content/uploads/2017/12/ErzincanUlemasi.pdf>, 2017, s. 85.)

³⁵ Hâlid-i Bağdâdî, *İ'tikâdnâme*, İst. Ün. Kütüphanesi, İbnü'l-Emîn Mahmud Kemâl İnâl, Nu: F. 2639.

³⁶ Mevlâna Hâlid Ziyâuddîn en-Nakşbendî, *Ferâidü'l-Fevâid*, Haz. Es'ad Sâib Efendi, Trc. Kemahlı Hacı Feyzullah Efendi, B.y.y., Ts., s. 1-61.

³⁷ Bkz., Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî, *Herkese Lâzım Olan İmân*, 118. bsk., Haz. Hüseyin Hilmi Işık, Hakikat Kitabevi, İst., 2017.

³⁸ Kubat, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Sûfî Kelâmı*, s. 102-103.

³⁹ Nakşbendî, Mevlâna Hâlid Ziyâuddîn, *Ferâidü'l-Fevâid*, vr. 1b.

⁴⁰ Hâlid-i Bağdâdî, a.g.y, vr.9.

kullar üzerine lazım ve vacip olduğunu Cibril-i Emin (a.s.) ashâbı kirama göstermiştir. Zira emr-i dinde ar ve hukuk-i Hüda'yı muhafaza ve ahz ve ifadede haya olmaz.⁴¹

Kullar üzerine edası vacip olan sena ve ibadat delail-i katia ile sabit ve mübrehin ve sürur-i kainat aleyhi efdalu't-tahiyyat efendimiz hazretlerinin beyanıyla şeriat-ı garraya mahsur ve anın delailerinden alınırsa ol zaman makbul olur. Şeriatin haricinde olan kaffe-i ibadat u sena bila şek merduttur. Zira çok şeyler vardır ki hariçte ve nazar-ı nasda amal-i haseneden ad olunmuş fakat şeriatte ef'âl-i kabihadan bulunmuştur. İmdi bu berâhîn-i evveliye ile) akl-ı meâd sahiplerinin üzerine şeriatla muvafık olduğu halde hâlik ve mun'im olan Tanrı Teâlâ'ya ifâ-yı vazife-i ubudiyet ve edâ-yı şükür ve mahammedet vacip oldu ise şeriatla ibadet iki kısma münhasırdır. Biri itikadîdir ki, buna Usul-i Dîn denir. Ve diğeri amelîyedir ki, buna Furu-i Dîn itlak olunur. Her itikat ve a'mâl-ı şeriatla sübuta menût olduğu ma'lûm oldu. Bu surette itikatları çirkin olarak şeriat ve ehli sünnete muvafık olmayan akîdeler ashâb-ı ehl-i necât ve sahib-i saadet olmayıp, onların hakkında azap tasavvuru caizdir. Fakat a'mâl-ı zahirî amelleri zayı' ve gaip edenlere Cenabı Hakk, dilerse azap eder ve dilerse af buyurur. Muhalled fi'n-nâr yani neûzu billâh ebedi cehennemde kalacak olanlar ancak zarûriyât-ı diniyeyi münkir olanlardır. Ameli zayı' edenler için hulûd tasavvur olunmaz.⁴²

Hazret-i Resûl-i Ekrem Efendimiz'in buyurduğuna göre İslâm boyun vererek ingiyâd-ı tâm ile münğad olmaktadır.⁴³ Hakikat-ı İslamiyet beş rükünden mürekkeptir. Birinci rükün (Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik etmendir) akıl ve bulûğ halinde söz söylemeye kudretle beraber yerde ve gökte ondan başka ibadete ehak ve elyak ve tapmağa müstahak hiçbir şey ve bir kimse bulunmayıp ancak ma'bûd-i hakîki odur diyerek gönlün ile cezmen ve yakinen bilerek ve dil ile ikrar ve tanıklık (ve Muhammed Allah'ın peygamberidir) deyu şehadet eylemekliğindir. Yani ve siyah kaş ve gözlü vecihesi açık güzel yüzlü ve cisminin gölgesi yok şükür sözlü el hasıl halkı ve hulukı güzel nesl-i Arap'tan Haşimi Kureşi Mekkeli Medineli adı Muhammed Allah'ın kulu ve kıbel-i Hüdâ'dan gönderilmiş elçi ve peygamberi ve resulüdür. Beş rükün-i İslam'dan ikinci rükün şerâit-i hariciye ve batıniyeye riayet ve vacibât ve mesnûnâta kemâl-ı dikkat ve ihtimâm ve tazarru' ve huzur-u tâmla beş vakit namazı vaktinde eda etmekliğindir. Salat lügatte müminlerden dua ve melâikelerden istiğfar ve Allah'a binnisbe rahmete itlak olunur. Şurasını bilmek gerektir ki, bu beş rükünün efdali kelime-i şehadettir. Sonra namaz, badehu oruç, daha sonra zekât ve en uhrâ hacdır. Ve kelime-i şehadetin efdaliyetinde asla ihtilaf yoktur. Baki kalan dört rükün kavlı muhtarda efdaliyeti tertiben zikrolunduğu veçhe üzeredir. Çünkü kelime-i şehadet ibtidâ-i bi'sette ve evvel emirde İslam üzerine farz oldu. Ve namaz iki seneden birkaç mâh noksan şeb-i miraçta farz olur. Savm hicretin ikinci senesinde farz olmuştur.

Her kim bu beş rükünden birini inkâr veya istihza yahut istihfâf ederse neûzü billâh kâfir olur. Dahi yine böylece hürmet ve halli müttefekun aleyh olan eşyada harama helal veyahut helale haram der ve itikat ederse kâfir olacağı misüllü zarurât-ı diniyeden yakîn üzere sabit olan şeyler inkâr olunursa yine küfürdür. Avamın bilmeyeceği mertebede meşhur olmayan eşyayı avam tarafından inkârı fısktır. Câhillerin bilemeyeceği kadar meşhûr ve zarûrî olmıyan şeyleri câhillerin bilmemesi küfr olmaz. Fısk, yani günâh olur.⁴⁴

Kuvvetli îmân şöyledir ki, ateşin yakdığına, yılanın zehrleyip öldürdüğüne yakîn üzere inanıp kaçtığı gibi, gönlünden tâm olarak, Allah Teâlâ'yı ve sıfatlarını büyük bilerek inanmak, Onun rızâsına ve cemâline koşmak ve gazabından, azâbından kaçmak ve îmânı, mermer üzerine yazılan yazı gibi sağlam olarak gönlüne yerleştirmekdir. Muhammed aleyhisselâmın bildirdiği iman ve İslam ikisi yek diğeri müsavî ve birdir. Her ne kadar beynlerinde umum ve husus vardır demişler ise de lügatte beynlerinde muğayeretin teslimi ile beraber iman basit mi yoksa

⁴¹ Hâlid-i Bağdâdî, *a.g.y.*, vr.12.

⁴² Hâlid-i Bağdâdî, *a.g.y.*, vr. 8.

⁴³ Hâlid-i Bağdâdî, *a.g.y.*, vr.13.

⁴⁴ Hâlid-i Bağdâdî, *a.g.y.*, vr. 13- 15.

mürekkebi mi? Ve mürekkebi oldukda iki cüzden mi yoksa üç mü? Ve a'mâl imanda dahil mi değil mi? Dahil olduğu takdirde cüz-i hakiki mi yoksa örfi mi? Ve istisna yani "inşallah müminim" demek caiz olur mu? Ve ziyade ve noksan kabul eder mi? Ve mahluk mu, değil mi? İhtiyari mi yoksa ızdırari mi? Ve bu surette teklif nedir? Bu zikrolunan eşyayı bu risaleden beyan ve tafsile hacet yoktur. Şu kadar bilmek lazımdır ki, Eşâ'ire ile Mutezilenin ittifakıyla mümteni-'i zati olan eşyada teklif caiz olamaz. Ve muhal-ı âdî olan eşyada urûc-u semâ gibi mutezileye göre teklif mümteni'dir. Ve inde'l-Eşâ'ire caizdir. Lakin vaki değildir. İmdi burası malum olduysa iman olsun gerek amal olsun kullara kudretlerinden ziyade teklif caiz değildir. Bunun için cünun ve gaflet ve uyku halinde Müslüman olan yine kendi Müslümanlığı üzerinde bakidir. Hem ne kadar bu halde tasdik yok ise de bu makamda imanın lügat manası murat değildir. Zira lügat manası tasdik ve inanmak olduğundan avam-ı Arap'tan hiçbir ferde mestur ve kıyali değildir. Nerede kaldı ki, sahabe-i kirâm (r. anhüm) efendilerimize pûşide/gizli olsun. Cebrâil aleyhisselâm'ı maksadı, îmânın altı parçasını talim etmektir.⁴⁵

Kulları hakkında sevâb ve ikap ve emsali şeyleri yapmak, vermek üzerine mecbûr değildir. Hatta cemi günahkarları cennete koysa, fazlına yakışır. Ve cemi mutileri cehenneme atsa, adâletine uygun olur. Amma müslimânlar için cennetten başka mahall-i kerâmet, kâfirler için ise, cehennemden başka makarr-ı nedâmet yoktur. Bütün âlem mutî olsa ona bir menfaat, bütün âlem kâfir olsa, Hüdâya bir mazarrat iras etmez. Küfür ve masiyet onun iradesi ile. Fakat rızası yoktur. O fiillerinde "*Lâ-yüs'el-ammâ yef'al*"dir. Fiillerinden hesaba çekilemez. Şirkden maâda her türlü günahı kullarından biri işleyüp tevbesiz vefat ederse affetmesi caizdir. Ve murad ederse sağîr/ küçük bir günâh için azâb eder. Cemâl-i bâ Kemâl-i ilahiyesini dünyâda baş gözü ile görmek câizdir. Velâkin gayr-i vâkidir. Ve mahşerde küffâra ve günâhkar müminlere kahr u celâl ile ru'yet-i caiz ve vakiadır. Ve cennette müminler sıfat-ı cemâl ile Hüdâyı görmelik caiz olacaktır. Bu devlet-i ruyetten melâike ve kadınlar memnû edilecekler demek vecihsizdir. Amma kâfirler, men olunacakları sahih olduğu misüllü cinnilerin de mahrûm kalacaklarını bildiren akval makbuldur. İmdi müminler ve etkîyalar her akşam ve sabâh, avam mü'minler ise her Cum'a günleri ve kadınlar,⁴⁶dünyâ bayramı gibi bazı bazı tecelli-i cemâle nail ve ru'yetle şâd ve handan

⁴⁵ Hâlid-i Bağdâdî, a.g.y, vr. 15-17.

⁴⁶Husûsan Basralı kadın sûfi Râbiatü'l-Adeviyye (Hülya Küçük-Semih Ceyhan, "Râbia el-Adeviyye", TDV., 2007, c.XXXIV, ss. 380-382.) gibi nisâ-i ârifâtı ricâlden sayan Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi (d.1163/1750-v.1235/1819-20), (Bkz., Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Niketü'l-Hikem*, (Yazma) İstanbul Sül. Kth. Serez Bl., No.: 1510, vr. 92a) kaleme aldığı iki nüktesinde kadınların ahiretteki konumunu farklı bir bakış açısı ile ele almıştır: "*Tâife-i nisâ nâkısâtü'l-ukûl ve fuhûm-i mümin ve sair husûs ve umûm tâife-i ricâlden dîn ve mağbûn ve mahzûn ve dâimâ ricâl nisâ üzerine kavî ve âmîr ve hâkim, hattâ mirâsta dahî mertebesi nısf. Kezâlik hizmette ricâle hâdim olduklarından kat'ı nazar bunca hûran ve vildân-ı masûmların idare ve hıfz ve himaye ve husûsâtlarında muhtar oluncaya kadar misâk-ı uz mâlar ile hâsıl etmek üzerine hânenin cüz'î ve külli umûr ve husûsâtını tekmîl-i emrinde ızdırâb ve günâ-gün pîçtâbda olduğuyula bile ricâllerinin hizmet ve hükûmetlerinde dahî kimi halim ve selim ve kimi hadîd ve şedîd. Hâsılı celâl ve cemâl-i nisâ tâifesinin her veçhile ızdırâbları der-kâr iken yevm-i cezâda azâb ve ukubette taksiratına göre ricâlden hafif ve dîn olmak lâzım iken yine ricâl ve nisâ müsâvî ve ihsanda ahirette dahî dîn ve mağbûn olmaları. Meselâ ricâl cennette dilediği iyâlini alıp ve mertebe ve derecesine göre hûrân ve gılmândan bî- hesâb nâil olup, nisâ için ise eski erinden mâ-adâ nesne olmayıp heman dünyâda olan eri ister istemez yine onun pençesine giriftârolup ilâ gayri'n-nihâye onda mahkûm ve bilâ- âzâd esîr-i mânendi kalsa gerektir, dedikleri nice râst gelir ki, onlar dahî Hakk'ın mahlûku ve mazharı a'zamî ve mir'ât-ı ecmeli ola ve dünyâda her veçhile eksildi za'îfî'l-vücûd ve kâsıru'l-mevcûd, mahbûsü'l-buyût ve mahkûmü'r-ricâl, kesîrü'l-melâl, kâsıru'l-ukûl ve inde'r-ricâl ef'âl ve akvâli nâ-makbûl, kimi belâ-yı şerîki ile mağmum ve makhûr ve kimi helâlinin ahlâk ve ef'âlinden muzdaribü'l-hâl ve kimi iyâli etvâr ve akvâlinde pür-melâl ve kimi bî-iyâl fakîra'l-hâl ve kimi kesîru'l-evlâd ve kalîlu'l-lezzât. Hâsılı envâ-i derd ve elemeler ile ömürleri güzere ettiği ta'rifden müstağni, cümlelerin ma'lûmu bir keyfiyette iken eğer cennette cebr yoktur. Erini dünyâda sevmese dahî ahirette Hakk celle ve alâ hazreti ekâbir muhabbet ilkâ ve ihsân eder ki, eski erine râzî ve dil-beste olur ve hûran-ı mütেকâsireden aslâ ona kıskanmak vâki' olmaz ve cennette erlerinin müteaddid dünyevî nisâları ve uhrevî hûrân-ı dil-rubâları her ne kadar olursa Cenâb-ı Hakk onları onlardan râzî edip ve aslâ kıskanmak olmayıp cümlesi birbirleriyle hüsn-i muhabbet ve kemâl-i ülfet ve ünsiyet atâ etse gerektir. Kemâ kâle azze ve celle "Allah her*

olacaklardır. Bu ru'yetin hakikatine iman ile keyfiyyet ve ahvalinden bahs itmeyüp, sükut evladır. Dünyada hiçbir kimse Hüdâ'yı baş gözü ile görmedi. Fakat Hz. Peygamber'in görmesi dünyada değildir. Ve her kim "Ben Hak Teâlâ'yı dünyada gördüm" deyu dava ederse bi şekkin zındıktır. Amma evliyaya vaki olan şühûddur, ruyet değildir. Gerçi evliyaullahdan ruyet lafzının suduru vuku buldu ise de ya sekr halinde vaki olmuş veyahut müevvel bulunmuştur.⁴⁷

Tanrı Teâlâ'nın üzerine gündüz ve gece ve zaman geçmek tasvir olunamaz. Ve Cenâb-ı Hak mahall-i havâdis olmadığından mesela geçmiş gelecek misüllü ezminenin kendisine

şeye kâdirdir"⁴⁶ Eğer ki şumûl-i kudreti her mümkin ve mümtenia şâmindir ve lâkin mümtenia kudreti taalluk etmez ammâ bu mezkûrât mümkin ise de yalnız nisâya değil ricâle dahî mümkündür. Pes sebep nedir ki, ricâle müteaddid dünyâ nisâlarından mâ-adâ bunca hûrân ihsân olup ve nisâya onlardan yani dünyadaki eri kisever sevmez ve ister istemezdi, ahirette sevip istese gerekir. Ondan gayri ne benî âdemden bir er ziyâde ve ne cennet gilmânlarından müteaddid gilmânlar verilir. Çünkü ricâle dünya nisâlarından her hangisin isterse veyâ cümlesin isterse verilse gerek. Ondan mâ- adâ mertebe ve derecesine göre hür gilmân atâ olup ve avratlar dahî erlerini ve hûrân birbirlerini kıskanmasa gerek. Yâ niçin avratlara dahî erinden mâ-adâ hiç nesne yoktur. Cennette kıskanmak olmayınca, onlara dahî bir nice gilmân ve şunlar ki birkaç ere nasîb olmuş idi. Onlardan dahî birkaç er dahî olsa mâni'î nedir ve şu er ki dünyâda birkaç ehlden râzî idi. Onları taleb edip o avratları mukaddem muahhar başka erler dahî almış idi. Birkaç er tâlib olduğu avratı ibtidâ ki erine verildikde sâirleri mahrûm kalır ve yahud avrat onu istemeyip sonrakilerden bazını istese hangisine verilir? Gerçi Hakk celle ve alâ dilediği gibi dilediğini dilediğine râzî eder, onda şübhe yoktur. Lâkin hakikat hâllerini nefsü'l-emr üzere beyânda nass-ı kati olmayıp ekseri delil-i nakli ve aklîde ihtilâfat-ı kesîre ile akvâl-i adîde beyân olunmuştur. Maa-hâzâ onlar dahî yek-digere mugâyereti ile tahkîkât-ı vefîre etmişler iken, yine ehl-i irfân ve ashâb-ı marifete ginâ gelmeyip ve tahkikat dahî birbirine muvâfık olmadığı bâis-i eşkâl ve iştibâh olmuştur. Zîrâ hükm-i hafîyye-i Rabbâniyye ve re'y-i ukûl ve fuhûm-i ulemâ-yı rusum olduğu zâhir ve malûm olmakla ve re'y-i ukûl-i ulemâ-i kirâm olan hikmetlerden bahs her ne kadar câizdeğil ise ki, yâ hikmet-i meskût-ı anh ve yâhûd hikmet-i mechûle ola. Onlara dâir olan mesâilin bahsi ve tarifî memnû'dur. Zîrâ ehli olanın malûmudur ki nâ-ehil olana zehr-i katildir. Zîrâ ifşây-ı sır bir mertebede küfürdür ve bir mertebede dalâlettir ve hasâret ve nedâmettir ve bir mertebede terk-i edebdir, ketmi riâyet-i edebdir ve bir mertebede neşr-i maârif ve reşş-i avârifdir. Pes bu cümle ile bile keşfi harâm olduğu gibi setri dahî harâmdır ve keşfi küfr olması misillü setri ve ihfâsı dahî küfürdür ve bunların beynini fark ve temyiz ehline ma'lûmdur. Avâm, havâs ve ehassa dâirdir. Vallâhu a'lem ve ahkem bi-hakîkati'l-hâl. (Köstendilli Süleyman Şeyhî, Niketü'l-Hikem, vr. 55a-57a.)

Bu nükte de bahs olan ahvâl-i nisâ umûma masrûfdur. Zîrâ husûsan nisâ-i ârifât ricâlden ma'düddur.

Beyt:

"Dediğim gibi olursa havâtîn, ricâl üstünde fazlında ne şekk var.

Müzekkerlik değildir mahâ mefhar, müenneslikten olmaz şemse hiç âr.

Yanî mâhın lafzı müzekker olmasından ne âyed olur ki yine mâhdır ve şems şemstir, isterse ki lafa müennes olsun." Nitekim Hasan Basrî kuddise sırruhu hazretleriyle Râbia-i Adeviyye kaddesallâhu sırruha hazretlerinin miyânında zevkiyyâtan güzer eden latife ki Hasan hazreti: "Yâ Râbia ne tafrâ edersin ki tâife-i nisâdan enbiyâ zuhûr etmemiştir" buyurmuş. Râbia dahî buyurmuş ki: "Tafrâ değil teşekkür ederim ki, tâife-i nisâdan ricâl misillü hiç bir hâtûn ulûhiyyet ve tanrılık da'vâsm etmek vukû' bulmamıştır." Hasan hazreti mülzem olmuş. Ammâ şu umûm ki nükte-i mermûzede zikr olmuştur. "Erkekler kadınların koruyup kollayıcılarıdır" (4. en-Nisa: 34) tahtında dâhillerdir ki mertebe-i insânda isti'dâdı ve mazhariyyeti muktezâsı bazı bazından âli ve dún oldukları gibi rütbe-i nisâ dahî rütbe-i ricâldendûn ve hikmet-i hafîyye-i ilâhiyye muktezâsı kâffe-i ahvâl ve a'mâlde nakıs ve makbûn olup, "Kim bu dünyada körlük ettiyse ahirette de kördür" (17. İsra:72). nazm-ı kerîmi üzere ahirette dahî makim ve dereceleri dún olması lâ yusel amma yefal tahtında dâhil ise dahî Cenâb-ı Kâdir-i Kayyûm onları da inâyet-i bî-alıyyesiyle hâl-i âcizânelerine merhamet ve rahmet ve inâyet edip, onlar dahî "Görecek göz, işitecek kulak ve insanın kalbi üzerine tehlike olmayacak şey" (Buhârî, "Bed'ulHalk", 8; Müslim, "Cennet", 2). şerefiyle müşerref olurlar. Ammâ dâr-ı nâimde merâtib ve bâlâda mezkûr erleriyle vukû bulacak keyfiyyâtları beyne beynellâh mechûl keyfiyyettir. Zîrâ ulemâ-i zahirin tarifleri naklen ve aklen ilm-i istidlaldir, nefsü'l-emr değildir. Ve dahî müteahhirînden bazı müteâssibîn-i ibâddan a'mâl ve ef'âl ve akvâllerinde ve Cenâb-ı Erhamu'r-Râhimînin sevâb ve ikâb ve kahr ve lutfunda tarik-i insâf ve i'tidâlden udûl edip, ifrât ve tefrite mübtelâ olup, ibâdullâhın beşeriyet ile kavi ve fillerini red ve hebâ ve beyhûde meşakkat mertebesi tazyik ve adem-i kabûlden kat'-ı nazar günâh mertebesine tenzil edip, ibâdeti terk ve ferâgat ettirmek derecesi tehdîd ve halâyika nush-bend fikriyle denîden bî-zâr edecek mertebe ukubetler ve âdâb-ı ubûdiyyet diye takât-ı beşeriyeden hâriç usûl ve furû'lar irâet ve kemâl-i usret ve adem-i takât-ı birle ubûdiyetten me'yûs ve ferâgat edecek mertebe ve etse dahî takrirlerinin muktezâsı kabûle karinolmayacağı bilâ-iştibâh misillü ecirden ve sevâbdan kat'-ı ümid ettirdiklerinden başka Hakk sübhânehü ve teâlâ hazretlerinin azamet-i şâmma şâyân olmayacaktır. (Köstendilli Süleyman Şeyhî, a.g.e., vr. 92a-93b.)

⁴⁷ Hâlid-i Bağdâdî, a.g.y, vr. 17-19.

nisbetle cereyandan münezzehe ve müberrâdır. Hiçbir şey kendisine hulûl etmez. Ve hiçbir şeyle ittihadı caiz değildir. Her zaman herkes ile hazır ve bil-cümle eşyayı muhit ve nazır ve herkesin can damarından kendine daha yakındır. Fakat, hâzır olması, ihâta etmesi, berâber ve yakın olması, bizim anladığımız gibi değildir. Ne akıl, ne ilim, ne de keşf ve şühûd ile anlaşılabilir.

Mukaddes olan esmâ-ı ilahisi tevkifidir. Yani şeriatı beyan olunduğu üzere ıtlak caiz olup, ilave etmek caiz değildir. Mesela şeriatı varid olmadığından Allah Teâlâ fakihtir demek caiz değildir. İnsan, Allah Teâlâ'yı anlayamayacağı için, Hüdâ'yı bileyim deyerek efkara düşmek câiz değildir.⁴⁸

Melekler evlâd-ı Âdem'in büyüklerinin bedenlerinden ayrılan rûhlar değildirler. Nasara melekleri, böyle itikad ederler. Melaike insandan önce yaratılmıştır. Dört büyük melek Peygamberler hariç bütün insanlardan üstündür. Süleha ve evliya meleklerin avamından üstündür. Meleklerin avamı benî beşerin günahkarlarından üstündür. İlk nefhada hamele-i arşdan maâdası öleceklerdir. İlk yaratıldıkları gibi en son melekler öleceklerdir. birbirlerinden üstünlükleri vardır.⁴⁹

Kutsal kitâbların cümlesi zât-ı pâk-i Hüdâ ile kâim kelâm-ı kadîmdir. Ve mahlûk değildirler. Bunlar, meleklerin veyâ Peygamberlerin nefislerinden hadis olan sözler değildir. Harf ve savt cinsinden münezzehe ve müberrâdır. Zihnimizde mahfuz ve sahifelerde mektup olması hasabi ile bizimle kaim ve hadistir. Bu surette kelâm-ı ilâhînin iki tarafı vardır ki bizimle kıyamı itibariyle hadistir. Zât-ı Bârî ile kıyamı itibariyle kadîmdir.

Bir mâni' olmadıkça, nasların zahirinden sarf caiz değildir. Müteşâbihât olan âyetlerde esrâr-ı ilahî vardır. Onların ma'nâsını, Allah'tan başka ve bazı kendilerine ulûm-i ledünniye cinsinden bahş olunan zevatlardan maada vakıf olan kimse yoktur. Müteşâbihâta iman edip, sükut etmek evladır. Bazı ulemanın icmal ve tafsil ile tevil etmesi caizdir, demişlerdir. Meselâ "*Yedullahi fevga eydihim*" "*Allahın eli, onların ellerinin üstündedir*"⁵⁰ meâlindeki âyet-i kerîme için Allah Teâlâ'nın kelâmı bu âyetten neyi murâd ediyor ise hakır diyerek inanmak ve ikrar ile "*Biz manasını bilmeyiz. Ancak Allah bilir*" demek tarîk-i eslemidir.⁵¹

Peygamberlere iman şöyle olmalıdır ki onların makam-ı nübüvvetleri kesret-i riyazat ve taatla olmayıp, belki mücerred Allah Teâlâ'nın fazl u ihsânı ile olur. Allah Teâlâ onlara nübüvvet davalarını ıspat için mucizat-ı bahirat ile teyit eylemiştir. Hiçbir muarızları onlara karşı koyamaz. Kıyâmet gününde, ümmetlerinden, günâhı çok olanlara şefaate etmeleri için Allah tarafından destur ve ruhsat buyurulmuştur. Ümmetlerinden evliya ve sülâhanın da enbiya gibi şefaati makbul bargah-i kadi-i hacattır. Enbiya kabirlerinde diridirler. Cesed-i mübâreklerini toprak çürütmez. Bunun içindir ki, hadîs-i şerîfde, "*Peygamberler, mezârlarında, namâz kılarlar ve hac ederler*"⁵² buyurulmuştur. Onların kalb gözleri uyumaz. Vâsıl-ı nübüvvette bütün Peygamberler müsâvîdir. Bazı evliyanın mertebe-i velâyetten sükutu vaki olduğu gibi Peygamberler mansıb-ı nübüvvetlerinden azl olunmazlar. İnsandan maadasından Peygamber gelmez. Cin ve meleklerden hiçbisi onların mertebesine çıkamaz. Resullerin birbirleri üzerinde şerefleri ve üstünlükleri vardır. Davetlerin umumi ve ümmetlerinin çok olması, ilm ve ma'rifetlerinin galebesi gibi fedaiden naşi Hazreti Resul Efendimiz istisnasız kâffe-i peygamberân üzerine tafdilleri caiz ve vaki olmuştur.⁵³

Zülkarneyn, Lokmân, Üzeyr ve Hıdır, Zilküfl (a.s.)'ın nübüvvetlerinde ihtilaf vardır. Zülkifl (a.s.)'ın İlyâs, İdrîs veya Zekeriyâ (a.s.) olduğunu söyleyenler de vardır. Lazım-ı itikad hususlardan biri de İbrâhîm (a.s.)'ın Halîlullah olduğudur. Çünkü, bunun kalbinde Allah Teâlâ'nın sevgisinden başka, hiçbir mahlûkun sevgisi/mâsivâ olmadığından ona "Halîl" ıtlak

⁴⁸ Hâlid-i Bağdâdî, a.g.y, vr. 20-21.

⁴⁹ Hâlid-i Bağdâdî, a.g.y, vr. 25-28.

⁵⁰48. Fetih: 10.

⁵¹ Hâlid-i Bağdâdî, a.g.y, vr. 28-29.

⁵² Kaynağını bulamadım.

⁵³ Hâlid-i Bağdâdî, a.g.y, vr. 34-35.

olunmuştur. Mûsâ (a.s.), kelîmullahdır. Çünkü Hüdâ ile söz söylemiştir. Mücerred iken Pedersiz olarak kelime-i ilahiye ile anadan doğduğundan İlsâ (a.s.)'a Kelimetullah ıtlak olunmuştur. Yahut Tanrı Teâlâ'nın hikmetâmizlerini meviza tarîkiyle insanların kulaklarına ilga ettiğinden bu isimle ıtlak olunmuştur. Ve evlâd-ı Âdem'in bühteri olan oğullarının en üstünü, en şerefli, en kıymetlisi ve mahlûkların yaratılmasına sebep olan Muhammed aleyhisselâm, Habîbullahdır. Onun habibiyyet vasfını ve büyüklüğünü gösteren birçok vecih vardır. Ve bu vecihden Ona, hezimet ve perişanlık nisbeti asla caiz değildir. Ve herkesden evvel ravza-i mutahharasından kalkıp mahşere varır. Ve herkesden önce Cennete girer. Takat-ı beşeriyyeden hariç ise de bunlardan birisi ol serverin uyanık olduğu halde cism-i pâkiyle Mekke-i mükerrerme'den Mescid-i aksâ'ya ve oradan semavata ve âsumandan Hüdâ'nın murad ettiği makamlara miracının vuku bulmasına iman etmek lazımdır.

Cennete girmeden evvel, ru'yet-i cemâl-i ilâhî gibi atayalar ve hulk-ı azîmle infıradı ve bâb-ı diyanette yakîn, ilm, hilm, sabr, şükr, zühd, iffet, adl, mürüvvet, hayâ, şecâat, tevâzu, hikmet, tedip, semâhat, terhım, rafet ila mayuhsa bitmez tükenmez faziletler ve şerefle, bütün enbiyanın üzerine mümtaz kılınmıştır. Dîni cemi edyanı nasih bütün edyanın alasıdır. Cemi ümmetlerden O'nun ümmeti efdaldır. Onun ümmetinin Evliyâsı, başka ümmetlerin evliyâsından eşrefdir. Ebû Bekr-i Sıddîk (r.a.) enbiyadan sonra evlad-ı Âdem'in evvelin ve ahirinin hayrlısıdır. Bundan sonra efdal-i nas Fâruk-i azam Ömer bin Hattâb (r.a.)'dır. Bundan sonra efdal-i nas zinnûreyn Osmân bin Affân (r.a.)'dır. Bundan sonra hayru'n nas Allah Teâlâ'nın arslanı Alî bin Ebî Tâlib Hazretleridir. Bundan sonra beşinci halife İmam Hasan müçtebâ (r.a.)'dır. Ve hilafet-i Resûl-i zî şandan sonra Hz. Hüseyin Efendimiz Hazretlerinde hitam bulmuştur. Ve müddet-i hilafet otuz senede tekmil olur. Sonrası padişahlık ve emirlik olmuştur. Bunlardan sonra, efdal ashab, aşere-i mübeşşeredir. Bunlardan sonra, ehl-i Bedr ve sonra ehl-i Uhud ve sonra ehli bey'at-ı Rıdvan Hazretleridir.⁵⁴

Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in yolunda fedâ-yi cân ve bezl-i mâl ve ona yardım eden bütün sahâbe-i kirâm efendilerimizin isimlerini saygı ile yad etmek üzerimize vaciptir. Sahâbe hakkında olumsuz söz tekellüm edenler ehl-i dalâl ve vebaldır. Müellif görüşlerini Risalet Penah Efendimiz (s.a.v.) Hazretleri'nden aktardığı iki rivayetle destekler: *“Her kim ki ashâb-ı Resûlü dost tutar. Beni sevdiği için sever. Her kim ki onları düşman addederse bana düşmanlığından onlara düşman olur. Onları incitirse beni incitir. Bana eza, ceza ve hatırımı şikest eden Hak Teâlâ'yı incitmiş olur. Hüdâ'yı inciten de şeksiz şüphesiz azap ve kahr-ı Hüdâ'ya giriftâr olur”*. *“Bir kulun hakkında Cenâb-ı Hak hayır murâd ederse daima muhabbet-i ashâbı o kulun kalbine ilgâ ile, o kul ezdil ü can/cân-ı gönülden sahâbeleri sever.”*⁵⁵Bu nedenle sahâbe-i kirâm efendilerimiz arasında vaki olan münazaa ve müşacereler/çekişmelerin hubb-i riyaset ve hevâ-yi nefis menşe'li olduğunu düşünen bir insanda nifak alameti vardır. Zira cümle ashâb, nüfus-i zekiye ve tahire yani temizlenmiş ve arınmış nefis sahipleri olup, Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'e müsahip olmaları bereketiyle taassup ve hubb-i mansıp ve dünyadan arınmış ve mutahhardırlar.

Hırs, kin ve ahlâk-ı rezîle-i nefsâniyeden müberra olmuşlardır. Örnek olarak bir kimse bu ümmetin evliyelerinden birine birkaç gün mükârenet ve sohbeti sebebiyle onun ahlâk-ı hamide ve fazlından istifade ile faidemend/nasıptar olarak nasıl tarihsel bir gerçektir. Bu durumda ashâb-ı kirâm Peygamber'e kemal derecede muhabbetlerinden nâşî mal ve can, evlâd ü iyallerini bu yolda bezl ve sarf ve terk-i vatan ile uzun müddet sohbet-i Resul'de bulunarak her cihetten faidemend olmaları gayet tabiidir. Ahlâk-ı rezâilden tathir olmuş, nefislerini müzekkâ ve mutmain kılmış sahâbelerin aralarında zuhur eden münazaa ve müşacereleri bizim gibi sahip garazlara kıyasla hâşâ sümme hâşâ cife-i dünya ve irâz-ı nefsanîye için sanmak, sahâbe-i kirâm efendilerimiz için caiz değildir. Aksine davrananlar bilmezler mi ki ashâb-ı kirâma buğz edenler Resul-i Ekrem (s.a.v.)'e buğz etmiş olurlar. Onlarda sermû noksanlık

⁵⁴ Hâlid-i Bağdâdî, a.g.y, vr.36-41.

⁵⁵ Kaynağını bulamadım.

aramak, Resul-i Ekrem (s.a.v.)’de kusur aramak gibi olur. Bunun için din uluları buyurmuşlardır ki sahâbeye tazim etmeyen Resul-i Ekrem (s.a.v.)’e iman etmemiştir. Onun imanı yoktur.

Sahâbenin cümlesi Cemel ve Siffin savaşlarında aralarında olan nizalardan dolayı cümlesi mazur ve belki me’curlardır. Çünkü hadîs-i şerifte varid olmuştur ki, “*Hata eden müçtehit bir sevap alır. İsbet eden müçtehide ise iki sevap vardır. Bunlardan biri içtihat sevabı, diğeri isabet sevabıdır.*”⁵⁶Şüphesiz ki bu uluların arasında vaki olan münazaa ve münakaşa cedel için olmayıp, ancak içtihat amacı ile olmuştur. Öyleyse sahâbe-i kirâm efendilerimizin hepsi içtihat makamındadır. Bir müçtehidin kendi içtihadı ile amel etmesi ise farzdır. Her ne kadar bir büyük kimsenin içtihadına muhalif olursa da, onun hakkında diğere uyması caiz değildir. Nitekim İmâm-ı Âzam’ın iki talebesi Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed ve İmâm Şafî’nin Ebû Sevr ve İsmâil Müzenî, bazı konularda hocalarına ters düşmüşlerdir.

Bu değerlendirmelerden hareketle sözü Hz Ali Efendimiz Hz. Muaviye ve Amr b.Âs’a getirir. Hz Ali Efendimiz Hz. Muaviye ve Amr b.Âs’dan birçok yönüyle üstün olmasına rağmen bu iki sahâbenin onu taklit etmeleri caiz değildir. Kendi reyleri ile hareket etmeleri gerekir. Şöyle bir soru sorulursa Cemel ve Siffin’da Muhacir ve Ensar’dan pek çok kimse İmâm Ali ile birlikte aynı safta yer almışlar, ona itaat etmişleridir. Bunların hepsi müçtehit olmakla birlikte, Hz Ali Efendimiz’e ittibâ etmeyi vacip görmüşlerdir. Buna göre Hz Ali Efendimiz’e ittibâ etmek vaciptir. Her ne kadar muhaliflerin ittibadan imtinadan kaçınmaları içtihad sebebiyle olmuş ise de cevaben şu söylenir: Hz Ali Efendimiz’e muvafakat edip tabi olanlar taklit tarihiyle muvafakat etmeyip belki içtihatlarının gereğini yapmışlardır. Yaptıkları içtihat İmâm Ali (k.v.) Hazretleri’nin içtihadına muvafık olarak tezahür etmiştir. Bundan dolayı niza edip nice masumların kanlarının dökülmesine neden olmuşlardır.

Hasıl-ı kelam Hz Ali Efendimiz ve Hz. Muâviye (r.a.) arasındaki anlaşmazlık konusunda ashâb-ı kirâm üç guruba ayrılmıştır: Bir kısmı hakkı İmâm Ali canibinde görüp, ona ittiba etmeyi vacip görmüşlerdir. Bir kısmı da hakkı Hz. Muâviye’den yana görerek ona muvafakat, İmâm Ali’ye ise mugayerette bulunmuşlardır. Bir kısmı da her iki taraftan da el çekerek kûşe-i selamet ve afiyette kalmayı tercih etmişlerdir. Bu üç taife de me’cûr görülmüşlerdir. Bu değerlendirmelerden anlaşılan Hz. İmâm ile muharip olanların da hak üzere olmaları lazım gelir. Hâlbuki bu genel-geçer anlayışa terstir. Zira hak imamla beraber olup, berikiler muhti mazur belki macurlardır. Ekseri kütüb-i İslamiyede böyledir.

İmâm Şafî, Ömer b. Abdülaziz gibi İslam büyükleri hiçbir sahâbeye hata nisbetini caiz görmemişlerdir. Şu söz meşhurdur: “*Büyüklere hata nisbet etmek hatadır.*” Büyükler hakkında red kabul, hak ve nahak ile onlara dil uzatmak caiz değildir. Onların kanlarına elimizi bulaştırmadığımız gibi haklı ya da haksız gibi yargılamalarla dilimizi de bulaştırmamız gerekir. Tarîk-i eslem budur.

Hâlid-i Bağdâdi Hazretleri Cemel savaşındaki taraflar için de benzer bir değerlendirmede bulunur. Ona göre meselenin özü içtihadta ihtilaftan ibarettir. Her ne kadar bu dönemde kalpleri emrâz-ı bâtine ile mağşuş olan çok kimseler Hz. Muaviye ve Amr b. Âs (r.a.) hakkında saygısızlık yaparla ise de işin aslı bundan ibarettir. Onları inciten Peygamber Efendimiz’i incitmiş olur. Şifâ-i Şerif isimli eserde Mâlik b. Enes’den nakledildiğine göre Hz. Muaviye ve Amr b. Âs’a hakaret ve küfür tarihiyle dil uzatanlar en şiddetli ceza ile cezalandırılır.⁵⁷

Şu an yeryüzünde Müslümanlara İmâm ve hadî olan dört imam vardır. Bunlara tabi olmayan kimselerin çok hatar-ı azim ve dalaldedirler. Sahabe-i kirâmın mezheplerin taklit etmek bizler için caiz değildir. Füruda dört mezhebe uymak şart olduğu gibi, usul ve itikadda da ehl-i sünnet olan bir itikadî mezhebe Ebül-Hasen Eş’arî veya Ebû Mensûr-i Mâtürîdî’nin yoluna bağlanmak gerekir. Evliyânın tarîkleri hakdır. Nefsü’l-emrde İslâmiyetden kıl kadar

⁵⁶ Buhârî, “el-İ’tisam”, 21.

⁵⁷ Bkz., Hâlid-i Bağdâdi, a.g.y, vr. 41-46.

ayrılıkları yoktur. Kerâmet-i evliyâ mevcuttur. İmâm-ı Yâfi⁵⁸ buyurdu ki, Hazreti Gavsüs-sekaleyn mevlânâ Abdülkâdir Geylânî'nin keramet-i mahiresi tevatüre vusul bulunduğundan inkar etmek caiz değildir. Zira tevatür hükm-i katî ifade eder.

Bir kimsede alamet-i küfr olup, küfr ile hükm olunmadıkça ehl-i kibleyi katan tekfir etmek caiz olmaz. Kafir olsa bile lanet okumak caiz değildir. Özellikle Yezid hakkında keff-i lisan eylemek eslem tarikidir.⁵⁹

Şeriat-ı garrâyâ kemal derecede imtisalde ihtimam gösterenler sıratı da kolaylıkla geçeceklerdir. Şeriat sırat köprüsünün bir numunesidir. Hatta Cenâb-ı Hak sırat ismi vermesine rah-i Hüda üzere sâlik olmaya işaretir.

Peygamber Efendimiz'in havz-ı kevserden bir kez nûş eden cehennemde olsa bile bir daha susamayacaktır. Şefaât haktır. Tevbesiz ahirete giden müminlerin küçük ve büyük günahlarının affı için enbiya, evliya, suleha ve melaikelerin şefaât etmesi caiz ve vakî olacaktır. Ve bu şefaât beş türlü olmaktadır. Birincisi ehl-i isyanın hesabının bekletilmeden alınmasıdır. İkincisi, hesabın kolaylaştırılması şeklinde olacaktır. Üçüncüsü günahkarların sıratın cehenneme düşmemeleri için olacaktır. Dördüncüsü ceheeneme duhul eden asi müminler için olacaktır. Beşincisi cennete duhûl edenlerin derecelerinin yükseltilmesi şeklinde olacaktır.⁶⁰

KAYNAKÇA

Algar, Hamid, "Hâlid el-Bağdâdî", *TDV*, 1997, c. XV., ss., 283-285.

Alıcı, Mustafa, "İslam'ın Üç Boyutu: İman, İslam ve İhsan", https://www.academia.edu/7017922/Islam%C4%B1n_%C3%BC%C3%A7_boyutu_Three_Dimensions_of_Islam erişim: 29.11.2017.

Aydın, Ferit, *Tarikatta Rabîta ve Nakşibendilik*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.

Ayiş, Mehmet Şirin, "Bingöl Hâlidî Geleneğinin Medrese Boyutu", *BÜİFD*, c.V., sayı: 10 Yıl: 2017/2, ss. 71-94.

Bağdâdî, Hâlid b. Hüseyin eş-Şehrezûrî, *İ'tikadnâme*, İst. Üniv. Kütüphanesi, İbnü'l-Emîn Mahmud Kemâl İnâl, Nu: F. 2639.

_____, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî*, Tercüme, Şerh ve Tahkik: Abdülcebbar Kavak, Konya 2009.

_____, *el-İkdu'l-Cevherî fi'l-Farki Beyne Kesbeyi'l-Mâturidî ve'l-Eş'ârî*, (Sâhib, Buğyetü'l-Vâcîd fi Mektûbât-ı Hazreti Mevlânâ Hâlid içinde), Dımeşk 1334, s. 88-104.

_____, *Risâletun fi Tahkiki'l-İrâdetü'l-Cüz'iyeye*, Matbaa-i Âmire, İst., 1259, s. 132-147.

_____, *Ta'likât alâ Hâşiyeti Siyâlkûtî ale'l-Hiyâlî*, İst., 1259.

Baş, Derya, "Yâfiî", *TDV*, 2013, c. XLIII, ss. 175-177.

Bilgili, İsmail, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Hikmetleri Bağlamında Zâhir-Bâtın Fıkhı, ŞerîâtTarikat Bütünlüğü", *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu* 19-21, Mayıs 2016 Saraybosna-Konya 2016, II, ss. 210-293.

İslâm Alimleri Ansiklopedisi, İstanbul 1997, c., XVIII.

Kaya, Erol, *Erzincanlı Son Devir Osmanlı Uleması*, Erzincan Üniversitesi Yayınları, <http://www.erzincan.edu.tr/wp-content/uploads/2017/12/ErzincanUlemasi.pdf>, 2017.

Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Niketü'l-Hikem*, (Yazma) İstanbul Sül. Kth. Serez Bl., No: 1510, vr. 55a-57a.)

Kubat, Mehmet, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Süfi Kelâmı*, Hikmetevi Yay., İst., Mart 2014.

Küçük, Hülya ve Diğerleri, "Râbia el-Adeviyye", *TDV*, 2007, c.XXXIV, ss. 380-382.

⁵⁸ İmam Yâfiî ((v. 768/1367), Kâdiriyye tarikatının Yâfiyye kolunun kurucusudur. Derya Baş, "Yâfiî", *TDV*, 2013, c. XLIII, ss. 175-177.

⁵⁹ Hâlid-i Bağdâdî, *a.g.y.*, vr. 46-47.

⁶⁰ Hâlid-i Bağdâdî, *a.g.y.*, vr. 50-51.

Memiş, Abdurrahman, “Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri (k.s.)”, <https://somuncubaba.net/hulusi-kalbden/mevlana-halid-i-bagdadi-hazretleri-k-s/>, erişim tarihi: 09.07.2018.

_____, *Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri*, Nasihat Yayınları, Ankara 2014.

Menekşe, Ömer *Kemah Alimleri*, İstanbul 1996.

Nakşbendî, Mevlâna Hâlid Ziyâuddîn *-el-İmân ve'l-İslâm*, Haz. Hüseyin Hilmi Işık, Hakikat Kitabevi, İst., 2009.

Nakşbendî, Mevlâna Hâlid Ziyâuddîn, *Ferâidü'l-Fevâid*, Haz. Es'ad Sâib Efendi, Trc. Kemahlı Hacı Feyzullah Efendi, B.y.y., Ts., s.1-61.

Özel, Ahmet, “İbn Âbidîn”, *TDV*, 1999, c.XIX., ss. 292-293.

Sâhib, Muhammed Es'ad, *Kitâbu Buğyeti'l-Vâcid fî Mektûbâti Hazreti Mevlânâ Hâlid*, Dımeşk 1334.

Tatlı, Bekir, *Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Ankara-2005.

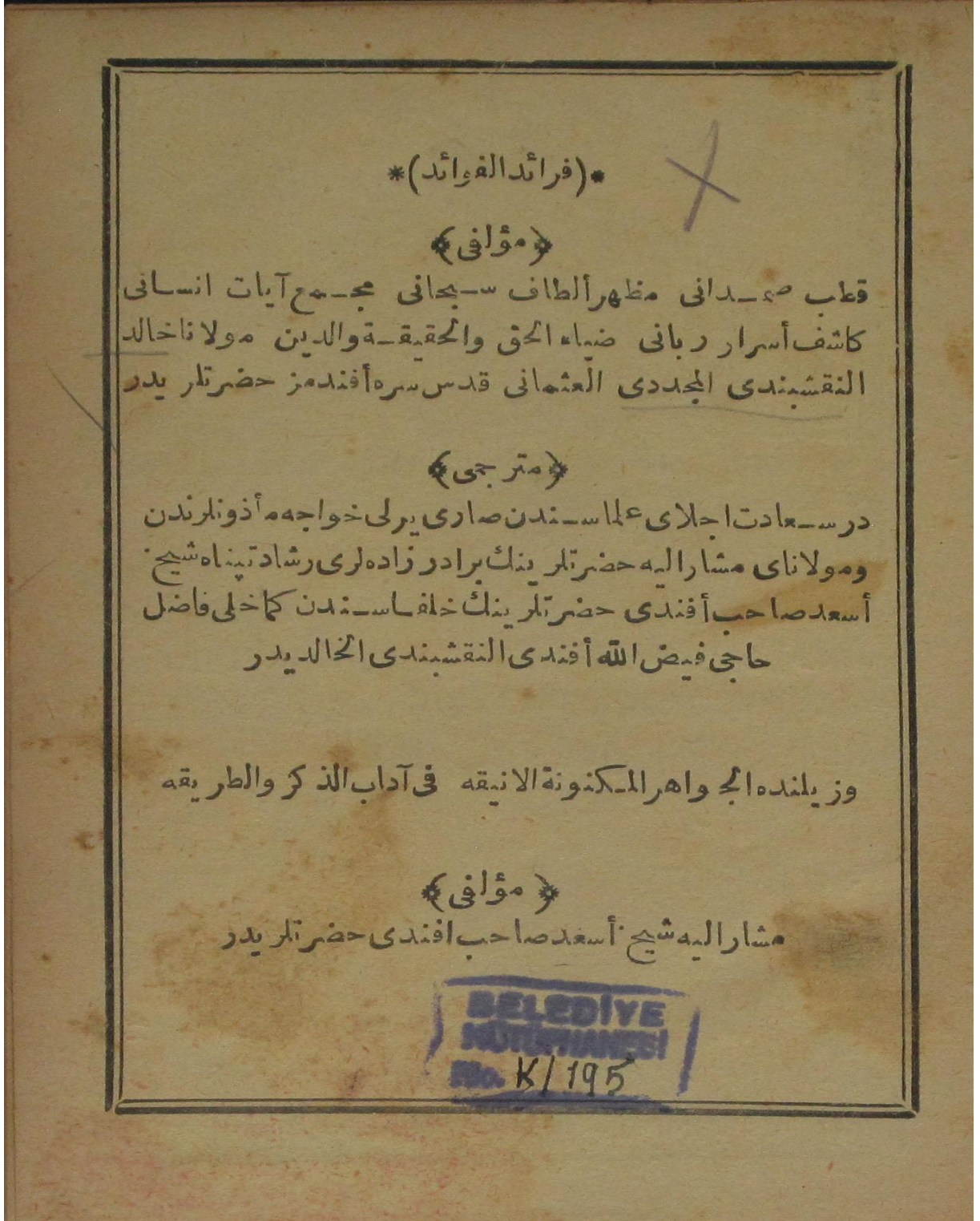
Uludağ, Süleyman, “Hâlidîyye”, *TDV*, c. XV., ss. 297-299.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 22. bsk., Ensar Neşriyat, İst. 2016.

<http://www.necatiaksu.net/mektubat/029.Mektup.htm>, erişim tarihi: 13.09.2018.

<https://www.antoloji.com/kahrinda-hos-lutfunda-hos-3-siiri/>, erişim tarihi: 13.09.2018.

EKLER:



Ek-1 Ferâidü'l-Fevâid'in ilk Sayfası İ.B.B. Atatürk Kitaplığı
297.411 HAL 297.411 HAL 1313 H/1895-18961

فضيلة حاجي كمالى نقىبدي مالى صريفده مختلف

x فرائد القراء (ترجمه)

Ek-2 Mütercim Hacı Feyzullah **Kemahlı** ve eserleri hakkında biyografik fiş İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Bel_Mtf_54845.

XIX. YÜZYIL OSMANLI DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE EŞ'ARİLİK VE UYGULAMALARI

*Doç. Dr. Naci ŞAHİN**

ÖZET

Osmanlı Devleti dini ve felsefi anlamda Eşarilik mezhebine bağlı bulunuyordu. XIX. yüzyıl içerisinde de Eşarilik dini ve felsefi geleneğine bağlı kalma tutumunu devam ettirmiştir. Medreselerde bu mezhebin öğretileri doğrultusunda eğitim faaliyetlerine devam etmiştir. Kimi medreselerde ağırlıklı olarak bu gelenek daha etkin bir biçimde devam ettirilmekteydi. Bu öğretim sürecinde de buna paralel olarak bazı sorunların ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Bu sorunların başında diğer mezheplerle aralarında çıkan anlaşmazlık konuları örnek olarak gösterilebilir.

Osmanlı medreseleri ve bu dini ekolün devam ettirilmesi sürecinde devletin arşiv kayıtlarına yansıyan uygulamalarına tanık olmaktayız. Bununla ilgili açılan bazı davalarda karşımıza zaman zaman çıkmaktadır. Uygulamada Eşarilik mezhebine karşı uygulamalar ortaya çıkmıştır. Bunlar takip altına alınmış ve soruşturulmuştur.

Medreselerin işleyiş sistemine de yansıyan bu uygulamalar bizim asıl çalışma konumuzu ve alanımızı teşkil etmektedir. Bunları ortaya koyarak on dokuzuncu yüzyıl içerisindeki bazı şehir medreselerinde ortaya çıkan ve toplumsal anlamda da uygulanan Eşarilik geleneği ile ilgili uygulamalar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

ANAHTAR KELİMELEER: Osmanlı Devleti, XIX. Yüzyıl, Eşarilik, Şehir

EŞ'ARİLİK AND ITS APPLICATIONS IN OTTOMAN THOUGHT TRADITION OF XIX. CENTURY

ABSTRACT

The Ottoman Empire was subject to Eşarilik sect in terms of religion and philosophy. The Empire continued its attitude of adhering to Eşarilik religion and philosophy also during XIX. Century. The madrasas continued their educational activities in accordance with the doctrines of this sect. In some madrasas, this tradition was predominantly being sustained more effectively. Concordantly, some problems were observed to appear during this educational process. One of the most apparent problems was the issues of conflict with other sects.

We witness the applications of this sect which were reflected to governmental archive records in the Ottoman madrasas and during the period of this religious eole. We also encounter some lawsuits filed in this respect. In practice, some applications were found to be contrary to Eşarilik sect. These applications were prosecuted and investigated.

Such applications having also reflected to operating system of madrasas are our main subject and field of study. Accordingly, we tried to reveal the applications related to Eşarilik sect, which appeared in some city madrasas and applied socially during nineteenth century.

KEYWORDS: Ottoman Empire, XIX. Century, Eşarilik, City

GİRİŞ

Eş'arilik mezhebinin kurucusu olan Ebu'l-Hasan Eş'ari¹, uzun yıllar içerisinde İslam dünyasının ilme ve akla dayanan ve genellikle ılımlı bir çizgide faaliyette bulunmasından dolayı kısa zamanda taraftarlarının sayısını çoğaltmıştır.

* Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, Afyonkarahisar-Türkiye, e-mail: nsahin@aku.edu.tr

¹ Ebu'l-Hasan El-Eş'ari ile ilgili kısa bir bibliyografya için şunlara bakılabilir; Ebü'l-Hasan İbn Ebu Bişr Âli b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, çev.: Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2005.;

Günümüze yakın bazı düşünürler, örneğin, Seyyid Ahmed Han, İslam'ın akılla uzlaştığını kabul ederek, Kur'an'ın da aklın ışığında açıklanması gerektiğini savunmuştur. Ona göre kainatta sebep-sonuç prensibi vardır. İlk sebep de Allah'tır. Peygamberin sözlerinin tam anlamıyla korunmadığını söyleyen Ahmed Han, peygamberlerin mucizelerini ve velilerin kerametlerini kabul etmeyen bir tutum sergilemiştir. Mucize ve keramet olarak anlatılan gelen olayları tabiat kanunlarıyla tevîl etmeye çalışmıştır. Ona göre miraç fiilen vuku bulmamış, Hz. İbrahim'in parçalanmış kuşları çağırması da rüyadan ibarettir² biçimindeki söylemler döneminde yaygınlık kazanmaya başlamıştı.

Gençliğinde Mu'tezilî görüşleri benimsemesine, hatta bunları savunan eserler yazmasına rağmen bir cuma günü Basra Camii'nde Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i sünnet'e itisap ettiğini ve Ahmed bin Hanbel ile diğer hadis âlimlerince temsil edilen Selef itikadını benimsediğini açıkladı³. Hayatındaki bu değişikliğin daha ileri bir tarihte gerçekleştiğini söyleyenler varsa da bu zayıf bir ihtimal olarak görünmektedir. Kaynaklar, Eş'arî'nin itikadî ve fikrî hayatındaki bu değişikliği farklı sebeplere bağlamaktadırlar. Eş'ariyye kaynaklarının ittifakla kaydettiğine göre bunun en önemli sebebi, bir ramazan ayında birkaç defa rüyasında gördüğü Hz. Peygamber'in, sünnetindeki esaslara bağlı kalıp onları savunması hususunda Eş'arî'yi ikaz etmesidir⁴.

Eş'arî mektebine mensup bir kelâmcı olan Teftâzânî, Mâtürîdî olan Nesefî'yi zaman zaman tenkit ederek Eş'arîliği savunmuş ve yer yer de Mâtürîdî fikirleri aynen benimsemiştir. İslâm ilim ve fikir hayatında önemli bir yer tutan Şerhu'l-Akaid'in, itikadî konularda ileri sürülen fikirleri özetlerken aşırı dereceye varmayan felsefî izahlar ihtiva etmesi, kısmen de olsa anlaşılmasını güçleştirmiştir. Ancak felsefeye geniş ölçüde yer veren diğer akaid kitaplarına nispetle daha kolay anlaşıldığı için Osmanlı medreselerinde⁵ ve El-Ezher medreselerinde asırlarca okutulmuş, günümüzde de İslâm ülkelerinin çeşitli üniversitelerinde ve daha başka ilim çevrelerinde akaid sahasının ana kitabı olma vasfını korumuştur.⁶

Eş'arî muhtemelen 300'lü yıllarda Bağdat'a giderek hayatının geri kalan kısmını orada geçirdi. Bağdat'ta Hanbelîler'in ileri gelenlerinden Hasan b. Ali el-Berbehârî'yi ziyaret ederek ona Mu'tezile âlimleriyle, ayrıca Hıristiyan, Yahudi ve Mecûsîler'e karşı verdiği fikrî mücadelelerinde bulunduğunu uzun uzun anlattıysa da beklediği ilgiyi göremedi. Daha sonra Ahmed b. Hanbel'in akîdesini savunan el-İbâne'yi yazıp Berbehârî'ye sundu; ancak bu defa da beklediği ilgiyi bulamadı.⁷

² Bknz.; Murat Akın, "Mutezilenin Günümüzdeki Durumu", **Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-[International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS) International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)]**, c. II, Sayı: 1(Özel Sayı), Ağustos 2016, 5. Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Kongresi Bildirileri Özel Sayısı-[Special Issue on the Proceedings of the 5th ISCS Conference, 2016 - KAZAKHSTAN], Kazakistan, 2016, e-ISSN, ss. 2458-9381, s. 392.

³ Özellikle Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) gibi bir ilim adamının Mu'tezile'den ayrılıp sünnî bir sistem olan Eş'arîliği kurması, Mu'tezile için ağır bir durum olmuştur. Bundan sonra Mu'tezile zaman zaman varlığını hissettirmeye çalışsa da eski etkisini gösterememiştir. Özellikle mihne dönemindeki uygulamaları neticesinde ilmi etkinlikleri azalmış ve halkın nazarında itibarları kaybolmuştu. Bu konuda bknz.; Murat Akın, "Mutezilenin Günümüzdeki Durumu", **Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-[International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS) International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)]**, c. II, Sayı: 1(Özel Sayı), Ağustos 2016, 5. Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Kongresi Bildirileri Özel Sayısı-[Special Issue on the Proceedings of the 5th ISCS Conference, 2016 - KAZAKHSTAN], Kazakistan, 2016, e-ISSN. 2458-9381, ss.389-396, s. 391.

⁴ İrfan Abdülhamit, Ebu'l-Hasan Eş'ari madd., **İslam Ansiklopedisi**, c. XI., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, ss. 444-447.

⁵ Osmanlı medrese geleneğinde önemli bir yer tutan Anadolu medreseleri, Eş'ari anlayışının yaygın olarak okutulduğu birer ilim merkezleri halinde kendilerini göstermektedirler. Ancak, karşıt mezheplerin de varlığını koruması, bazen Eş'arilik anlayışına karşı tepkilerin de ortaya çıkmasına sebebiyet verecektir.

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, **İslam Ansiklopedisi**, c. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s. 219.

⁷ Abdülhamit, **a.g. madd.**, s. 444.

Mezhep olarak etkinliğini kaybeden Mu'tezile'nin, Taberistan ve Yemen gibi farklı bölgeler ve Zeydiyye içerisinde varlığını devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Hadis taraftarlarının desteklenmesi ve daha sonra da Eş'arîliğin kabul görmeye başlamasıyla birlikte Mu'tezile'nin Şia ile bir yakınlaşma sürecine girdiği görülmektedir.⁸

Basra'da dedesinden intikal eden bir arazinin 17 dirhem tutarındaki geliriyle geçinen Eş'arî'nin oldukça zâhidâne bir hayat yaşadığı anlaşılmaktadır. Samimi dindarlığının yanında kıvrak bir zekâyâ da sahipti. Diyalektiği çok iyi kullandığı için yaptığı münazaralarda genellikle üstün gelirdi⁹.

Hadis rivayetinden başka Tefsir, Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, Cedel gibi ilimlerle ilgilenmiş ve bu alanlarda da eserler vermiştir. Asıl şöhretini ise Kelâm ve İtikadî mezhepler sahasında yaptığı çalışmalarla kazanmıştır. Hayatının ilk döneminde Mu'tezilî kelâm anlayışı doğrultusunda eserler telif etmiştir. Fakat akla aşırı derecede güvenen, onu dinin esasları için temel ölçü kabul eden bu mezhebin bazı tutarsızlıkları bulunduğunu ve naslarla çatıştığını fark ederek Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Kuteybe, Ebû Saîd ed-Dârimî gibi âlimlerce ortaya konan Ehl-i sünnet akaidi safında yer alması kelâm tarihinde önemli bir dönüm noktası teşkil eder.¹⁰

Bunun yanında farklı görüş geliştiren batılı düşünürler olduğunu da ifade etmek gerekir. İslam sadece Mu'tezile'nin açtığı yolu takip etseydi, bu yol Müslümanlar tarafından kabul görmüş bir muhalif olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî tarafından saptırılmamış olsaydı, İslam ile Hıristiyanlığın kardeş gibi bir arada yürüyüp gideceği bir yolun açılacağını savunuyorlar ve bunu hararetle arzuyorlardı.¹¹

İslâm dünyasıyla giriştikleri mücadelelerde karşılaştıkları mukavemetin hangi kanallardan beslendiğinin farkında olan oryantalistler, kader inancının Müslümanlara kazandırdığı direnç ve tahammülü bertaraf etmek üzere; eleştirilerini daha ziyade, kaderin terakkiye mani olduğu tezi üzerinden yönelterek, bu hususta Müslümanların geri kalmışlık ve mağlubiyet hislerinin vesile olduğu zaafalarını kullanmayı iyi bilmişlerdir. Öte yandan Tanzimat sonrası Osmanlı'da modern eğitim almış kesimler, kader inancına yönelik benzer iddiaları, İslâm'ın terakkiye mani teşkil ettiği iddialarının uzantısı olarak bu defa içten yöneltmişlerdir, demektedir.¹²

Eş'arî, Mu'tezile'nin aşırı akılcılığına karşı çıkışının etkisiyle olacaktır ki önce Ahmed b. Hanbel'in takipçisi olmuş ve teslimiyetçi bir tavır benimsemiştir. Fakat kısa bir zaman sonra itikadî esasları aklın ilkeleriyle destekleyerek nasları ön plana çıkaran üçüncü bir merhaleye ulaşmıştır ki bu Mâtürîdî paralelinde Sünnî Kelâm metodunun başlangıç dönemini oluşturur. Bu dönemde, Mu'tezile görüşlerini savunmak için daha önce ileri sürdüğü görüşleri bizzat kendisi eleştirmiştir.¹³

Eş'ari, ortaya çıktığı Hicri IV. (Miladi X. yy.) yüzyıldan günümüze değin muhafazakar Müslümanların çoğunluğunun temel dini inançlarını dayandırdığı Eş'ariyye Kelam Okulu'nun

⁸ Bknz.; O. Aydın, **Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.; den aktaran; Yusuf Gökalp, Yemen'de İslam Siyasi Düşüncesinin Şekillenmesinde Mezhep Faktörünün Etkisi, **Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-[International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS) International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)]**, c. II, Sayı: 1(Özel Sayı), Ağustos 2016, 5. Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Kongresi Bildirileri Özel Sayısı-[Special Issue on the Proceedings of the 5th ISCS Conference, 2016 - KAZAKHSTAN], Kazakistan, 2016, e-ISSN. 2458-9381, ss. 291-304.; s. 298.

⁹ Abdülhamit, **a.g. madd.**, s. 445.

¹⁰ Abdülhamit, **a.g. madd.**, s. 445.

¹¹ William Montgomery Watt, **Free will and predestination in early Islam-[İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader]**, Çev.: Arif Aytekin, İstanbul [t.y.] 'den aktaran; Muhammet Altaytaş, "İslam İnancı Açısından Çağımızda İnsanın Kaderi ve Özgürlüğü Meselesine Bir Bakış", **Kelam Araştırmaları Dergisi-The Human Destiny and Freedom in Our Time: A Critical Approach from the Perspective of Islamic Faith**, c. XIII, Sayı: 1, 2015., ss. 23-59.; s. 26.

¹² Altaytaş, **a.g.m.**,s.26.

¹³ Abdülhamit, **a.g. madd.**, s. 445.

İslam coğrafyasında önemli bir nüfuza sahip olmasına ve günümüze değin geniş kitleler tarafından hüsn-ü kabul görmesine de etkide bulunmuştur. Ehl-i Sünnet düşüncesini sistemleştiren alimler üzerinde derin izler bırakan el-Eş'ari'nin, bir yandan önceleri mensubu bulunduğu Mu'tezile düşünce sistemine çok esaslı eleştiriler yöneltmesi, öte yandan Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra görüşlerini paylaştığı Ashabu'l-Hadis'in sahiplendiği fikirlerin rasyonel temellerini bulmaya çalışması, onun kelam yönteminin irdelenmesini ve itikadi görüşlerinin tetkik edilmesini daha da önemli kılmaktadır.¹⁴

Bazı müsteşrikler Eş'arî'yi, çeşitli yabancı kültürler karşısında Arap milliyetçiliğini canlandıran ve fikir hürriyetine engel olan bir hareketin öncüsü olarak gösterirlerse de bu iddiaya katılmak mümkün değildir¹⁵. Çünkü Eş'arî eserlerinde ne Arap milliyetçiliğini savunmuş ne de fikir hürriyetine karşı çıkmıştır. Görüşlerinin, Hindistan'dan Endülüs'e kadar muhtelif milliyetlere mensup müslümanların yaşadığı geniş bir coğrafyada yayılmış olması bu iddianın isabetsizliğini gösterir.¹⁶

Eş'arî'nin, kendisinden sonraki birçok âlim tarafından geliştirilen kelâmî görüşleri bir kaç maddede özetlenebilir; Bunlar

1. Bilgi: Zaruri ve İktisabî olmak üzere ikiye ayrılır. Doğruluğundan şüphe edilmeyen bilgilere zaruri bilgiler denir. Akıl dış dünyadaki nesnelere yaptığı soyutlamalarla yani kavramlarla birleşip özdeşleşince bilgi meydana gelir. Bu anlamda akıl bilgi demektir.

2. İlâhiyat: Allah'ın varlığına ancak akıl yürütme yöntemiyle ulaşılabilir. O'nun varlığına ilişkin bilgiler, insanda doğuştan mevcut olan zaruri bilgiler türünden değildir. Aksi halde varlığı hakkında şüpheler ileri sürülmez ve sonuç itibariyle herkes zorunlu olarak O'na iman ederdi. Allah'ın mevcudiyetini idrak etmek için insanın hangi unsurdan yaratıldığını, bir damla sudan nasıl mükemmel bir varlık haline geldiğini düşünmesi yeterlidir. Zira onun dünyaya gelişi de çeşitli safhaları aşmış dünyadan ayrılışı da kendi irade ve gücü dahilinde olmamaktadır. Şu halde insanı yaratan, yaşatan ve dünya hayatına son veren irade ve kudret sahibi bir varlığın bulunması gerekir ki O da Allah'tır¹⁷

Eğer kul fiilini ilâhî irade ve kudretten bağımsız olarak yapabilseydi ona dilediği niteliği verebilmesi gerekirdi. Halbuki kulun güzel ve iyi olmasını istediği bir şey çirkin ve kötü olabilmektedir. Bütün ilâhî fiiller hikmet ve adalet ürünü olmakla birlikte irade sıfatına göre gerçekleşir. Dolayısıyla bu fiillerde menfaat elde etme veya bir zararı bertaraf etme anlamında herhangi bir hikmet aramak gereksizdir. Esasen hiçbir şey O'nun hakkında vâcib değildir¹⁸

Allah'a nisbet edilen isimler sadece nasla belirlenir. Allah'ın görülmesi aklî bir imkânsızlığa götürmediği için mümkündür. Dünyada Allah, sadece Hz. Peygamber tarafından görülmüştür; Ahirette ise bütün müminlerce görülecektir; rüyada görülmesi ise imkânsızdır¹⁹.

3. Nübüvvet ve Âhiret: Allah bir sebep ve hikmete bağlı olmaksızın sadece rahmetinin eseri olarak kullarından dilediğini peygamberlikle görevlendirir. Bunlardan resul olanlar ilâhî emirleri insanlara tebliğ etmekle yükümlü tutulduğu halde nebîler böyle bir mükellefiyet taşımaz. Bu sebeple kadınlardan da nebî seçilmiştir. Bir peygamberin nübüvveti mucize göstermesi, önceki peygamberin kendisini haber vermesi veya hitap ettiği insanlarda, örnek davranışları ve öğretilerinin hidayete ulaştırıcı olması açısından nübüvvetinin doğruluğuna dair

¹⁴ Mehmet Kubat, "Eş'ari Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan El-Eş'ari ve Kelami Görüşleri", **İslami İlimler Dergisi**[**Journal of Islamic Sciences**], ISSN: 1306-7044, Yıl: 7, c. VII, Sayı: 13, ss. 21-47.

¹⁵ Bunun dışında daha farklı görüşler de öne sürülmüştür. Örneğin Eş'ariliğin; oryantalistler İslâm dininin tarihteki itikadî omurgasını teşkil eden Ehl-i sünnet yorumunu ve bilhassa Eş'arî anlayışı hedef almışlardır. Bu yapıya karşı özgürlük, akılcılık, liberallik gibi çağın kutsal addettiği ve muhtevası modern Batı değerleri bağlamında doldurulan kavramlarla Mu'tezile, otantik yapısı ve zemininden koparılarak yeniden parlatılmış ve bu bağlamda bir enstrüman olarak kullanılmıştır. Altaytaş, **a.g.m.**,s.26.

¹⁶ Abdülhamit, **a.g. madd.**, s. 445.

¹⁷ Abdülhamit, **a.g. madd.**, s. 445-446.

¹⁸ Abdülhamit, **a.g. madd.**, s. 446.

¹⁹ Abdülhamit, **a.g. madd.**, s. 446.

zaruri bir bilginin meydana gelmesiyle bilinir. Hz. Peygamber'in nübüvvetine ilişkin en büyük delil, ümmî olduğu halde Kur'ân-ı Kerîm gibi yüce bir kitabı getirmiş olmasıdır. Erişilmez nazım güzelliği, fevkalâde zengin muhtevası, gayba ait haberler içermesi, çelişki ve tutarsızlıklardan uzak bulunması onun ilâhî kaynaklı bir kitap olduğunu gösterir. Peygamberler nübüvvetten önce büyük günahlardan, nübüvvetten sonra da bütün günahlardan korunmuşlardır.²⁰

Âhiret hallerini bilmenin tek yolu nakil olmakla birlikte akıl da bunların imkân dahilinde bulunduğunu kabul eder. Kabirlerdeki cesetlere, dünyadaki amellerine göre acı veya huzur ve mutluluk hissedecek şekilde bir tür hayatın verilmesi, ölmüş bir canlının ikinci defa yaratılması (ba's ba'de'l-mevt) aklen imkânsız değildir.²¹

4. İman - Günah: İman Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu tasdik etmekten ibarettir. İnanıcı dil ile açıklamak ve ilâhî buyrukları yerine getirmek (ikrar ve amel) imana dahil değildir. İlâhî buyruklara aykırı olan her davranış büyük günahdır. Günahın büyüklüğü ve küçüklüğü izafidir. Kötülüklerin günahı iyiliklerden elde edilen sevabı yok etmez. Tövbe Allah'a karşı işlenen bütün günahları siler. Kullara verilen sevap ve mükâfat işledikleri amellerin karşılığı değil sadece ilâhî bir lütuftur.²²

5. İmâmet: Müslümanların işlerini Hz. Peygamber'in tayin ettiği ilkelere göre yürüten bir halifenin ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından seçilmesi zaruridir. Şî'î iddialarının aksine halifenin nasla tayin edildiğini gösteren hiçbir delil yoktur. Eğer Resûl-i Ekrem yerine geçecek olan halifeyi nasla tayin etseydi ve bu kişi de Hz. Ali olsaydı ashop bu emri yerine getirir, Ali de bunu bir emir telakki ederek ilk üç halifeye biat etmezdi. İmamın gaybı bilmesi ve mâsum olması mümkün değildir. Ali ile muhalifleri arasında meydana gelen olaylarda Ali haklı, muhalifleri hatalı idi.²³

Eş'arî üzerinde araştırma yapan çağdaş yazarların bir kısmı onun sadece Ahmed b. Hanbel'e uyan ve tamamen Selefi çizgiyi takip eden bir akaid âlimi olduğunu ileri sürerken bir kısmı da onu İbn Küllâb el-Basrî, Hâris b. Esed el-Muhâsibî ile Kalânîsi'den etkilenen ve onların görüşlerini açıklayan bir kelâm olarak görür. Öyle anlaşılıyor ki Eş'arî itikadı esasları belirlerken Ahmed b. Hanbel'den faydalanmış, nakli akılla desteklerken İbn Küllâb, Muhâsibî ve Kalânîsi gibi kelâmcılar doğrultusunda bir çizgi takip etmiş, ancak kendine has bir kelâm sistemi de kurmuştur.

Onun sistemi Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının bir mektebi haline gelmiş, kendisinden sonra önemli değişikliklerle İbn Fûrek, Bâkîllânî, Ebû İshak el-İsferâyînî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Cüveynî, Gazzâlî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Adudüddin el-Îcî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Tefâtânî gibi belli başlı kelâmcılar tarafından geliştirilerek günümüze kadar devam ettirilmiş ve neticede kelâmı metot açısından Eş'arî'yi büyük ölçüde aşan bir noktaya ulaşmıştır. Şâfiî ve Mâlikî âlimlerinin ekseriyetiyle bazı Hanbelî ve Hanefî âlimleri de Eş'arî'nin görüşlerini benimsemişlerdir.²⁴

İslam dininin geldiği yüzyıldan itibaren farklı düşüncelere sahip fikir akımları ortaya çıkmış ve toplumsal yaşamda farklı görüşlerin yerleşmesine ve yeşermesine sebebiyet vermiştir. Burada karşılaşılan ve Eş'arilik mezhebinin farklı uygulamalarıyla gelişen olaylar zincirinin en önemli sebepleri arasında bir kısım mezheplerin akli esas alması ve yine bir kısım mezheplerinde tamamen duygusal ve kaderciliğe yönelmesi toplum hayatında esas problemi teşkil ettiği ve meseleleri çözemediği için orta yolun bulunmasına yönelik çalışmalara öncelik veren mezhepler gelişim göstermişlerdir.

²⁰ Abdülhamit, **a.g. madd.**, s. 446.

²¹ Abdülhamit, **a.g. madd.**, s. 446.

²² Abdülhamit, **a.g. madd.**, s. 446.

²³ Abdülhamit, **a.g. madd.**, s. 446.

²⁴ Abdülhamit, **a.g. madd.**, s. 446-447.

İslam tarihi boyunca mezhepler siyasi dini hayatın şekillenmesinde etkili bir konumda ve yönlendirici olmuşlardır. Bu durum bir taraftan mezheplerin tarihsel gelişimini etkilediği gibi diğer taraftan İslam siyasi düşüncesinin de şekillenmesinde etkili olmuştur. Tarihsel süreç içerisinde mezhep ile toplumsal kimlik arasında varoluşsal bir ilişki ortaya çıkmıştır. Bu durumun Müslümanların birbirlerine yaklaşımını da doğrudan etkilediği görülmektedir. Üstelik tekfir boyutuna varan bir ötekileştirmenin telafisi zor sorunların ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği söylenebilir²⁵.

Fikri zeminde yürütülen fikri münakaşaların İslam düşüncesine büyük zenginlik katmasına karşılık taassup, taklit ve ötekileştirmeye dayalı mezhebi yaklaşımların İslam üst kimliğinin unutulmasıyla mezhep kimliği üzerinden davranış geliştirilmesine yol açtığı söylenebilir. Bu gün itibarıyla Müslümanlar arasında mezhep farklılığından kaynaklanan ciddi problemlerin olduğu ve bu problemlerin siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik hayatı olumsuz etkilediği görülmektedir²⁶.

Osmanlı devletindeki uygulamalara arşiv belgeleri ışığında baktığımızda devletin sosyal hayatı tanzim ederken dini uygulamalara ehemmiyet atfettiğini görmekteyiz. Buna ilişkin bir örnekte, çiftçilik yapmak için müracaat eden ve ehli sünnet akidelerinin dışında bu iş için başvuruda bulunan kimselere bu amaçla kesinlikle müsamaha gösterilmemesi istenmektedir²⁷. Başlı başına müstakil olarak çiftçilik yapamamakla beraber çiftçi olan birisinin yanında istihdam edilebileceği de vurgulanmaktadır.

Yine Musul beylerbeyine ve Musul kadısına gönderilen emirnamelerde, "*Bazı kendisini bilmez mülhidler*"²⁸ aşure günü toplandıkları ve Bab'ü-l Irak Ömeriyye mahallesinde Ehl-i sünnet inancına karşı bayrak kaldırarak ehl-i sünnet Ve'l-cemaat Müslümanlarının kapılarını taşladıklarından bahsetmektedir. Hatta bununla yetinmeyip bahçe duvarlarını dahi yıktıkları belirtilmektedir. Netice olarak merkezi idare, bu durumun önlenmesi hususunda gereken tedbirlerin de alınmasını yerel idarecilerden istemektedirler²⁹.

Çorum sancakbeyine ve kadısına gönderilen bir hüküm suretinde ise ehl-i sünnet mezhebine mugayir iş ve işlemlerin yaygınlık kazandığına şahitlik etmekteyiz. Bu tür iş ve işlemler icra edenlerin haklarından gelinmesi ve ne gerekiyorsa yapılması emredilmektedir. Bu konuda gönderilen metin şu şekildedir; Çorum sancakbeyine ve kadısına hüküm ki: "..Sen ki kadısın mektub gönderüb kaza-i mezbure tabi Hızır Bey nam karyede sakin Ali nam kimesne ile Mehmed nam oğlu taife-i Revafizden olub el-iyazü billah sebb-i Nebi ve sebb-i çehar-ı yar idüb ve karındaşının hatununa fiil-i şeni idüb ve sikke kazdırub Şahi kat eyleyüp mukaddema Galata'da tutulub sicil olunub hakkından gelinmek üzere iken halas olub ve istedikleri kimesnenin kızın ve avratların çeküb daima fesad ve şenaatten hali değıllerdir deyu şer'le haklarından gelinmek babında emr-i hümayunum ricasını arz eylediğin ecilden mezburların ahvalleri şer'le görülmesin emir idüb buyurdum ki, vüsul buldukda mezburları ihzar idüb gaybet ederlerse şer'le buldurub lazım olanlara buldurub getirdüb ahvallerin hak üzere teftiş idüb

²⁵ Bu konuda merkezi düzenin gönderdiği bir belge için bkz., Bağdat beylerbeyisine hüküm ki: Südde-i saadetime mektup gönderüp bundan akdem Musul'dan Filibe'ye sürülüp andan İstanbul'a götürülen sadat için rafizi ve elhade müteallik nesnelere olmayup ehl-i sünnet ve'l-cemaatten salih ve mütedeyyin kimseler olduğu alemin hasıl olduğun kimesnelere bildirmişsin imdi mezburların bu defa günahları afv olunup gerü yerlerine irsal olundular buyurdum ki; vusul buldukda mezburlara muhkem tenbih ve tekid eylesin ki, min baid sünnilere itale eylemeyüp kendü hallerinde olup ehl-i sünnet ve cemaatle ihtilat eyleyüp rafizi ve elhadi müşir ahval ve etvarları veyahut sünnilere italeleri istima oluna gereği gibi haklarından gelinur ana göre mütenebbih olup kendü hallerinde edebleri ile olalar. Bknz.; BOA., A.DVNSMHH.d., 14-890.

²⁶ Yusuf Gökalp, a.g.m., s. 301.

²⁷ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, A.DVNSMHH.d., 78-1156.; [=Arşiv Adı=Fon Numarası=Dosya Numarası=Gömlük Numarası]

²⁸ Mülhid, Allah ve peygamberine inanın ve inandığını söyler. Fakat küfre kaymıştır. İslam dininden ayrılmıştır. İtikadı ve inancı bozuktur. Kendisini tam olarak müslüman sanmaktadır. Bunun dışındakileri kafir olarak isimlendirir.

²⁹ BOA., A.DVNSMHH.d.; 71-493.

göresin. Filvaki arz olunduğu üzere ahvallerin ehl-i sünnet ve cemaat olanlardan evkat vechile dikkat ve ihtimamla teftiş edüp hak üzere göresin. Filvaki arz olunduğu üzere mezkurların ahval ve etvarın şer-i şerife muhalif idüğü şer'le sabit ve zahir olursa habsedüb ahvallerin sıhhat üzere yazub bildiresin. Amma hak üzere olub mücerred ehl-i garaz sözü ile hilaf-ı vaki nesne bildirmekden hazer eyleyesin, cadde-i hakdan udul etmeyesin.³⁰

Anadolu Beylerbeyisi'ne ve Kütahya ve Seydigazi kadılarına gönderilen bir hüküm de ise; medreselerdeki durumu ortaya koyması bakımından önemlidir. Bilindiği gibi eğitimde en önemli unsurlardan ve kurumlardan birisi Osmanlı medreseleridir. Medrese müderrislerinin bile ehl-i sünnet karşıtı eylemlerde bulunması şikayet konusu edilmiş ve en kısa sürede önlenmesinin arzulanmış bildirilmiştir. Seydigazi Medresesi'ne müderris olan Mevlânâ Yahya mektup gönderip hangâhda olan Işık taifesi, rafz ve ilhada müteallik harekette bulunmamak şartıyla oraya kondukları halde, yavaş yavaş mezarın haremde tabl ve nekkara ile ayin-i batıllarını icraya başladıklarını bildirmekle şer-i şerife mugayir ve muhalif harekate rıza-yı hümayun olmadığı ve ehli sünnet mezhebi üzere bulunup vakfın tamiratını icra ederek orada oturmalarına müsaade olunduğu³¹ bildirilmektedir.

Anadolu'da ehl-i sünnet ve'l-cemaate mugayir pek çok fikrin taalluk ettiği ve bu fikirlerinde kitaplaştırılarak yayıldığı görülmektedir. Bunlardan belgelere yansıyan bir örneğe bakacak olursak; Şeyh Abdülkadir Geylani'nin telif ettiği "Künyetu't-Talibin" adlı kitabın ehli sünnet ve imamiye açısından sakıncalı olduğu bildirilmekle yayılmasının ve dağıtılmasının önlenmesi istenilmektedir.³² Bir başka örnekte de görüleceği gibi ehl-i sünnet aleyhine yine benzer kitapların yayıldığı görülmektedir. Bir İranlı tarafından kaçırılırken Rüsümat Dairesince yakalanıp Maarif Dairesinde alıkonulan Ehl-i Sünnet kaideleri hilafında zararlı ibareleri havi kitapların isimleriyle basım yeri ve kimler tarafından neşredildiğinin incelenerek Memalik-i Şahane'ye girişinin yasaklanması³³ istenilmektedir.

Devletin belirli kademelerine gelmiş insanların terekelerinden dahi ehl-i sünnet aleyhine yazılmış kitaplar çıkabilmektedir. Bunlardan bir örnekte, Dahiliye Nezareti, Muhasebe Kalemi Müdürü Ziya Bey'in babası olan Hasan Fehim Efendi'nin ölümünden sonra ortaya konulan terikesinden Ehl-i Sünnet itikadına aykırı kitaplar bulunduğu haber alındığı bildirilerek ne gibi bir işlem yapılması hususunda bilgi sorulmaktadır.³⁴ Benzer olaylardan birisinde de devletin hem olayları takip ettirdiği ve hem de gereken önlemlerin alınması için çaba içerisinde bulunduğu görülmektedir. Örneğin; İçel-Tarsus'un Gülek nahiyesi ahalisinden oldukları anlaşılan ve Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat aleyhinde olumsuz ve ileri geri konuşan bazı şahısların sorgulanması istenilmektedir.³⁵

Bir müddet geçtikten sonra yine aynı konu gündeme gelmiş ve bu defa, aynı olaydan bahsedilerek olumsuz söz söyleyen ve adının Hidayet olduğu ifade edilen şahsa ait onun tarafından yazılmış ve hat deseni ile otuz üç sahifeden oluşan olumsuz neşriyatın³⁶ beyaz ve müsvedde nüshalarının bir şikayet dilekçesi(istida) eşliğinde ve diğer nüshalarının ve Hidayet isimli şahsın yazdığı Amentü Şerhi incelenmek üzere Meşihat makamına³⁷ gönderildiği bildirilmektedir.³⁸

Bu defa başka bir belgede Tarsus'un Gülek nahiyesinden olup Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat mezhebi aleyhinde ağza alınmayacak derecede kötü sözler söyleyen Hidayet isimli zanlının yakalandığı ve yanında bulunan diğer ve benzer muzır risalelerle birlikte diğer evrakının

³⁰BOA., A.DVNSMHH.d., 69-445.

³¹BOA.,A.DVNSMHH.d.,-22-187.

³²BOA., Y..PRK., 17-88.

³³BOA., DH.MKT., 2147-149.

³⁴BOA., Meşihat., 3428-257088

³⁵BOA., Dahiliye.,1683-126181.

³⁶ Risale-i Muzırır=Muzır Neşriyat.

³⁷ Şeyhülislamlık Makamı.

³⁸BOA., [Dahiliye., 88778]- 1697-127226.

gönderildiği ifade edilmiştir.³⁹ Yine başka bir belgede ise, Hidayet isimli şahsın ehli sünneti aşağılayıcı konuşmalarının devam ettiği ifadesiyle bu şahısla beraber gezen bazı kimselerin ifadelerinin alındığı ve bunların konuşmalarının suç unsuru teşkil etmediği bildirilmektedir. O bakımdan Hidayetin bazı arkadaşlarının serbest bırakıldıkları görülüyor.⁴⁰ Bu defa Hidayet'le birlikte yine babasının da yazdığı bazı kitaplarından dolayı gözlem altında tutulduğu anlaşılıyor. Bu arada babası rahatsızlanarak ve bir müddet sonra da vefat ettiğinden dolayı kendi yazdığı muzır kabul edilen risalesinin takibatı durdurulmuştur. Daha doğrusu vefat ettiği için hakkında yürütülen kovuşturma bırakılmıştır. Ancak ne hikmetse Hidayet isimli şahısla beraber hareket edenlerden olan Zübükzade Hafız Ahmet isimli şahıs da serbest bırakılmıştır. Ahmet'in Hafız olması dikkat çekicidir. Yani ehl-i sünnet ve'l-cemaat aleyhinde yazan ve çizenlerin büyük çoğunluğu medrese eğitimi görmüş hem de hafız ve hem de din bilginidirler.⁴¹

Bu orta yolu takiben toplum yapısı şekillenerek felsefi düşünce geleneğini oluşturmuşlardır. Eş'ari felsefi ve dini geleneğinin Osmanlı medrese sistemi üzerinde de farklı etkileri ortaya çıkmıştır. Özellikle Arabistan, Mısır coğrafyası gibi bölgelerden gelen medrese ulemasının Eş'ari mezhebi ile çatıştığı görülmektedir.

Fıkıh ve Kelâm ilimlerinde beraber uzmanlaşma geleneği İslam âlimleri arasında uzun yıllar devam etmiş, birçok Mâtürîdi kelâmcı hem Fıkıh hem de Kelâm ilimlerinde derinleşmiştir. Onlardan Mâtürîdi gibi Usulü'l-Fıkh sahasında eserler yazıp, kelâmcı yönleri kadar fakih yönlerini de ön plana çıkaranlar oldukça fazla olmuştur. Ancak bu husus sadece Mâtürîdi gelenekteki kelâmcılara ait bir özellik değildir. Eş'ari geleneğe mensup âlimlerin de büyük bir kısmı her iki ilimde uzmanlaşmıştır. Bu tavır o dönemin genel bir tutumudur. Ancak Hanefi-Mâtürîdi anlayışın, Kelâm algısı ve geleneği, rey metoduna sıklıkla başvurduğundan dolayı Usulü'l-Fıkh ilmine daha yatkındır.⁴²

Osmanlı medrese eğitimi sisteminde uzun yıllar farklı eğilimler kendisini göstermiştir. Hıristiyanlığı müstakil bir bölümde ele almamıştır. Ancak bazı yerlerde İslâm dışı bazı sapık din ve mezheplere ait ilâh anlayışlarını verirken Hıristiyanlığın teslis inancına değinmiştir. Bu bağlamda, Hz. İsa'nın tabiatı ve Şîa'nın Hz. Ali hakkındaki görüşleriyle, Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki düşüncelerinin benzerliği gibi konuları ele aldığı görülmektedir⁴³. XIX. yüzyılda hararetli bir şekilde ele alınan İslam dünyasının geri kalma problemi ve çözümü tartışmalarında Eş'arilik gündemin merkezinde yer almıştır. Özellikle modern dönemde, İslam düşüncesinin duraklama ve geri kalmasında başta Tanrı tasavvuru, kader anlayışı olmak üzere Eş'arî düşüncenin önemli bir rol oynadığı temel bir tez olmuştur. Bunun yanı sıra klasik selefi yaklaşım gibi modern selefi anlayışlar da Eş'arî inanç sistemini bidat kategorisinde değerlendirerek şiddetli eleştiriler yöneltmişlerdir. Buna karşın, mezhep taassubu ve çatışmaları sebebiyle ve aşırı savunmacı bir anlayışla Eş'arî düşünce, Ehl-i Sünnet'in muhafızı olarak değerlendirilmiş ve kurtuluşun yegane kaynağı olarak benimsenmiştir.⁴⁴

³⁹BOA., DH.MKT., 2513-44.

⁴⁰BOA., DH.MKT.,2506-61.

⁴¹BOA., DH.MKT., 2545-8.

⁴² İsmail Şık, "Hanefi-Mâtürîdi Düşünce ve Kelâm ve Usulü'l-Fıkh İlişkisi", **Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-[International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS) International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)]**, c. II, Sayı: 1(Özel Sayı), Ağustos 2016, 5. Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Kongresi Bildirileri Özel Sayısı-[Special Issue on the Proceedings of the 5th ISCS Conference, Kazakistan, 2016, e-ISSN. 2458-9381, ss. 344-352. s.

⁴³ Fikret Soyal, "İslâm Kelâmcılarının Tevhîd Vurgusu: Eş'arî Bilginlerin Tevhîd Bağlamında Çoklu Tanrı Anlayışına Yönelik Eleştirileri", **Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri**, c. I, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi(21-23 Eylül 2014), (Ed: C Erdemci-F. AYĞAN), Beyan Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 395-414.; s. 399-400.

⁴⁴ Fadıl Ayğın, "Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arîlik Sempozyumu", **Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. I, S. 2, 21-23 Eylül 2014, Siirt, ss.. 203-226.; s. 204-205.

SONUÇ

Osmanlı Devleti önceki yüzyıllarda olduğu gibi, on dokuzuncu yüzyıl içerisinde de Eşarilik dini ve felsefi geleneğine bazı medreselerde bağlı kalarak felsefi ve dini bir ekolü devam ettirmiştir. Kimi medreselerde ağırlıklı olarak bu geleneğin okutulduğu gözlemlenmektedir. Bu öğretim sürecinde de buna paralel olarak bazı problemlerin ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Bu problemlerin başında diğer mezheplerle aralarında çıkan anlaşmazlık konuları örnek olarak gösterilebilir.

Osmanlı medreseleri ve bu dini ekolün devam ettirilmesi sürecinde devletin arşiv kayıtlarına yansıyan uygulamalarına tanık olmaktayız. Bununla ilgili açılan bazı davalarda karşımıza zaman zaman çıkmaktadır. Sayıları az da olsa bu türden belgelerin dönem içerisinde uygulama alanında farklılıklar göstermeleri dikkate değerdir.

Medreselerin işleyiş sistemine de yansıyan bazı uygulamalar ehl-i sünnet inancı ile çatışma halinde olan unsurları ortaya koymaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki, on dokuzuncu yüzyıl öncesinde olduğu gibi, on dokuzuncu yüzyıl sonrasında da çatışma alanları belirginleşmiştir. Bunları tespit ederek, on dokuzuncu yüzyıl içerisindeki bazı şehir medreselerinde ortaya çıkan ve toplumsal anlamda da uygulanan Eşarilik geleneği ile çatışan ilgili uygulamalar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

A-ARŞİV BELGELERİ

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, [=Arşiv Adı=Fon Numarası=Dosya Numarası=Gömlek Numarası]

BOA., A.DVNSMHH.d., 14-890.

BOA., A.DVNSMHH.d., 78-1156.

BOA., A.DVNSMHH.d.; 71-493.

BOA., A.DVNSMHH.d., 69-445.

BOA.,A.DVNSMHH.d., -22-187.

BOA., Y..PRK., 17-88.

BOA., DH.MKT., 2147-149.

BOA., Meşihat., 3428-257088

BOA., Dahiliye.,1683-126181.

BOA., [Dahiliye., 88778]- 1697-127226.

BOA., DH.MKT., 2513-44.

BOA., DH.MKT.,2506-61.

BOA., DH.MKT., 2545-8.

B-DİĞER KAYNAKLAR

ABDÜLHAMİT, İrfan Ebu'l-Hasan Eş'ari madd., **İslam Ansiklopedisi**, c. XI., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, ss. 444-447.

AKIN, Murat, "Mutezilenin Günümüzdeki Durumu", **Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-[International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS) International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)]**, c. II, Sayı: 1(Özel Sayı), Ağustos 2016, 5. Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Kongresi Bildirileri Özel Sayısı-[Special Issue on the Proceedings of the 5th ISCS Conference, 2016- KAZAKHSTAN], Kazakistan, 2016, e-ISSN, ss. 2458-9381.

ALTAYTAŞ, Muhammet, "İslam İnancı Açısından Çağımızda İnsanın Kaderi ve Özgürlüğü Meselesine Bir Bakış", **Kelam Araştırmaları Dergisi-The Human Destiny and Freedom in**

Our Time: A Critical Approach from the Perspective of Islamic Faith, c. XIII, Sayı: 1, 2015., ss. 23-59.

AYDINLI, O., **Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.

AYGAN, Fadıl, "Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu", **Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. I, S. 2, 21-23 Eylül 2014, Siirt, ss..203-226.

Ebü'l-Hasan İbn Ebu Bısr Âli b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, çev.: Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005.

GÖK-ALP, Yusuf, Yemen'de İslam Siyasi Düşüncesinin Şekillenmesinde Mezhep Faktörünün Etkisi, **Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-[International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS) International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)]**, c. II, Sayı: 1(Özel Sayı), Ağustos 2016, 5. Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Kongresi Bildirileri Özel Sayısı-[Special Issue on the Proceedings of the 5th ISCS Conference, 2016 - KAZAKHSTAN], Kazakistan, 2016, e-ISSN. 2458-9381, ss. 291-304.

KUBAT, Mehmet, "Eş'ari Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan El-Eş'ari ve Kelami Görüşleri", **İslami İlimler Dergisi[Journal of Islamic Sciences]**, ISSN: 1306-7044, Yıl: 7, c. VII, Sayı: 13, ss. 21-47.

MONTGOMERY, William Watt, **Free will and predestination in early Islam-[İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrâde ve Kader]**, Çev.: Arif Aytekin, İstanbul [t.y.].

SOYAL, Fikret, "İslâm Kelâmcılarının Tevhîd Vurgusu: Eş'arî Bilginlerin Tevhîd Bağlamında Çoklu Tanrı Anlayışına Yönelik Eleştirileri", **Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri**, c. I, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (21-23 Eylül 2014), (Ed: C Erdemci-F. AYGAN), Beyan Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 395-414.; s. 399-400.

ŞİK, İsmail, "Hanefi-Mâturîdî Düşüncede Kelâm ve Usulü'l-Fıkh İlişkisi", **Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-[International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS) International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)]**, c. II, Sayı: 1(Özel Sayı), Ağustos 2016, 5. Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Kongresi Bildirileri Özel Sayısı-[Special Issue on the Proceedings of the 5th ISCS Conference, Kazakistan, 2016, e-ISSN. 2458-9381, ss. 344-352.

YAVUZ, Yusuf Şevki, **İslam Ansiklopedisi**, c. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.

ÇAĞDAŞ DÖNEM EŞ'ÂRİLİK ELEŞTİRİSİ -Muhammed İkbâl Örneği*

*Doç. Dr. İbrahim KAPLAN***

ÖZET

Mutezile'den ayrıldıktan sonra kendi kalam sistemini kuran Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, hem mensubu olduğu çevrelerin hem de muhaliflerinin eleştirilerine muhatap olmuştur. Çağdaş dönemde de Eş'ari düşünceye yönelik pek çok eleştiri yöneltilmiştir. Bu çalışmada, geride bıraktığımız yüzyılın en önemli İslam düşünürlerinden biri olan Muhammed İkbâl'in Eş'ari kelamına yönelik bazı eleştirilerini ele aldık. İkbâl'in Eş'arilere yönelik eleştirilerinin, özellikle insanın fiilleri konusunda yoğunlaştığını söyleyebiliriz. İkbâl, Eş'arilerin bu konuda ortaya koyduğu yaklaşımlarda insana özgürlük alanı tanımadığı sonucuna ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eş'ârilik, İkbâl, İrade Özgürlüğü, Sınırsız Ulûhiyet Anlayışı, Kesb, Kader.

ABSTRACT:

Criticism on Ash'arite in the Contemporary Period –Mohammad Iqbal Example Ebu'l-Hasan al-Ash'ari, who established his own kalam system after his departure from Mu'tazila, has been criticized by both his circles and his opponents. Also, in the contemporary period, many criticisms about the Ash'ari thought have been directed. In this study, we have discussed some criticisms of Muhammad Iqbal on Ash'ari kalam, one of the most important Islamic thinkers of the century that we left behind. We can say that Iqbal's criticism to Ash'arians, especially focuses on human actions. Iqbal has reached the conclusion that the Ash'arians do not recognize the freedom to man in the approaches they have set out in this regard.

Keywords: Ash'arite, Iqbal, Freedom of Will, Understanding of Infinite God, Theory of Kasb, Destination

Giriş

Mutezile'den ayrıldıktan sonra İbn Küllab (ö. 240/854)'ın öncülük ettiği harekete katılan Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/936), Mutezile'den elde ettiği birikimle selef yöntemini birleştirerek kendine has bir kelâm sistemi kurmuştur. Onun kurduğu bu sistem daha sonra İbn Fûrek (ö. 406/1015), Bâkîllânî (ö. 403/1012), Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1937), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Adudüddin el-îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi kelâmcılar tarafından geliştirilerek bir kalam ekolü haline dönüşmüştür.

Eş'ari'nin kalam yöntemi ve kelâmî konulara dair görüşleri oldukça geniş bir etki alanına sahip olsa da ciddi eleştirilere de maruz kalmıştır. Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1024) (Bkz., Sinanoğlu: 2003, 51-55), İbn Hazm (ö. 456/1064) (Bkz., Karadaş: 2009, 89-102; Serdar: 2014, 89-120), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve bazı Mâtürîdî âlimler Eş'ârî kelamını çeşitli konularda tenkit etmişlerdir. Çağdaş dönemde de Muhammed İkbâl, Fazlurrahman (Bkz., Arpaguş: 2010, 129 vd) gibi düşünürler Eş'ârî düşünceyi ele alarak bu düşünce sisteminin yanlışlarına işaret etmişlerdir.

* Bu bildiri, Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi SYL-2018-10459nolu "Ebû Mansur Maturidi'ye Göre Yeniden Dirilmenin İmkânı" başlıklı tez projesi kapsamında yapılan araştırmadan üretilmiştir.

**Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı; e-posta: ikaplan43@gmail.com

Bu çalışmada Muhammed İkbâl'in Eş'ârî düşünceye yönelik bazı konulardaki eleştirilerini tespit etmeye çalışacağız. İkbâl, varlık hakkındaki fikirlerini oluştururken Eş'ârî düşünürlerin ortaya atmış olduğu atomculuk tezinin tenkidinden yola çıkmaktadır. Yine onun insan hürriyeti ve kader gibi kelâmî konulara yaklaşımında Eş'ârilik eleştirisi önemli bir yere sahiptir. İkbâl'in Eş'ari kelamına yönelik eleştirilerini bir tebliğe sığdırmak mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı tebliğimizde İkbâl'in Eş'ari kelamının insan fiilleri ve özgürlüğü meselesine yaklaşımına dair eleştirilerini gündeme getireceğiz. Elbette İkbâl'in bu konudaki eleştirilerine geçmeden önce Eş'arilerin Tanrı tasavvurunu nasıl değerlendirdiğine kısaca da olsa değinmek elzemdir.

1. Eş'ârî Tanrı Tasavvurunun Doğurduğu Teolojik Sorunlar

İtikadi konularda kelâm yöntemine karşı çıkan Selefiyye içinden zamanla, akla ve düşünmeye önem veren, Kur'an'ın belirlediği inanç esaslarını aklî bir zeminde izah etmeyi ve savunmayı gerekli gören düşünürler de çıkmıştır. Başta İbn Küllâb el-Basrî olmak üzere Haris el-Muhasibî (ö. 243/858) ve Kalânîsî (ö. 255/869) gibi ilk selefilere sonra gelen âlimler, selef akidesini kelâm yöntemini kullanarak getirdikleri aklî delillerle kuvvetlendirmeyi denemişlerdir (Kalaycı: 2010, 404-406). Selefî akideyi kelâm metodu ile açıklamaya çalışan ve "Sıfatiyye" olarak da nitelendirilen (Şehristani: 1948, 126) bu âlimler, bu tavırlarından dolayı ciddi eleştirilere maruz kalmışlardır. Özellikle Ahmed b. Hanbel'in Abdullah b. Küllâb'a şiddetle karşı çıktığı ve Hâris el-Muhasibî'yi de kınadığı bilinmektedir. Ehl-i Sünnet kelâmının oluşumuna öncülük eden bu isimlerin çalışmalarından sonra, sünnet kelâmı bir taraftan Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî ve öğrencileri, diğer taraftan da Mâturidî ve öğrencileri eliyle geliştirilmiş ve bu düşünceler birer kelâm ekolü haline gelmiştir.(Eş'ârî'nin Kelâm yöntemi hakkında geniş bilgi için bkz., Şık: 2006, 219-244)

Eş'ârî, kelâmî yaklaşımın kaynağının Kur'an olduğunu iddai etmiş, kelâm yöntemini oluştururken nakli esas almakla birlikte aklı da aktif ve etkili kullanmayı denemiş, (Şık. 2006, 220) ve tenzih kaygısıyla hareket etmiştir. Esasında tüm kelâm ekollerinin sistemlerini belirleyen en temel unsur tenzih olmuştur. Başka bir ifadeyle, bütün kelâmî sistemler tenzih kaygısıyla yola çıkmışlar, tüm sistemlerini bunun üzerine bina etmişlerdir. Eş'ârî kelâmında da bütün sistem tenzih anlayışı üzerine oturmaktadır. Diğer kelâm ekollerinde olduğu gibi Eş'ârilik'te de Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinde yaratılmışlara ait özelliklerden münezzehe olduğu vurgulanır. Zâta tenzih ile Allah'ın zatının diğer zatlardan hiçbirine benzememesi ki bu muhalefetün li'l-havadis sıfatıyla ifade edilir; onun yön, zaman, mekân, hareket, sükûn vs gibi cisimlere ait her türlü varlık, nitelik ve bağlantılardan münezzehe olması, hiçbir varlıkla birleşmemesi ve zatında herhangi bir hâdisin bulunmaması kastedilmektedir. (İcî: t.y., 269 vd.) Eş'ârilere göre, Allah birdir, eşi ve benzeri yoktur. Allah'ın zâtı ile birlikte var olan ezeli sıfatları vardır. Âlim, kadir, hay, mürîd, mütekellim, sem'î", basîr oluşu O'nda ilim, kudret, hayat, irade, kelâm, sem" ve basar sıfatlarının bulunduğu anlamına gelir. Başka bir ifadeyle Allah ilimle âlim, kudretle kadirdir. Hayat, ilim, irade ve kudret sıfatları fiilleri yoluyla; sem', basar, kelâm, beka sıfatları da zâtının eksiklikten tenzih edilmesini gerektiren aklî zaruretle bilinir (Bağdâdî: 2016, 156; Cüveynî: 2010, 83-92).

Vech, yed, ayn, istiva ve nüzul gibi haberi sıfatlar sadece naslarda O'na atfedilen kavramlar olup akıl onların Allah'ın zâtına lâıyk olacak manaları bulunduğu hükmeder. Yaratma, rızık verme gibi fiilî sıfatlar ezeli değildir. Zira bu takdirde âlemin ezeli olması gerekirdi, bu ise imkânsızdır. (Şehristani: 1948, I, 95-100)

Allah'ın ilminde bir değişiklik olmaz, varlıkları yaratmadan önceki bilgisi ne ise yarattıktan sonra da odur. İrade sıfatı küllî olup âlemdeki bütün varlık ve olayları kuşatır; aynı şekilde kulların fiilleri de ilâhî iradeye göre cereyan eder. Allah'ın iradesi diğer yaratılmışları da kapsar (Eş'ârî: 2000, 31; Eş'ârî: 1993, 122; Bağdâdî: 2016, 136).

Görüldüğü gibi Eş'ariliğin kalam sistemi mutlak irade ve kudret anlayışı üzerine oturmaktadır. Eş'arilerin, Allah-insan ilişkisiyle bağlantılı, teklif, insan fiilleri, sorumluluk, ödül ve ceza, kader gibi sorunlara ilişkin teorileri daima bu iki ilâhî sıfat dikkate alınarak oluşturulmuştur (Özdemir: 2015, 20).

Özdemir'in de tespit ettiği gibi, Eş'ari kalam sisteminin en zayıf noktası mutlak irade ve kudreti hiçbir ölçü ve sınır tanımamazlık anlamında kullanmalarıdır. Onlar, adeta Allah'ın herhangi bir gaye ya da hikmet gözetmesinin ya da adalet gibi beşeri akıl ve vicdan ölçeğinde bir takım değer yargılarına uygun hareket etmesinin Allah'ın irade ve kudretini sınırlayacağı endişesine kapılmışlardır. (Özdemir: 2015, 30). Onların bu endişesi Allah'ın mutlak kudret ve iradesini vurgulamak pahasına bir anlamda Allah'ın adaletini feda etmeleriyle sonuçlanmıştır denebilir. Hâlbuki İkbâl'in de dediği gibi, bu tür meselelerin insanın sorumluluk ve özgürlüğünü izah edebilecek şekilde yorumlanması, Allah'ın kudret ve iradesinin sınırlandırılması anlamına gelmez. Kaldı ki, bütün bunlara rağmen şayet bir sınırlandırma intibai uyandırıyor olsa bile sınırlandırma kelimesinden bu kadar korkmak yersizdir. Zira bu sınırlandırma dışarıdan yapılan bir sınırlandırma değildir. O halde, Allah'ın iradeli varlıklar yaratması Allah'ın hürriyetine sınır koymak anlamına gelse bile, bu sınır dışarıdan konulmuş bir sınır değildir. Bu sınır, bizzat Allah'ın yaratıcı özelliğinden ileri gelmektedir. İkbâl'e göre, Allah ile âlem arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Dolayısıyla, âlem Allah'ın karşısında duran bir muhalefet unsuru olmadığı için orada olup bitenler de, dışarıdan Allah'a sınır empoze etmiş olmaz. Bu bakımdan da İkbâl'e göre, "sınırlama" sözünden korkmanın bir anlamı yoktur. Allah'ın kendi yaratıcı hürriyetini sınırlandırmasındaki gayesi İkbâl'e göre, fani ve geçici egoların kendi hayatlarında, güçlerinde ve hürriyetlerinde rol oynamalarını sağlamaktır (İqbal: 1989, 63). Bu şekilde İkbâl, Allah'ın fiillerinde hikmet aramayan Eş'arilerin anlayışını eleştirmektedir denebilir. Maturidiler de ilahî hikmeti göz ardı etmenin sakıncalarının farkında oldukları için kendi sistemlerini hikmet üzerine inşa etmişlerdir. (Özdemir: 2015, 31).

İkbâl'in sıfatlar problemiyle ilişkili olarak Eş'arilere yönelik eleştirilerinden biri de onların ilim sıfatına yükledikleri anlama dairdir. Bilindiği gibi, Eş'arilere göre, Allah her şeyi ezeli ilim sıfatıyla bilir. Allah, bu ezeli bilgisiyle yaratmayı irade eder, bu iradesine uygun olarak da yaratır. Bu durumda Allah'ın yaratma eyleminde ilim, irade ve kudret olmak üzere üç temel sıfat etkindir. Bunlar içerisinde en öne çıkan ise şüphesiz kudrettir. Eş'arilerin bütün sistemini göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki, onlar açısından Allah'ın her şeyi bilmesi ve dilemesi doğrudan ilahî kudrete bağlı bir durumdur (Özdemir: 2015, 20).

Anlaşılan o ki, İkbâl'e göre bu tarz bir yaklaşım bu konuyla ilgili pek çok probleme kapı aralamaktadır; Eğer Allah her şeyi biliyorsa "yenilik" ve "orijinallik" vasfına haiz süreç nasıl izah edilecek? Yine bu süreç, plânlanmış, düşünülmüş, iyice tespit ve tayin edilmiş bir yapının zamanın akışı içinde ortaya çıkışı mıdır? Oluşma süreci Allah'ın ezelden bildiği ve belirlediği mahiyet ve istikamette devam etmek zorunda olduğuna göre top yekûn âlemin, özellikle de insan hayatında hürriyetin yeri nedir? Başka bir deyişle İslâm düşünce tarihinde "Kaza ve Kader" olarak bilinen bu problemin çözümü nasıl olmalıdır?

Bu sorulara cevap verirken İkbâl'in, Allah'ın ilmi konusunda, kapalı evren fikrine ve önceden tespit ve tayin olunmuş gelecek fikrine, dolayısıyla da determinizm ve kadercilik anlayışına götüren bütün görüşlerin karşısında yer aldığı görülmektedir. Zira bu neticelere ulaştıracak bütün görüşler Allah'ı olmuş-bitmiş bir yapıyı seyreden bir varlık haline getirmektedir. İkbâl'in Eş'arilere yönelik en ciddi eleştirilerinin de bu nokta üzerinde toplandığını söyleyebiliriz. İkbâl'e göre, Allah geleceği, belirlenmiş bir olaylar düzeni olarak değil, açık bir imkân olarak bilir. (İqbal: 1989, 63; Aydın: 1985, 71).

İlâhî ilmi bir çeşit pasif ilm-i küllî olarak düşünmekle bir yaratana varmanın mümkün olamayacağını belirten İkbâl, şöyle der; "Eğer tarih, önceden tespit ve tayin edilmiş olaylar zincirinin üst üste ortaya çıkan resimleri olarak düşünülecek olursa yenilik ve değişiklik bütün anlamlarını yitirir. Bu durumda da "yaratma" kavramının bir anlamı kalmaz. Öyleyse, geleceği,

ilâhî ilim, hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan bir hat şeklinde düşünmemiz gerekir. Çizilmiş, bitmiş olup tarihin seyri içinde üzerindeki örtüsü kalkan bir hat şeklinde değil.” (Iqbal: 1989, 63).

Görüldüğü gibi İkbâl, Allah’ın geleceği, tespit ve tayin edilmiş, çizilmiş bir plan olarak değil, ilâhî ilim, hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan bir imkânlar sahası şeklinde bildiğini düşünmekte, Eş’ârielerin bu konudaki anlayışlarına ciddi tenkitler yöneltmektedir.

Sonuç olarak İkbâl’in Allah’ın sıfatlarına ilişkin görüşlerini özetler nitelikte olduğunu düşündüğümüz şu görüşlerine yer vermek istiyoruz. “Kanaatimce, âlemin, önceden düşünülmüş bir plânın zamanla bilgili bir şekilde işleyişi olduğu yolundaki görüşten Kur’an’ın görüşüne daha yabancı bir şey olamaz. Âlem, genişleme ve büyüme yeteneğine sahip olup, yüzlerce yıl önce yaratanın elinden çıkmış, üretimi tamamlanmış, şimdi de zamanın kendisine dokunmadığı ve kendisinin de bir hiç olduğu mekân içinde uzayıp giden ölü bir madde değildir.” (Iqbal: 1989, 44).

Ulûhiyet anlayışında Kur’an’ın, “*O her an yeni bir iştedir.*” (Rahman 55/29) ifadesini temel almış görünen İkbâl, her şeyi ezelde irade etmiş bir Allah tasavvuru yerine iradesini ve yaratma faaliyetini doğanın ve insan iradesinin hareketiyle mütakabil ortaya koyan dinamik bir Allah tasavvurunu benimsemektedir. İkbâl şöyle demektedir; “Nihaî Ego’nun hayatı bir bakıma mutlak ve gerçek sürenin hayatı olduğu için, bunda değişikliğin varlığının, değişen tutum ve davranışların bir dizisi anlamına geldiği söylenemez. Nihaî Ego, “*yorgunluğun dokunmadığı, uyku ve uyusukluğun tutmadığı*” (Bakara 2/255) bir halde, sürekli bir yaratma olarak olaylara gerçek karakterlerini verir. Değişikliğin bu anlamında, Nihaî Ego’yu değişmez olarak düşünmek, Onu hareketsiz, amaçsız, tabiatı gereği durgun ve mutlak bir hiçlik olarak düşünmek demektir. Yaratıcı Ego (Allah) için değişme bir eksiklik veya kusur değildir.” (Iqbal: 1989, 47-48)

2. İnsanın Fiilleri Özgürlüğü ve Kader

İnsanların fiillerinin, yani hareket ve davranışlarının nasıl gerçekleştiği konusu, hem filozofları, hem de kelâmcıları meşgul ede gelmiş; insana ait bir fiil, hareket ve davranışın nasıl meydana gelip kendini gösterdiği, bir işi yapan insanın, bunu kendi gücüyle tek başına mı yaptığı veya bu işin gerçekleşmesinde başka bir yaratıcı ve etki edici kuvvetin mi etkili olduğu; şayet böyle bir kuvvet söz konusu ise bir işin meydana gelmesinde bu kuvvetin ne derece etkili olduğu gibi birbirini takip eden pek çok soru ve bu sorulara çeşitli anlayış ve görüşlere sahip kimseler tarafından verilen cevaplar kültür tarihimizde ve bu kültürü yansıtan kaynak kitaplarda yer almıştır. Bu konu bu gün de “İnsan Hürriyeti” adı ile güncelliğinden hiç bir şey kaybetmemiştir.

İrade etme ve yaratma hususunda Allah’ın mutlak gücünü ve “Tevhid”ini vurgulayan Kur’an, insanın durumuna da işaret etmektedir. Kur’an’da bir kısım ayetler, Allah’ın irade ve yaratmasındaki bir tekliğine ve eşsizliğine paralel olarak, insanın iradesinde ve fiilinde herhangi bir hak ve yetkisinin olmadığını, insan için yapılacak bir şeyin bulunmadığını, yani insanın fiilinde mecbur olduğunu ifade ederken; bazı ayetler de, insanın iradesinde ve fiilinde hür ve bağımsız olduğunu, fiillerini kendi müstakil irade ve gücüyle yapıp meydana getirdiğini, iş ve fiillerinde herhangi bir cebrin bulunmadığını göstermektedir.

İnsanın fiilleri ile ilgili olarak Kur’an’da geçen iki ayet gurubu ilk bakışta birbirleriyle çelişik gibi görünse de, bizzat Kur’an kendisinde her hangi bir çelişkinin bulunamayacağını belirtmektedir. Öyleyse, bu iki ayet gurubunu nasıl anlamalıyız? Bu ayetlerin ışığında iradesi ve fiilleri açısından insanın durumu hakkında neler söylenebilir? Şimdi bu soruların cevaplarını bulmaya çalışalım.

Her şeyden önce bu iki ayet gurubunun Kur’an’ın bütünlüğü içinde, birlikte ele alınması zorunluluğu vardır. Zira bir tarafı dikkate almaksızın sadece öbür taraf üzerinde durulursa ya cebr, ya da insanın mutlak bağımsızlığı yanılığına düşülür ki, bu da Murâd-ı İlâhî’yi tamamen

yanlış anlamak anlamına gelir. İkinci olarak kaderle ilişkilendirilen ayetlerin kendi bağlamları içerisinde, siyak-sibakları göz önünde bulundurularak, Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir (Akbulut: 1992, 138; Düzgün: 2013, 1).

Bu ilkeler çerçevesinde bu iki ayet gurubunun bildirdiklerinden şu sonuçları çıkarabiliriz: İnsanın fiillerinde mecbur olduğunu ifade eden ayetler ile Allah'ın mutlak irade ve kudreti vurgulanmak istenirken, insana irade ve hürriyet tanıyan ayetler ile Allah'ın her şeye şamil üstün kudreti yanında ve onun sınırları dâhilinde, insanın da irade ve kudretinin bulunduğu işaret edilmektedir. Yani, Kur'an insana hareket serbestisi tanımakta ve neticesinden onu sorumlu tutmaktadır. Bir başka ifade ile Kur'an, insanın sorumluluğunu ve gücünü inkâr etmez. Ancak, onu hiç bir zaman Allah'ın hükümlerlik alanından bağımsız da düşünmez (Düzgün: 2013, 8-9).

Kur'an, insanın irade ve gücüyle birlikte, sorumlu bir varlık olduğunu inkâr etmeden, daima Allah'ın eşsiz irade ve gücüne dikkat çekerek, Onun bu konudaki tevhidini, yegâne yaratıcılığını vurgulamaktadır. Yani Kur'an'da, Allah'ın hükümlerlikinden doğan zorunluluk ile ancak hürriyetle mümkün olabilecek insanın sorumluluğu açıkça belirtilmiştir. Netice olarak, Kur'an-ı Kerimde Allah, kendisinden başka hiç bir yaratıcının olmadığını belirtmektedir. Öyleyse, kulların fiillerinin hepsi Allah'ın mahlûkudur. Fakat ihtiyârî, yani isteğe bağlı fiillerde kul zorlanmış ve çaresiz bırakılmış değildir.

Kulların ihtiyârî fiillerine taalluk eden ilâhî irade, onların kendi ihtiyarlarına ve cüz'î iradelerine taalluk edilmiş olmakla beraber, kullardan hayrı seçenlere hayrı, şerri seçenlere de şerri yaratır. Bu suretle sözü edilen fiiller kula nispet olunup haklarında mükâfat veya mücâzât gerekir.

Ancak Eş'arilerin ortaya koyduğu insanın fiilleri, özgürlüğü ve kaderiyle ilgili yaklaşımlarda insanın eylemlerinde özgür olduğu sonucunu çıkarmak mümkün görünmemektedir. Eş'arî düşünceye göre ilahi irade her şeyi kuşatmaktadır. İnsanın son noktada said mi yoksa şakî mi olacağı; hatta bunların nedeni olan itaat ve isyan önceden Allah tarafından takdir edilmiş, belirlenmiştir. İyi-kötü, güzel-çirkin bütün davranışlar, hatta hidayet ve dalalet bile bu takdirin kapsamı içerisinde. Allah'ın iradesi gibi kudreti de mutlak surette sınırsız kabul edildiğinden insanın fiillerinin yaratılmasında tek güç sahibi de Allah'tır. Dolayısıyla insanın fiilleri, hatta kesbi yaratan da Allah'tır. Kısaca, insanın sorumluluğuna gerekçe olarak sunulan ve Eş'arilikle özdeşleşen kesb teorisi insanın sorumluluğunu izah etmekten oldukça uzak görünmektedir. (Ay: 2004, 98)

İkbal de, Allah'ın mutlak manada yaratıcı olduğunu açıkça ifade etmekle birlikte, bütün varlıklarda kısmî bir bağımsızlık, yani kendi kendilerini belirleme gücü gördüğünü belirtmektedir. Nitekim İkbal'e göre, Allah'ın kendisini "yaratıcıların en iyisi, en mükemmeli" olarak tasvir etmiş olması başka yaratıcıların da olabileceği anlamına gelmektedir. Bu güç, insanda şuur seviyesine yükselmiştir. İkbal, Allah'ı ya da Mutlak Ego'yu Mutlak Yaratıcı olarak almakta, Onun yarattığı ya da Onun yaratıcı fiilinden zuhur eden egoları farklı bilinç düzlemlerinde potansiyel yaratıcı olarak kabul etmektedir.

İkbal, bir yandan felsefî düzeyde temel dinî kavramların bir kısmını yeniden tanımlamaya ve dinamik hale getirmeye çalışırken, bir yandan da şiir vasıtasıyla yanlış bir kader ve tevekkül anlayışına saplanmış, sakat bir tasavvuf anlayışıyla kendilerini uyuşukluk ve meskenete itmiş olan halkını uyarmaya, uyandırmaya çalışmıştır (Aydın: 1987, 91). Onun felsefesi ve buna bağlı olarak kader anlayışı tamamen dinamik bir görünüm arz etmektedir. Onun kader anlayışında insana oldukça geniş bir hürriyet alanı sağlanmaktadır. Dolayısıyla onun dinamik kader anlayışının bir sonucu olarak yanlış kader ve tevekkül anlayışına yönelik eleştiriler yaparken Eş'arilik de nasibini almaktadır. Denilebilir ki, İkbal'in Eş'arilere en sert eleştirileri kadere ilişkin görüşlerinedir.

İkbal'in "İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü"nde sorduğu, "İçinde yaşamakta olduğumuz âlemin özellikleri ve genel yapısı nedir? Bu âlemin yapılışında temelli

ve değişmez bir unsur var mıdır? Bununla ne gibi ilişkiler içindeyiz? Bu âlemdaki yerimiz ve bulunduğumuz mevkie uygun olan hareket tarzı nedir? şeklindeki soruların cevabını bütün sistemini göz önünde bulundurarak şu şekilde cevaplandırdığını söyleyebiliriz; Son cümle neredeyse İkbâl'in doğuştan sahip olduğu "insan, kaderi önceden tayin edilmiş bir varlık değildir" şeklinde özetleyebileceğimiz inancını ele vermektedir. Bu anlayış Eş'arilerin yukarıda özetlemeye çalıştığımız anlayışıyla taban tabana zıt bir anlayıştır. Yine, "bulduğumuz mevkie uygun olan hareket tarzı nedir" sorusu insanın kendi fiilini kendisinin belirleyeceği yönündeki kanaatini göstermektedir denebilir (Münevver, 1995, 127) ki, bu ifadeler de insanın fiilleri dâhil her şeyin ilahî irade tarafından belirlenip yaratıldığı yönündeki Eş'ari teze bir eleştiri mahiyetindedir.

İkbâl, kaderin şans ya da kısmet olarak yorumlanmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Kaderi bu şekilde yorumlamak dünya hayatına adım attıktan sonra dahi insanın fiil hürriyetine hakkının olmayışını ve onun emirle belirlenmiş, dışına çıkamayacağı bir kalıp içerisine yerleştirilmiş bulunmasını gerektirir. Neticede her ne takdir edilmişse onun olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Böylece insan, hayat düzenine bütün bütün yabancılaşarak gerek hal-i hazırdaki vaktini, gerekse istikbalini iyi ya da kötüye götüremez olur. Bu durum, bir şey yapmamak ve kaçınılmaz sonu beklemek şeklindeki tasvirle daha iyi bir tanıma kavuşmuş olur (Münevver, 1995, 127-128).

İkbâl keskin ve net ifadelerle, kaderi önceden belirlenmiş bir varlık olarak düşünülen insanın, önceden yazılmış senaryosunun dışına çıkamayan bir tiyatro oyuncusundan farklı olmadığını, böyle düşünülen insanın da hiç bir amaç ve idealinin olamayacağını söylemektedir. Hâlbuki insan, her zaman belli bir idealin veya amacın gerçekleşmesi için çaba harcamakta, idealleri ve amaçları için canını bile feda edebilmektedir. Dolayısıyla, İkbâl'e göre her zaman belli ideal ve amaçların peşinde koşan insan, bir takım güç ve imkânlarla yaratılmıştır. Onların geliştirilmesi için çaba harcamak veya hiç bir şey yapmamak insanın kendi elindedir. Öyleyse insan, başkaları tarafından yazılmış senaryolarda rol alan bir oyuncusu durumunda olmamalıdır.

Kaderin şans ya da kısmet olarak algılanmasına şiddetle karşı çıkan İkbâl'in zaman konusundaki hassasiyeti ile "açık gelecek" fikrinin çok yakından ilgili olduğunu daha önce belirtmiştik. Yine İkbâl'in dinamik bir âlem ve dinamik bir ulûhiyet anlayışı ile açık gelecek fikrinin, dolayısıyla kader anlayışının da çok yakından ilintili olduğunu söyleyebiliriz.

Kader olarak adlandırılan zamanın eşyanın özünü teşkil ettiğini iddia eden İkbâl, "*Cenâb-ı Hakk her şeyi yaratıp bir ölçüye göre düzenledi.*" (Furkan 25/2) mealindeki ayet-i kerimeyi referans göstererek şu sonuca ulaşmaktadır; "Demek ki, bir şeyin kaderi, bir efendi gibi dışardan emreden talihin acımasız eli değil, her şeyin iç yeteneğidir, yani, tabiatının derinliklerinde bulunan kabiliyetlerin aktüelleşme imkânı vardır ve dışarıdan herhangi bir baskı olmadan sırasıyla gerçekleşebilir, fiiliyata geçebilir. Eğer zaman gerçekse ve şuurlu tecrübeyi bir vehim haline koyan ve birbirine benzer saniyelerin sadece tekerrüründen ibaret değilse, Mutlak Hakikat'in hayatındaki her saniye orijinal, gerçek, mutlak surette yeni ve önceden tahmin edilmeyen durumları meydana getirir. Kur'an, "Onu her an yeni bir iş meşgul eder" (Rahman 55/29) diyor. Gerçekte her yaratıcı faaliyet, özgür bir faaliyettir. Yaradılış, mekanik hareketin karakteristik özelliği olan tekrarın zıddıdır (İqbâl: 1989, 40; Fazlurrahman: 1996, 67-68).

Görüldüğü gibi İkbâl, "sürekli yaratma" diyebileceğimiz bir teoriye bağlı kalarak Allah ve insanın birlikte bir imkânlar dünyası içinde özgürce her an yeni şeyler ortaya koyduklarını ileri sürmektedir (Güler: 1998, 97).

Daha önce de belirttiğimiz gibi, kapalı evren ve önceden tespit ve tayin edilmiş gelecek fikrine götürecekt bütün sonuçlar İkbâl tarafından reddedilmektedir. Ona göre, şüphesiz gelecek, Allah'ın yaratıcı hayatının organik bütünlüğü içerisinde mevcuttur. Ancak, eğer gelecek önceden bütünüyle belirlenmiş olaylar düzeninin derece derece tezahür eden bir fotoğrafı

şeklinde tasavvur olunursa, tarihi akış içerisinde yaratmanın ve yeniliğin bir manası olmazdı. Dolayısıyla, İktbal'e göre gelecek, ilâhî ilim hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan bir hat şeklinde düşünmemiz gerekmektedir. Çizilmiş, bitmiş olup tarihin seyri içinde üzerindeki örtüsü kalkan bir hat şeklinde değil (İqbal: 1989, 63). Kısacası İktbal'e göre, gelecek, tespit ve tayin edilmiş değildir. Dolayısıyla gelecek, geniş bir imkânlar sahası olarak düşünülmelidir. Öyleyse bir şeyin kaderi, dışarıdan o şeye baskı yaparak faaliyet gösteren, önüne geçilmez bir talih değildir. Kader, bir şeyin kendi içinde var olan güç, onun yaratılışının derinliklerinde saklı bulunan ve gerçekleştirilebilecek olan imkânlardır. Bu imkânlar, hariçten hiç bir zorlama hissi duymadan, kendi kendilerini zamanın seyri içinde kuvveden fiile çıkarırlar (Aydın: 1987, 91).

Özetle İktbal'in söylemek istediği şey şudur; "Fiil, âlemin keşfedilmesine yönlendirilmiş bir hareket için insan potansiyelinin teşkilatlanmasıdır. Tabiat ve hayatla olan bu sürekli mücadelede insan kendisini determinizmle kandırarak koruyamaz. Şüphesiz kader vardır. Ancak, önceden verili bir şey olarak değil. Kader, Allah tarafından bildirildiği biçimiyle kurallı olmayan mutlak zamanla özdeştir ve alternatif mümkünlerin geniş bir silsilesine sahiptir" (Ahmed: 1990, 175)

İktbal'e göre, Batılı yazarlar tarafından "kısmet" olarak adlandırılan kadercilik anlayışı biraz felsefî fikirlerden, biraz da politik hesaplardan ileri geliyordu. İktbal, İslâm topluluklarında yayılan yanlış kadercilik anlayışının sebeplerinden birisi ve en önemlisi olarak sunduğu politik hesaplara Emevîlerin uygulamalarını örnek göstermektedir. Ona göre, fiilen maddeciliği kabul etmiş olan Şam'daki fırsatçı Emevî hükümdarları, Kerbelâ'da reva gördükleri zulüm ve katliamı örtbas edebilmek için bir bahane peşinde idiler. Böylece, Muaviye'nin başlattığı isyandan yararlanmak ve halkın kendilerine karşı ayaklanmalarını önlemek amacını güdüyorlardı. Dolayısıyla Emevîler, her şeyi Allah'ın emrini yerine getirmek için yaptıklarını söyleyerek, yaptıkları zulüm ve katliamlarına meşru bir temel bulmuş oluyorlardı. İslâm düşünürlerinin bütün karşı çıkış ve muhalefetlerine rağmen İslâm topluluklarında menfi bir kadercilik anlayışının geliştiğini belirten İktbal, çağımızda da bazı bilgin ve filozofların kapitalist sistemi savunmak uğruna bu çeşitten bir kadercilik anlayışını sözde aklî delillerle savunmaya çalıştıklarını belirtmektedir (İqbal: 1989, 88-89).

Öyle görünüyor ki, İslâm dünyasında menfi anlamda bir kaderciliğin yayılmasında Eş'arî kelamcılarının da oldukça önemli bir payı vardır. Mutezile karşıtlığıyla şekillenen Eş'arî kelamında insana adeta hiçbir özgürlük alanı tanınmamıştır. Kendini Mutezile ekolüne göre konumlayan (Türkeri: 2004, 30), bu anlamda negatif ve tepkisel bir teoloji geliştiren Eş'arîlik, Mutezile'nin ahlaki niteliği ön plana çıkaran anlayışına karşı ilahi irade ve kudreti merkeze almış, bu şekilde Allah'ın evrende sürekli tasarrufunu güvence altına almıştır (Türkeri: 2004, 30).

Sebebi her ne olursa olsun İslâm Dünyasının menfi anlamdaki kadercilik anlayışından kurtulması ve artık benliğini kuvvetlendirmesi gerektiğini söyleyen İktbal, gerçeklerden kurtulmak için kaderi bahane eden toplumuna (İktbal: 1968, 221) "Kaderin manasını anlamamışsın, ne ego'yu, ne de Allah'ı görmemişsin" (İktbal: 1989, 298) diyerek adeta; "kısmet buymuş, değiştirilemez anlayışından kurtulun, esir olmak, sefilce ve adice yaşamak sizin kaderiniz olmamalı" mesajını vermek istemektedir. Çünkü onun düşüncesinde, "Kâfir Müslüman'ın çizdiği kadere bağlı olduğu halde, mü'min ilâhî kaderin ta kendisidir." Artık bu aksi durumdan kurtulmanın zamanı gelmiştir.

Kader anlayışını bu şekilde özetleyebileceğimiz İktbal'in, yine insanın fiilleri, dolayısıyla da sorumluluk ve hürriyet kavramlarıyla da iç içe olan ve bütün düşüncelerinin odak noktası olarak kabul edebileceğimiz benlik felsefesini, yani, insan anlayışını belirlemeye çalıştık. Kanaatimizce, söz konusu yukarıdaki kavramlar ile yine daha önce bahsi geçen dinamik bir âlem ve dinamik bir Ulûhiyet anlayışı, zaman ve mekân gibi kavramlar İktbal tarafından "İnsanın Hürriyeti" bağlamında ele alınmış ve bu bağlamda değerlendirilmiştir. Neticede bu kavramların içi adeta, İktbal'in sonuç olarak söyleyeceği; "büyük bir emanet ve

sorumluluğu yüklenmiş olan insan, hem kendi kaderine, hem de âlemin kaderine yön verebilecek güç ve imkânlarla yaratılmış hür bir varlıktır.” şeklinde özetleyebileceğimiz bir cümlenin alt yapısını oluşturmak yönünde doldurulmuştur. Görüldüğü kadarıyla İkbâl’in bu mesajı, kendi toplumunda geniş bir yankı bulmuş, pratiğe yansıyan şekliyle bir zamanlar rüya olarak görülen Pakistan’ın bağımsızlığı ile bir amacın gerçekleşmesini de sağlamıştır.

Sonuç

Mutlak irade ve kudret anlayışı üzerine oturan Eş’ari kelam sistemi tarih boyunca oldukça ciddi tenkitlere muhatap olmuştur. Eş’arilerin, Allah-insan ilişkisiyle bağlantılı, teklif, insan fiilleri, sorumluluk, ödül ve ceza, kader gibi sorunlara ilişkin teorileri daima bu iki ilâhî sıfat dikkate alınarak oluşturulmuş, bu da bir yandan Allah’ın adaletini izah etmede, diğer taraftan da insanın özgürlük ve sorumluluğunu izah etmede yeterli olmamıştır.

Dinî düşüncede ıslahatın gerekliliğini ısrarla vurgulayan İkbâl, bu ıslahat projesini iki aşamalı olarak öngörmektedir. Birinci aşama daha çok sorunların nereden kaynaklandığını tespitle ilgilidir. Yani öncelikle Müslümanların bugünkü hali ve onları kötü duruma sürükleyen tarihi çağdaş sebepler üzerinde durulmalıdır. Müslüman toplumların yaşadıkları buhranların ve geri kalmışlığın en önemli sebebinin İslâm’ın yanlış anlaşılması, maddi dünyadan vaz geçilip maddi zenginliğin kötülenmesidir tespitini yapan İkbâl, bu noktada en çok yanlış anlaşılacak konulardan birinin kader meselesi olduğunu ima etmektedir. Böylesi bir anlayışın dinin gayesine de ters düştüğünü söyleyen İkbâl, dinin gerçek hedefinin insanın iç ve dış dünyasını yönlendirmek ve temelinden değiştirmek olduğunu belirtir. Ancak çeşitli sebeplerle İslâm dünyasında hâkim olan ve Eş’arilerin de benimsediği ve yaygınlaşmasına katkı sağladığı menfi anlamdaki kadercilik ile dinin gayesine ulaşmak ya da yaklaşmak pek de mümkün görünmemektedir. Hatta İkbâl’in bu konudaki eleştirilerinden hareketle böylesi bir anlayışın dinin gayelerini yaklaşımayı bırakıp uzaklaşmayı sağlamaktadır diyebiliriz.

KAYNAKÇA

AKBULUT, Ahmet. (1992). “Allah’ın Takdiri-Kulun Tedbiri”, *AÜİFD*. C. XXXIII, ss. 129-156.

ARPAGUŞ, Hatice K. (2010). *Fazlurrahman’a Göre Allah ve İnsan*. Çamlıca Yay., İstanbul.

AY, Mahmut. (2004). “Eş’ârî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 17/2, ss. 91-107.

AYDIN, Mehmet S. (1987). “İkbâl’in Felefeinde İnsan”. *AÜİFD*. C. XXIX, Ankara, ss. 83-106.

_____ (1985), “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi”. *AÜİFD*. C. XXVII, Ankara, ss. 31-87.

BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir. (2016). *Kitabu Usuli’-d-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*. çev., Ömer Aydın, Diyanet Vakfı Yay., Ankara.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif. (2015). *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev., Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.

CÜVEYNÎ, İmam’-l-Harameyn. (2010). *Kitâbü’l-İrşâd*. çev., A. Bülent Baloğlu vdğr., Diyanet Vakfı Yay., Ankara.

DÜZGÜN, Şaban Ali. (2013). “Kaderi Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 11/12, ss. 1-10.

EŞ’ARÎ, Ebu’l-Hasan. (2000). *el-Lum’a fî Redd alâ Ehl-i’z-Zeyğ ve’l-Bid’a*. Haz., Muhammed Zannavi, Beyrut.

_____ (1993). *el-İbâne an usûli’-d-Diyâne*. Mektebetü Dâri’l-Beyan, Dimaşk.

FAZLURRAHMAN. (1996). *Ana Konularıyla Kur’an*. çev., Alparslan Açıkgenç, Ankara.

- İKBAL, M. (1989). *Cavidnâme*. çev., Annemarie Schimmel, Ankara.
- _____ (1981). *Darb-ı Kelim*. çev., Ahmet Asrar, (*Doğudan Esintiler* içinde), İstanbul, 1981.
- _____ (1989). *The Reconstruction Of Religious Thought In Islam*. Lahore.
- _____ (1995). *İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*. çev. Cevdet Nazlı, İstanbul.
- İCÎ, Adûdiddîn. (1998). *el-Mevâkıf*. Beyrut.
- KADI ABDÜLCABBAR. (2013). *Şerhu Usuli'l-Hamse*. çev., İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.
- KALAYCI, Mehmet. (2010). “Eş’âriliğin Tarihsek Arka Planı: Küllâbîlik”. *AÜİFD*. 51/2.
- KAPLAN, İbrahim. (2008). *Kelama Dair Görüşleriyle Muhammed İkbâl*. 3 Mart Press, Kütahya.
- KARADAŞ, Cağfer. (2009). “İbn Hazm ve Eş’arilik Eleştirisi”. *UÜİFD*. 18/1, ss. 89-102.
- MÜNEVVER, Muhammed. (1995). *İkbâl ve Kur’anî Hikmet*. çev., M. Ali Özkan, İstanbul.
- ÖZDEMİR, Metin. (2014). “Eş’ari Kelam Sistemine Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Uluslararası Eş’ari ve Eş’arilik Sempozyumu Bildirileri*. ed., Cemalaettin Erdemci-Fadıl Aygan, II, ss. 19-34.
- SERDAR, Murat. (2014). “İbn Hazm’ın Eş’ari Kelamına Yönelik Eleştirileri”. *Uluslararası İmam Eş’ari ve Eş’arilik Sempozyumu Bildirileri*. C. II, ss. 89-120, Bayan Yay., İstanbul.
- SİNANOĞLU, Abdülhamit. (2003). “Kâdî Abdülcabbar b. Ahmed’in İnsan Fiillerinin Yaratılması ve Eş’ârî’nin Kesb Görüşünü Eleştirmesi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. III, ss. 51-55.
- ŞEHRİSTANÎ, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. (1948). *el-Milel ve’n-Nihal*. Dâru’s-Sürur, Beyrut.
- ŞİK, İsmail. (2006). “Eş’ârî’nin Kelam Metodu”. *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 8/24, (Ocak-Nisan 2006), ss. 219-244)
- TAFTAZÂNÎ, Saduddin. (2010). *Şerhu'l-Akaid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi)*. çev., Süleyman Uludağ, İstanbul.
- TAYLAN, Necip. (1997). “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”. *MÜİFD*. S. 11-12, İstanbul, ss. 47-79.
- TÜRKERİ, Mehmet. (2004), “Ahlak Felsefesi Açısından Eş’arici Ulûhiyet Anlayışının Bazı Güçlükleri”, *DEÜİFD*, S. 20, ss. 29-52.

ÜÇÜNCÜ OTURUM

(5 Mayıs 2018 Cuma)

GAZZÂLÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ

Prof. Dr. Özcan TAŞCI

Batılı/Alman Araştırmacılara Göre Mu'tezile
Temelinde Eş'ariliğin Maturidilik Karşısındaki Konumu

Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ

Günümüz Selefleri ve Eşarîlik İlişkisi

Dr. Öğr. Ü. Ali ALBAYRAK

Eş'ari Teolojinin Sosyo-Kültürel Arkaplanı

BATILI/ALMAN ARAŞTIRMACILARA GÖRE MU'TEZİLE TEMELİNDE EŞ'ARİLİĞİN MATURİDİLİK KARŞISINDAKİ KONUMU

*Prof. Dr. Özcan TAŞCI**

ÖZET

Bilindiği üzere Kelam söz konusu olduğunda temelde üç Kelam ekolünden söz edilebilir: Mu'tezile, Eş'arilik ve Maturidilik. İlk olarak oluşan Mu'tezile'nin, diğer ikisini bir çok yönden etkilediğini ortaya koymaya yönelik gerek Müslüman gerekse Batılı/Alman araştırmacılar tarafından çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar Almanya'da özellikle 19. ve 20. yüzyılın başlarında Mu'tezile ile Eş'ari/Ehl-i sünnet karşılaştırması üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak bu durum 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren değişmeye başlamış, dolayısıyla da Maturidilik hakkındaki çalışmaların yetersiz olsa da artmaya başladığı görülmüştür. Maturidilik çalışmalarının vardığı sonuç en genel itibariyle, Eş'arilik ile Maturidilik arasında Müslüman müellifler tarafından varsayıldığı gibi temel ilkelerde (Tanrı'nın fiilleri, insanın özgürlüğü, v.b.) büyük bir benzerliğin olmadığı, Maturidiliğin zikredilen temel ilkelerde Eş'arilik'ten daha ziyade Mu'tezile'ye yakın olduğudur. Bununla beraber her iki ekolün birlikte Sünni Kelam sistemini oluşturduğu ise kabul edilen bir olgudur.

THE STATUS OF ASH'ARIYYAH IN OPPOSITE TO MATURIDIYYAH ACCORDING TO THE WESTERN/GERMAN RESEARCHERS IN CONNECTION WITH MU'TAZİLA

ABSTRACT

As it is known, as far as Kalam concerned, there might be three schools of Kalam. Mu'tazilah, Ashariyyah and Maturidiyyah. Mutazilah which was the first Kalamschool have influenced the other two. The studies, which were done in Germany about these Kalamschool, were particularly in comparison of Mutazilah and Ashariyyah in the 19th and in the beginn of the 20th centuries. But that changed at the end of the 20th century and at the beginning of the 21th century. At this time many studies on Maturidiyyah had been made. There have been so many studies, which was made by both the Muslims and the German scholars, which show that it is between Maturiditen und Ashariten especially as in the God, free will great diffrents. However both schools can be accepted as sunni Kalamschools.

Giriş

Eş'arilik ve Maturidilik tarihsel süreçte ortaya çıkışları itibariyle her ne kadar çağdaş olsalar da Ehl-i sünnet Kelam ekolü söz konusu olduğunda Eş'ariliğin İslam Düşüncesi/Kelam sistemi içerisinde Maturidiliğe nazaran daha büyük bir etkisinin olduğu rahatlıkla söylenebilmektedir. Klasik Kelam eserleri incelendiğinde Maturidiliğin Ehl-i sünnet inanç sistemi içerisinde Eş'ariliğin gölgesinde kaldığı, dolayısıyla da çok ta fazla ön plana çıkma imkânı bulamadığı tespit edilmektedir.

Bilhassa Ebu'l-Mu'in en-Nesefi (ö. 508/1114) ve onu takip eden kelimciler vasıtasıyla Maturidiliğin, Eş'arilik karşısında müstakil bir ekol olmasının mücadelesinin verildiği dönemlerde Eş'ari temsilcisi Taceddin es-Subki'nin (ö. 771/1370) somut anlamda başlattığı ve ondan sonra da uzun süre devam ettirildiği söylenebilen girişimlerle her iki ekol arasındaki

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

önemli sayılabilecek farklılıklar görmezden gelinmek suretiyle Maturidilik adeta Eş'ariliğin hakimiyetinin açıkça görüldüğü bir konumda kendisini bulmuştur.

Her iki ekolün Ehl-i sünnet Kalam ekolü olarak bir çatı altında birleştirilmeleri kanaatimizce Maturidiliğin gelişimini olumsuz yönde etkilerken buna karşın Eş'ariliğin Ehl-i sünnet içerisinde daha da güçlendiği tespit edilmiştir. Zira bu birleştirmeden önce de Maturidiler kendilerini Ehl-i sünnet'in mensubu olarak görüyorlar, dolayısıyla da Ehl-i sünnet'i sonuna kadar diğer ekollere karşı savunmaya gayret gösteriyorlardı. Bununla beraber gerek Eş'ariliğin gerekse Maturidiliğin konumu hep tartışmalı olmuştur: Onlar, Kalam ekolü olarak temelde sanki Mu'tezile'nin görüşlerine göre kendilerini tanımlayıp şekillendirmişlerdir. Bu durum esasen araştırmacıların her iki ekolün konumunu Mu'tezile ekseninde tespit etmede oldukça zorlanmalarına neden olmuştur. Zira Maturidilik bir yanda kendisini Ehl-i sünnet inanç sistemi içerisinde görürken diğer yanda ise bir takım temel kelamî konularda Eş'arilik'ten daha ziyade Mu'tezile ile benzer düşünceleri paylaştığı görülmüştür. Yine Eş'arilik te aynı şekilde bir yanda felsefe karşıtı bir duruşa sahip olmuşken, diğer yanda neredeyse Mu'tezile'nin felsefi mirasını benimsemiş gözükmektedir.

1. Araştırmanın Başlangıcı

Alman oryantalist kaynakları incelendiğinde İslam İnanç ekolleri ile alakalı bilgilere takriben 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren (1830'dan sonra) rastlanılmaktadır. Her ne kadar 18. yüzyılın sonlarından itibaren buna dair bir takım bilgilere sahip olunsa da bunların sistematik olmadığı rahatlıkla gözlemlenmektedir. Örneğin Kalam ismi bile bu dönemde henüz ancak bazı yazarlar tarafından telaffuz edilmesine karşın yaygınlık kazanmadığı açıkça görülebilmektedir:

Takip edebildiğimiz kadarıyla Kalam adı Almanca literatürde ilk olarak Giambattista Toderini (1728-1799) tarafından yazılan ve Venedik'te "Letteratura Turchesca" başlığı altında 1787 yılında basılan, hemen ardından da 1790 yılında "Literatur der Türken" adıyla Almancaya tercüme edilen eserde görmekteyiz. (Taşcı: 2013, 97)

Kalam ilmi, eserin birinci cildinde "Müslüman metafiziği ya da skolastik teoloji" (Muselmanische Metaphysik oder Skolastische Theologie) adıyla ele alınmakta ve tahlile tabi tutulmaktadır. (Toderini: 1790, I, 24-30; Taşcı: 2013, 100) Bu durum Kalam ilminin "İlm-i Kalam" olarak daha o dönemden itibaren Almanya'da bilindiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. İlm-i Kalam tabiri Türkçe bir kelime dizisi olup eserde de aynen bu şekilde yazılmıştır. Bundan başka Türkçede kullanıldığı şekliyle "Kalam" olarak ta sunulmaktadır. Bilindiği üzere 1850 tarihli Şehristani'nin el-Milel'inde Kalam, Haarbrücker tarafından Almancaya "Kalâm" şeklinde aktarılmıştır. (Şehristani: 1850, VII; Taşcı: 2013, 101)

Meşhur Aydınlanmacı Alman filozofu Johann Gottfried Herder (1744-1803) "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784-1791) adlı eserde (ilk dönem Mu'tezile) Kalam ilmini "Teolojik metafizik" (theologische Metaphysik) olarak adlandırmıştır. (Herder: 1784-1791, II, 372-386; Taşcı: 2013, 91) Bu noktada dikkat çekici olmasının yanı sıra Herder'in isimlendirmesi ile karşılaştırmaya imkan tanınması açısından Edward Pocock'un (1604-1691) *Sâid b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Endelüsîet-Tuleytî*'nin (ö.462/1070) –Pococke tam olarak eserin ismini vermediğinden- muhtemelen "Kitâbü't-Ta'rîf bi-Tabakâti'l-Ümem" Arapça eserinde yer alan "İlmü'l-Kalam" ibaresini (Pococke: 1650, 16) "Skolastik Teoloji" (Theologiae Scholasticae) olarak tercüme ettiğini aktarmak yerinde olacaktır. (Pococke: 1650, 17):

İslam'da diğer dinlerde olduğu üzere bazıları Kalam ilmiyle alakalı usûl'de bazıları da Fıkıh Usulü ve Hilaf ilmiyle alakalı fûrû'da olmak üzere esaslı ve önemli ihtilaflar baş göstermiştir. Usûl'deki tartışmalar ilk olarak sıfatlar ve tevhid, ikinci olarak kaza ve kader, üçüncü olarak va'd ve va'id, dördüncü olarak ta nübüvvetle ilgilidir. (Pococke: 1650, 16)

Poccke, eserinde temelde *Sâid b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Endelüsî'den tercüme ettiği eserden anlaşıldığına göre birbirlerine zıt ekoller olarak ortaya konulan Mu'tezile-Sıfatiyye, Kaderiyye-Cebriyye, Mürciyye, Vaîdiyye, Şi'a ve Havâric ekollerini ismen bildiği ve bunları eseriyle Batıya sunduğu tespit edilmektedir. Hatta yine Sâid b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Endelüsî'nin kitabından Mu'tezile hakkında (s. 18), Sıfatiyye hakkında (s. 18-20), Kaderiyye hakkında (s. 20-22), Mürciyye hakkında (s. 22), Şi'a hakkında (s. 22-24) detaylı bilgiler sunmaktadır. Bundan sonra ise eserde Fıkhî ekoller (ve emmâ mezâhibu'l-fürû'iyeye...) ele alınmaktadır (s. 24,26,28).*

Sıfâtiyye adı altında ele alınan kısımda Ebu'l-Hasan Eş'ari'nin Ehl-i sünnet kelam ekolünü(İlm-i Kelamını) kurduğu açıkça ortaya konmaktadır. Ancak burada sadece Eş'arilik'ten bahsedilmektedir. Bu noktada dikkat çeken husus ne Ebu Mansur el-Maturidi ne de Maturidilerden hiç bahsedilmemiş olmasıdır. Bunun yanı sıra Selefiyye ve Ehl-i hadise de temas edilmemektedir. Buna göre üç temel Kelam ekolünden Mu'tezile ve Ehl-i sünnet, daha doğrusu Eş'arilerin Poccke'un bu eseriyle Batıda bilindiği gerçeği ortaya konulmuş olsa da çok da yaygınlık kazanmadığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

2. İkinci Aşama: Mu'tezile'ye Karşı Hayranlık

Tespitlerimize göre Maturidi (s. 18'de Abu Mansur El-Maturidi şeklinde) diğer Mu'tezile (s. 11'de Muatazila şeklinde) ve Eş'ari ekolleriyle birlikte Almanca eserlerden ilk olarak Heinrich Ritter'in (1791-1869) eserinde zikredilmiştir. Bununla beraber Poccke'da olduğu üzere Eş'arilerin Ehl-i sünnet'in gerçek temsilcileri olarak Batıda sayıldığı anlayışı Ritter'de de görmekteyiz. (Ritter: 1844, 18) Bununla beraber Maturidileri zikretmesi Alman oryantalistleri açısından bir aşama olarak kabul edilmelidir. Zira her üç ekolü de birlikte ilk defa kapsamlı olmasa da açık bir tarzda görme fırsatını bulmuş olmaktadır.

Ritter'in Arap dogmatikleri olarak zikrettiği mütekellimler (motakhallim) ile öğretilerinin İslam filozoflarına nispetle, yaşadığı dönemde (1844) çok fazla araştırma olmadığından bilinmediğini açıklamaktadır. (Ritter: 1844, 4,12; Taşcı: 2013, 130) Onun bu noktada Gazali'yi (s. 7'de Algazel şeklinde, s. 10'da ise El-Gazali şeklinde), Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl'in yanı sıra Aristocu (Aristotaliker) Arap filozofları arasında sayması dikkat çekicidir. (Ritter: 1844, 7) Maturidi'nin Mu'tezile'nin görüşleri aleyhine yazılar yazdığını dile getirmektedir. (Ritter: 1844, 17) Ritter yine Arap dogmatikleri arasında Eş'ariliğin kurucusu olan Eş'ari'yi (El-Aschari, der Stifter der Sekte der Aschariten) zikretmektedir. (Ritter: 1844, 17,18) Ancak Maturidi'yi neden Maturidiliğin kurucusu olarak zikretmediğini belirtmemektedir. Bu noktada onun İslam felsefesinin mi Kelamdan doğduğu ya da Kelamın mı İslam felsefesinden doğduğu tartışmalarına da değinmektedir. (Ritter: 1844, 18)

Ritter'in Cebriyye'ye de (Lehre der Cschabariten) ilk dogmatik inanç sistemi olarak değindiği dikkat çekmektedir. İnsana iyi-kötü davranışlar bağlamında yazılan ezeli kader anlayışıyla ahenk içerisinde olan bu öğretiye ilahi adalet bağlamında Mu'tezile'nin karşı çıktığı zikredilmektedir. (Ritter: 1844, 18)

Sonuç olarak söylenebilir ki bu ikinci aşama, Almanya'da aydınlanmacı filozof ve oryantalistlerin de etkisiyle aklı, bireyi ve özgürlüğü ön planda tutmaları dolayısıyla Mu'tezile'nin büyük bir hayranlıkla araştırmalarında yer verdikleri bir dönemi temsil etmektedir.¹

¹ Bunun için bkz. Alfred Von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*, Leipzig 1868.

3. Üçüncü Aşama: Eş'arî/Ehl-i Sünnet Kelamcılarının Eserlerine Karşı Olan İlgi

Bu aşamanın kapsadığı dönemin en önemli özelliği Mu'tezile'nin karşısında en önemli rakip olarak görülen ve Ehl-i sünnet'i büyük oranda temsil ettiği düşünülen Eş'ari yazar ve eserlere ilginin artmasıdır. Kanaatimizce bunun en önemli nedenleri arasında Eş'ari kelamcılarının aynı zamanda felsefi eserler vermesidir. Mütekellim ve mezhepler-Dinler Tarihi kimliğine sahip Eş'ari kelamcısı Şehristani'nin "el-Milel ve'n-Nihal" adlı eseri bu döneme uygun olarak İngiliz W. Cureton tarafından 1842 ve 1846 yıllarında Londra'da basılmış, 1850 yılında ise Almancaya tercüme edilmiştir. Kelamcı ve Filozof olan İci'nin kelami ve felsefi içeriğe sahip baş yapıtı durumundaki "el-Mevakıf Fi İlmi'l-Kelam"²ı Avrupa'ya T. Soransen tarafından tanıtılmış olup², onun tarafından eserin iki bölümü yayımlanmıştır. (Ali Asghar Halabi: 1980, 135)

Yukarıda da zikredildiği üzere, bu dönemde Mu'tezile'nin muhalifi olarak Eş'arilik olgusu yerleştirilmeye çalışılmış, bunun üzerine de Mu'tezile-Ehl-i sünnet mücadelesi çeşitli yönleriyle temellendirilip tahlil edilmiştir. Bu mücadelede temel tartışma konuları genel itibarıyla şu şekilde ortaya konulmaktadır:

Mu'tezile (Mutazila), insanın özgür iradesini (der Freie Wille), İlahi Kudsiyeti (die Heiligkeit Gottes), Ehl-i sünnet ise buna karşın insanın mutlak kulluğunu (die absolute Knechtschaft des Menschen) ve Tanrı'nın mutlak otoritesini ((die absolute Tyrannei Gottes) öğretilerinin temeline yerleştirmişlerdir. Mu'tezile böylece İslam'da özgürlük ve Bilginin savunucusu olmuştur. Bu dönem Alman yazarlar Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında ilk tartışma noktasını bu hususun oluşturduğu kanaatindedirler. (Dieterici: 1876, 77)

Onlara göre bu iki ekol arasında ikinci tartışma noktası ise, İlahi sıfatlara bağlı olarak Allah'ın Kelamı olarak Kur'an'ın, dolayısıyla da O'nun sıfatlarının Allah'ın zatıyla ezelde beraber olup olmadığına ilişkin husustur. Bu tartışmada Ehl-i sünnet mensupları ilahi sıfatların ezeli olduğunu söylerken, buna karşın Mu'tezile'nin onların bu görüşünü onaylamadıkları belirtilmektedir. Sıfatlar konusundaki tartışmaların Yeni Eflatuncu düşüncesindeki sorunlar ile benzerlik olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Batıda da (Abendland) Nominalizm ile Realizm taraftarları arasındaki tartışmaların İlahi sıfatlar tartışmasına benzediği vurgulanmaktadır. (Dieterici: 1876, 80) Me'mun dönemindeki Halku'l-Kur'an/Kur'an'ın yaratılmışlığı (der Koran zeitlich entstanden) tartışmaları dönemi Mihne hadislerinden hareketle Mu'tezile'nin akıl (Vernunft), Ehl-i sünnet'in ise taklitçilik/İman (Glaube) tarafında yer aldıkları iddia edilmiştir. (Dieterici: 1876, 81)

Mu'tezile ile Ehl-i sünnet (Orthodoxie) arasındaki üçüncü tartışma noktasının merkezinde de esasen birinci yani Özgür irade sorunu ile oldukça ilişkili olan büyük günah işleyen durumunun ne olacağına ilişkin mesele yer almaktadır. Mu'tezile'nin kurucusu Vasıl b. Ata'nın insanın iradesinin özgürlüğüne verdiği değer bağlamında tevbe etmeyi bireye bağladığından büyük günah işleyen kimsenin iki yer arasında bir yerde olduğunu belirtmiştir: Yani *el-menzile beyne'l-menziletayn* (in einem Mittelstunde sich befindend). Ehl-i sünnet ise bireyi iradesiz bir kul-köle (Knecht) olarak tanımlamasına binaen büyük günah işleyen durumunu Tanrı'ya bırakmış ve o da ister Cennete isterse Cehenneme kişiyi atabileceğini belirtmiştir. (Dieterici: 1876, 80)

Şu halde Alman müsteşriklerine göre Mu'tezile ile Eş'ari kelamcılarının temsil ettiği Ehl-i sünnet mütekellimleri arasındaki tartışma temelde, İnsanın Tanrı karşısındaki konumunu belirleyen irade özgürlüğü, dolayısıyla da ilahi adalet sorunu ile Halku'l-Kur'an tartışmalarının çerçevesini belirlediği ve sonraları Husun-kubuh konusu ile gündeme gelecek olan aklın vahyin yanında bilgi kaynağı olup olmaması meselesi etrafında gelişmiştir.

²İci'nin zikredilen eseri 1848 yılında Cürcani'nin şerhiyle birlikte (Şerhu'l-Mevakıf) yayımlanmıştır (Mawakıf, Islamische Dogmatik von al-İcî mit Commentar des Ğurgânî (ed.Th. Sörensen, Lips. 1848) Taşcı: 2013, 144.

Eş'ari kelamcılarının Ehl-i sünnet'i temsil ettiğine dair yaygın kanaati Almanca kaynaklarda dile getirenlerden belki de ilki H. Ritter olmuştur. Ritter, Maturidi, Mu'tezile ve Eş'ari'yi zikrettikten sonra bunlardan sadece Eş'arileri Ehl-i Sünnet dogmatikleri (die eigentlichen Orthodoxen des Islam) olarak gördüğünü belirtmektedir. (Ritter: 1844, 18; Taşcı: 2013, 130)

4. Dördüncü Aşama: Maturidi Kelamcılarının Eserlerine Karşı Olan İlgisi

Dikkat edildiğinde bu dönemde Alman Şarkiyatçılarının Maturidileri henüz Ehl-i sünnet ekolünü temsil eden mütekellimler olarak görmedikleri tespit edilmektedir. Bu bağlamda onların Maturidiliği sadece ismen tanıdıkları, bununla beraber bu ekol ve mensuplarının eserleri hakkında herhangi bir çalışma yapmadıkları görülmektedir. Aslında Mu'tezile hakkında da çok fazla araştırma yapıldığı söylenemez. Zira Eş'ariler dışında Maturidi gibi Mu'tezile hakkında eserlere pek fazla sahip olmadıklarını Alman araştırmacıların bizzat kendileri dile getirmektedirler. (Ritter: 1844, 19) Bu noktada onların İslam Dünyasında güncel olarak kullanılmakta olan Eş'ari kaynaklara sahip olmaları bu hususta etkili olmuştur. Alman oryantalistler Eş'ari kelamcılarının Mu'tezile hakkında verdikleri malumat ile sınırlı olduklarından karşılaştırmayı da bu bilgiler dahilinde yapmak durumunda kalmışlardır. Buna karşın onlar, Eş'ari kelamcılar Maturidiler hakkında hemen hiç bilgi vermediklerinden Eş'ariler ile Maturidileri karşılaştırma imkanına bu dönemde sahip olamamışlardır.³

Bu durumun 1900'lü yılların ikinci çeyreğinden sonra değişmeye başladığı tespit edilmektedir. Özellikle 1950'den sonra gerek Mu'tezile kaynaklarına ulaşılması ve onların tahlile tabi tutulmaları sadece Eş'ari kaynaklarla yetinilmesi gerektiğine dair algıyı büyük ölçüde değiştirmiştir. Benzer durum Maturidiler için de geçerlidir. Ancak Maturidi ekolüne ait eserlere karşı olan ilgi ve alaka Mu'tezile'ye nazaran daha geç bir dönemde gerçekleşmiştir.

Maturidilik hakkında Almanya'da yürütülen araştırmaların sürecine ve gelişimine bakıldığında temel itibariyle günümüzden takriben altmış sene öncesine kadar gitmek mümkün gözükmemektedir. Maturidiliğin kurucusu olarak kabul edilen Ebu Mansur el-Maturidi'nin (ö. 333/944) "Te'vilâtu'l-Kur'ân" başlıklı eserinin bu düzlemde ilk olarak bir makale konusu yapıldığı tespit edilmektedir.⁴ Daha sonraları başka yazarlar tarafından Hanefi-Maturidi geleneğine ait eserlerin araştırmaya konu yapıldıkları görülmektedir. Josef Van Ess'in, "Kritisches zum Fiqh akbar" adlı çalışması (in: REİ 54/1986/327-338), Bernd Radtke'nin , Theologen und Mystiker in Hurâsân and Transoxanien'i (in: ZDMG 136/ 1986/536-569), Ulrich Rudolph'un "Das Entstehen der Mâturidiya" ile (in: ZDMG) "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-Aş'ari's und al-Mâturidi's" adlı çalışmaları, (in:ZDMG 142/1992/72-79), Edward Badeen'in "Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit" adlı eseri (Ergon Verlag, Würzburg 2008) ve son olarak Angelika Brodersen'in Der unbekannte Kalâm. Theologische Positionen der frühen Mâturîdîya am Beispiel der Attributenlehre. Berlin/Münster/Wien/Zürich/London: Lit, 2014) bunlar arasında sayılabilir. (Rudolph: 2017, 9-10) Zikredilen eserler ele alınıp incelendiğinde onların iki ana hedefinin olduğu gözlemlenmektedir: Bunlardan ilki Maturidiliğin bir Kelam ekolü olarak mahiyetinin anlaşılması, diğeri ise Eş'ariliğin Mu'tezile temelinde Maturidilik karşısındaki Konumunun Tespitidir.

Maturidiliğin Eş'arilik karşısındaki konumu noktasında özellikle bu iki ekolün tarihsel süreç içerisinde yaşamış oldukları yakınlaşma/birleşme çabaları etraflıca tahlil edildiği

³ İbn Rüşd de Mutezile kaynaklarının Endülüste bulunmadığını dile getirmektedir. (Bayraktar: 2004, 129; Taşcı: 2013, 132)

⁴Bu, Manfred Götz'e ait olan, "Mâturîdî und sein Kitâb Ta'wilât al-Qur'ân", adlı makaledir (*Der Islam*, (41/1 (Jan 1965, s. 27-70)

gözlemlenmektedir. Bu bağlamda Ulrich Rudolph ve Edward Badeen'in çalışmaları ön plana çıkmaktadır. Onun Mu'tezile ile olan irtibatının hangi noktalarda olduğunun tespitine yönelik olarak ta Ulrich Rudolph'un uğraşı verdiği görülmektedir.

5. Beşinci Aşama: Eş'ariliğin Maturidilik Karşısındaki Konumunun Tespiti

Yukarıda Maturidilikle ilgili olarak en son ismi geçen Brodersen'in eserinin başlığından da (Der unbekante Kalām... "Bilinmeyen Kelam) anlaşılacağı üzere Maturidilik günümüzde sadece Batılılar tarafından değil aynı zaman da Müslüman araştırmacılar tarafından da yeterince tanınmış değildir. Ulrich Rudolph'un "Maturidi ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı" (Al-Mâturîdî Und Die Sunnitische Theologie In Samarkand, 1997) başlıklı eserinin Giriş kısmının ilk konusunun başlığı da yine "Der Ruhm des Unbekanten" (Rudolph: 1997, 1), yani "Bilinmeyen'in Şöhreti" (Rudolph: 2017, 21) şeklindedir. Bunun en önemli nedeni yukarıda da değinildiği üzere Maturidilik üzerine yapılan çalışmaların Batıda da oldukça geç bir dönemde başlamış olmasıdır. Ancak Rudolph'a göre Maturidi ve Maturidilik hakkındaki bilgilerimizin eksikliği günümüzdeki araştırmaların yetersiz olmasından daha ziyade Ortaçağdaki Kelam ekollerine ilgili Arap kaynaklarının onun hakkında hiçbir bilgi vermemesinden kaynaklanmaktadır. (Rudolph: 2017, 22).

Bununla beraber sırf Maturidilik üzerine yapılan özgün çalışmaların sayısı Almanya'da her geçen gün artmaktadır. Bunlar Maturidiliğin Mu'tezile ve Eş'arilik karşısında hangi konumda olduğuna dair bizlere yeterince bilgiler sunmaktadır. Başka bir ifadeyle bunlar vasıtasıyla bizler Alman araştırmacıların üç ekolün birbirlerine karşı olan konumları hakkında neler düşündüklerini belli bir dereceye kadar tespit etme imkanına sahip olmaktadır. Tebliğimizin ikinci ve üçüncü aşamasında Eş'ariliğin/Ehl-i sünnet'in Mu'tezile karşısındaki konumu hakkında Alman oryantalist geleneğin varmış olduğu sonuçlar ortaya konulmuştu. Bu bağlamda onların yeterli kaynaklara sahip oldukları görülmüştü. Bu kaynakların ışığında onların vardığı sonucu şu şekilde özetlemek mümkündür: Eş'arilik insanın özgür iradesini reddeden, insanı Tanrı karşısında köle-kul olarak gören, Tanrı'yı ise kulun her türlü fiilini ezelde takdir eden mutlak otoriter bir varlık olarak sayan, bu bağlamda Cebriyyeci tutuma sahip bir ekoldür. Mu'tezile ise onun tam karşısında yere alan, insanın özgür iradesini sonuna kadar savunan Tanrı'yı ise ezelde kulun her türlü fiilini ezelde tayin ve takdir etmeyen bu bağlamda kula özgürlük veren adil bir varlık olarak görmekteydiler. Alman oryantizmi temelde Ehl-i sünnet'in tek temsilcisi olarak Eş'ariliği gördüklerinden Ehl-i sünnet de onlara göre Eş'arilik gibi algılanmaktaydı. Bu nedenle Maturidiliğin de Ehl-i sünnet ekolu olarak tanınması Ehl-i sünnet hakkındaki algının değişmesi yönünde bir takım sonuçlar verebilecekti. Bu durum aynı zamanda Mu'tezile karşısında Maturidiliğin konumunu belirleyecekti.

Alman oryantizm çalışmalarında Mu'tezile ile karşılaştırma bağlamında Eş'ariliğe ait yeterli kaynağın olduğu ifade edilmişti. Eş'ari-Maturidi karşılaştırması söz konusu olduğunda aynı şeyi söylemek mümkün gözükmemektedir. Günümüzde hala son derece az sayıda kaynakla yetinilmek durumunda olduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber yukarıda da ifade edildiği üzere elde mevcut olanlar üzerinden en azından genel fikirler edinecek seviyedeyiz.

Bu kaynaklardan belki de en önemlisi Rudolph'un eseridir. Onun Maturidilik konusunda tespit edebildiğimiz kadarıyla Almanya'da yapılan en kapsamlı ilk çalışma olan "Maturidi ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı" adlı eserinde Eş'ariliğin Mu'tezile temelinde Maturidilik karşısındaki konumunun tespitine yönelik bir takım malumata sahip olmaktadır. Bu karşılaştırmayla beraber aynı zamanda Maturidiliğin bir Kelam ekolu olarak mahiyetinin anlaşılması hedeflenmiştir: Maturidilik bir Ehl-i sünnet ekolu müdür? Yoksa Mu'tezile'ye mi daha yakındır? Bunun ortaya konulması Maturidiliğin anlaşılmasını oldukça kolaylaştıracaktır. Bunun gerçekleşmesi daha önce bilinen iki ekol aracılığıyla olacaktır. Yani bilinen

bilinmeyene doğru bir süreç söz konusudur. Dikkat edileceği üzere Alman oryantalizmi Mu'tezile'nin mahiyetini Eş'arilik üzerinden kavrayabilmişti. Zira Mu'tezile kaynaklarına sahip değildi. Bunun için Rudolph'un eserinde ilk olarak Maturidiliğin aidiyeti sorunu ele alınmaktadır. Bu konuda iki varsayımdan hareket edilmektedir. Bunlardan ilki onun Ebu Hanife'nin takipçisi (Rudolph: 2017, 25), diğeri ise Eş'ari'nin rakibi olduğudur. (Rudolph: 2017, 29) Rudolph'a göre 1900'lü yılların ortalarına kadar damgasını vuran Eş'ari-Maturidi karşılaştırması temelde Maturidiliğin Eş'arilik gibi Ehl-i sünnet ekolü olup olmadığının anlaşılması açısından oldukça önemliydi. Bu karşılaştırmalar sonucu Maturidiliğin bir Ehl-i sünnet ekolü olduğu kanaatine varılmış oldu (Rudolph: 2017, 36). Bu, Maturidilik konusunda Batıdaki araştırmaların ilk safhasını oluşturmaktaydı. Araştırmaların ikinci safhasını ise Maturidiliğin Ebu Hanife ile olan ilişkisinin tespitine yönelik 20. yüzyılın 60'lı yılların sonuna kadar devam eden uğraşlar teşkil etmiştir. (Rudolph: 2017, 37)

Bununla beraber bu ilk iki dönemdeki karşılaştırmaya yönelik denemeler Maturidi kaynaklarına dayanmadığından bazı yönlerden eksiktir. 1970'li yıllardan sonra ise ilk defa doğrudan Maturidi kaynaklara dayanmak suretiyle çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu dönem Huleyf'in *Kitâbu't-Tevhîd*'i yayınlamasıyla başlamıştır. (Rudolph: 2017, 39). Bu safhada Maturidi ve Maturidiliğe ait eserler vasıtasıyla Maturidi'nin Kelam ekolü ve düşüncesi detaylarıyla ele alınıp tahlil edilmiştir. Bu tahliller neticesinde Maturidi'nin her ne kadar Ebu Hanife'nin geleneğine sahip çıksa da, ondan farklı olarak Mu'tezile temelinde bir Kelam ekolü kurduğu ortaya konulmaktadır. Onun oldukça mücadele etmesine karşın Mu'tezile'den etkilenmiş olduğuna ilişkin deliller ise *Kitâbu't-Tevhid*'in kaynağının büyük oranda Mu'tezili Muhammed b. Şebib olduğuna ilişkin kanıtlar ile desteklenmektedir. (Rudolph: 2017, 369).

Alman Maturidi araştırmalarında Maturidiliğin Ehl-i sünnet ekolü olduğuna ilişkin çok fazla kuşku olmamasına rağmen onun Ehl-i sünnet anlayışının Eş'arilik'ten oldukça farklı olduğu da üzerinde ittifak edilen bir husustur. Zira Maturidi'yi Eş'ari'nin Doğudaki benzeri olarak görmek isteyen anlayışlar tamamen tutarsızdır (Rudolph: 2017, 509). Ekolün Ehl-i sünnet anlayışı büyük ölçüde Ebu Hanife'nin Ehl-i sünnet-re'y anlayışına dayandığı söylenebilir de Maturidi'nin Ebu Hanife'den tamamen farklı bir Kelam sistemi geliştirdiği ortadadır. (Rudolph: 2017, 508) Bu durum Maturidi'nin Ebu Hanife'yi her alanda taklit etmediği ancak ona her durumda oldukça saygı duyduğunu göstermektedir. (Rudolph: 2017, 509) Buna göre Eş'ariliğin en azından Ebu Mansur Maturidi ve Ebu'l-Mu'in en-Nesefî söz konusu edildiğinde Maturidilik'ten tamamen farklı bir ekol olması gereklidir. Zira bu ikisi Mu'tezile'nin yanı sıra Eş'ariliğe karşı da oldukça şiddetli bir mücadele vermişlerdir.

Rudolph'a göre Maturidi ve Eş'ari'nin her ikisinin de Mu'tezile'ye karşı savunma yapma durumunda olmaları ve Sünnet'e bağımlılıkları onlar arasındaki benzerlikler olarak sunulabilir. (Rudolph: 2017, 509) Ancak ona göre bu iki benzerlik olarak görülen olgu onları yol arkadaşı yapmak için yeterli bir sebep değildir. Bunu şu şekilde kanıtlamak mümkündür. İlk olarak Onların her ikisinin de Mu'tezile'ye karşı yürütmüş oldukları mücadele her ikisinin ortak olarak yürüttükleri bir olgu olarak görülemez. Zira Mu'tezile'ye karşı o dönemlerde tartışmalarla mücadele etmek yaygın bir husustu. Onların birlikte Sünniliği savunmaları da bu benzerliği ispatlamaya yetmemektedir. Zira ilk dönemlerde bir Mu'tezile mensubu olan Eş'arî daha sonraları da Hanbeliler ile irtibat kurmak ve onlara yakınlaşmak istemiştir. Mâtûrîdî ise Doğu Hanefiliğinin bir temsilcisi olarak yetişmiş ve hayatı boyunca orada kalmıştır. Kaldı ki Mâtûrîdî kendi bulunduğu sağlam konumundan hareketle Mu'tezile'ye karşı mücadele etmiş bundan dolayı da hiçbir zaman Sünniliğini ispatlamak zorunda kalmamıştır. (Rudolph: 2017, 509-510) Bundan dolayı da her ne kadar aralarında büyük bir harmoni olduğu izlenimi verse de her iki düşünür arasında derin bir benzerlikten ziyade ortak temayüllerden bahsedilmesi daha uygundur. (Rudolph: 2017, 509). Rudolph Maturidi ile Eş'ari arasında belirleyici olanın Mâtûrîdî'nin Kelâm sisteminin Eş'arî'nin Kelam sistemiyle nasıl bir ilişkide olduğudur. Bu Kelam sisteminin temellerini de ona göre bilgi öğretisi, âlemin hudusu, Tanrı'nın özü/mahiyeti

ve etkisi/müdahalesi ile insana bırakılan özgür alan oluşturmaktadır. (Rudolph: 2017, 510) Bunlar ele alınıp incelendiğinde gerçekten köklere kadar inen bir ittifaktan ve uyumluluktan bahsedilemeyeceği ortadadır.⁵ Buna karşın farklılıklar görmezden gelinmeyecek derecede bariz ve açıktır. Bu da her ikisinin öz itibariyle benzer öğretileri savunduklarına dair düşüncenin esas itibariyle bir ilizyondan ibaret olduğunu ispatlamaktadır. (Rudolph: 2017, 510) Rudolph böyle bir tespitite bulunurken bile günümüzdeki yaygın kanaatten çekindiğini de dile getirmektedir. (Rudolph: 2017, 510)

Sonuç

Gerçekte iki ekol arasında köklü bir benzerlik olmamasına karşın günümüzde bunun tam aksi bir olgunun oluşmasında ana nedenin, Müslüman müelliflerin iki kelâmcı arasındaki ihtilafları gösteren listelerinin yetersiz olduğudur. Bu da sorunun çözümünü değil daha da karmaşık bir hal alması sonucunu doğurmuştur. Bu durum özellikle ihtilafların sayısını on üç ile sınırlandıran Subkî için geçerlidir (Rudolph: 2017, 510) Onun özellikle ikinci derecede önemli olan meseleleri ihtilaf olarak göstermekte bunun sonucunda da daha büyük ihtilaf noktaları dikkatlerden kaçırılmaktadır. Beyâzî ise ihtilafların sayısını tam olarak vermesine karşın (elli tane) tartışma noktaları olarak gösterdiği hususlar bizzat Eş'arî ve Mâturîdî'ye değil, aksine sonraları her iki ekol arasında mevcut olan tartışmalardır. Örneğin onun, fizik âlemine ilişkin Mâturîdî ve Eş'arî arasında temelde hiçbir ihtilafın olmadığını söylemesi dikkat çekicidir. (Rudolph: 2017, 510-511).

Oysa aradaki ihtilafların boyutunun anlaşılması için özellikle her ikisinin Kelâm sistemlerine/metodolojisine bakmak gerekir. Eş'arî'nin Kelâm sistemi genel itibariyle karakterize edildiğinde onun kısa ve öz radikal bir teorinin tespit edilmesi arayışında olduğu iddia edilebilir. Buna karşın Mâturîdî'nin sisteminde temel amacın radikalizmi engellemek olduğu tespit edilmektedir. Onun hedefi mümkün olduğunca fazla görüşü içine alabilecek bir senteze ulaşmaktır. Buna rağmen her iki kelâmcının Sünnî Kelâm sistemi içerisinde görülmesi doğru bir yaklaşımdır. Ancak bu noktada da farklı Sünnî anlayışlarının olduğu unutulmamalıdır. Eş'arî Kelâmın içeriğini ve metodunu ayıran bir anlayışı tercih etmiştir. O, Kelâmı ve onun akli delillendirme şekillerini çok iyi bilmesine rağmen Kelâmı temelde Sünnî geleneği savunmak için kullanmıştır. Mâturîdî'deki yorum ise farklıdır. O sadece mütekellimler tarafından geliştirilen Kelâm yöntemini değil, aynı zamanda doktrinde bir denge bulmaya çalışmış, böylece de gelenekçilerin dini düşünceleri ile rasyonel/akli olarak teşkil edilmiş düşünce arasında bir denge kurduğu gözlemlenmiştir. (Rudolph: 2017, 511)

Tüm bunlardan sonra Alman araştırmacılarının/Oryantalist geleneğin Kelâmın temel meselelerinde genel itibariyle Maturidiliği Eş'ariliğe nispetle Mu'tezile'ye daha yakın gördükleri, bununla beraber başlangıçta birbirlerine oldukça uzak duran bu iki Ehl-i sünnet Kelâm ekolü arasında zorlama bir birleştirme/uzlaştırma çabalarının başlatıldığı ve her ikisinin Eş'arilik hâkimiyetinde Sünnî Kelâm sistemi içerisine dâhil edildiğini kabul ettiklerini söylemek mümkün gözükmemektedir.⁶

Kaynakça

Badeen, E. (2008), *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*, Würzburg: Ergon Verlag
Bayraktar, M., (2004), *İslam Düşüncesi Yazıları*, Ankara: Elis Yay.

⁵ Rudolph, "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-As'ari's und al-Maturidi's" adlı makalesinde bu konulara oldukça geniş yer ayırmış olup sonuç itibariyle her ikisinin bu konularda oldukça farklı yaklaşımlarının olduğu sonucuna varmıştır. Makalede ayrıca husun-kubuh konusunda her ikisinin düşünceleri karşılaştırmalı olarak anlatılmaktadır (Bkz. *ZDGM*, 142(1992), s. 72-89.); Maturidiliğin sıfatlar öğretisi ve bu bağlamda Eş'arilik karşısındaki tutumunun karşılaştırması için Brodersen'in "Der unbekannte Kalâm. Theologische Positionen der frühen Mâturîdîya am Beispiel der Attributenlehre" adlı eserine de bakılabilir.

⁶ Edward Badeen, "Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit" (Osmanlı Döneminde Ehl-i Sünnet Kelâmı) adlı eserinde Maturidilik ve Eş'ariliğin uzlaştırma/birleştirme çabaları hakkında oldukça geniş bilgiler sunulmaktadır (bkz. Ergon Verlag, Würzburg 2008)

- Brodersen, A. (2014), *Der unbekannte Kalām. Theologische Positionen der frühen Māturīdīya am Beispiel der Attributenlehre*, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London: Lit.
- Dieterici, F. H., (1876), *Die Philosophie bei den Arabern im 10. Jahrh. n. Chr. Gesamtdarstellung und Quellenwerke*, (Erster Theil), Leipzig
- Götz, M. "Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān", (*Der Islam*, (41/1 (Jan 1965 s. 27-70)
- Halabi, A. A. (1980), "The Development Of Humour And Satire In Persia With Special Reference To 'Ubaid Zākānī", *Thesis Submitted To the University Of Edinburgh For the Degree-Of Doctor Pf Philosophy in The Faculty Of Arts*, June 1980
- Herder, J. G. (1841), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Vierte Auflage, Band II), (Hrsg. Heinrich Luden), Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch
- Mawakıf, (1848), *Islamische Dogmatik von al-Îcî mit Commentar des Ğurganî* (ed.Th. Sörensen), Lips.
- Pococke, E. (1650), *Specimen Historiae Arabum*.
- Ritter, H. (1844), *Über Unsere Kenntniss der Arabischen Philosophie*, Göttingen
- Rudolph, U. (2017), *Maturidi ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, 2. Baskı (Çev. Özcan Taşcı), İstanbul: Litera Yayıncılık
- Rudolph, U. (1992), "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-As'ari's und al-Maturidi's", *ZDGM*, 142(1992), s. 72-89.
- Şehristani, (1850), *Religionspartheien und Philosophenschulen*, (çev. Theodor Haarbrücker), Halle
- Taşcı, Ö. (2013), *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam-Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma-*, Ankara: Sentez Yayıncılık
- Toderini, (1790), *Litteratur der Türken*, (Almanca'ya tercüme eden, Abbé Toderini, Notlarla ve eklentilerle katkı yapan Philipp Wilhelm Gottlieb Hausletner) , Königsberg
- Von Kremer A., (1868), *Geschichte der Herrschenden Ideen des Islam*, Leipzig

GÜNÜMÜZ SELEFİLERİ VE EŞARİLİK İLİŞKİSİ

*Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ**

ÖZET

Asrısaadetten günümüze İslam'ın ana omurgası Ehl-i Sünnet kavramı ile ifadesini bulmuştur. Tasavvufi, fıkhî ve itikadî birçok ekolü barındıran Ehl-i Sünnet, itikadî alanda daha çok Eşari ve Maturidilerce temsil edilegelmiştir. Ancak özellikle XVII. asırdan itibaren daha çok dış kaynaklı ve Haricî zihniyetli ötekileştirici, tekfirci ve yıkıcı grupların güç kazanmasıyla İslam coğrafyasında Müslüman avcılığı hortlatılmıştır. Bu grup başlangıçta "mezar yıkıcılar" veya Vehhabiler olarak isimlendirilmişken, tekfirci ve yıkıcı faaliyetleri nedeniyle daha sonra kendilerine Selefiyye dedikleri görülmektedir. Bu bağlamda kelamcılar özellikle de "Eş'arilerin Ehl-i Sünnet'e ne kadar uygun olduğu" sorusu gündeme taşınmakta ve tekfir edilmektedir. Konuyla ilgili yayınlarda Eş'ariler Ehl-i Sünnet'e muhalif bidat fırkalarından biri sayılmakta, hatta tekfir edilen bidatçiler arasında yer alan Cehmiyye fırkası içerisinde mütalaa edilmektedir. Bu tebliğde öncelikle Selefilerin, İmamı Eş'ari ve Eşarilik hakkındaki görüşleri söz konusu edilecektir. Özellikle günümüzde Eş'arî/Şafii gençlerin Selefiyye düşüncesine meyiletme nedenleri araştırılacaktır. Tebliğde ikinci olarak Eş'arilik itikadî mezhebinin Selefilerce neden hedef seçildiği konusu irdelenecektir. Bu çerçevede emperyal, sömürgeci ve kapitalist güçlerin İslam toplumlarını birbirleri ile çatıştırmak amacıyla Selefilik ve Şiilik etrafında **çift kutuplu** hale getirme çabaları ve zararları söz konusu edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Selefilik, Eş'arilik, Şafiiler, Ehl-i Sünnet, tekfir, çift kutupluluk.

CONTEMPORARY SALAFIS AND ASHARITE RELATIONS

ABSTRACT

Main backbone of Islam has found expression in the concept of Ahl al-Sunnah from the era of Hz. Muhammad. Ahl al-Sunnah maintains many mystical, theological and School of jurisprudential groups. This thought has been perfectly represented by Asharites and Mathurites throughout history. However, in particular since the XVII. century Muslim hunting has been resurrected in the region of Islamic geography with the power of more outsourced and external minded otherizing groups. This group was originally called "grave destroyers" or Vehabis, but because of their monotheistic and destructive activities, they later call themselves Salafiyye. In this context, Islamic theologians, in particular, are questioning how "the Ash'arians are suitable for the Ahl al-Sunnah" and they are being denied. In the related publications, it is regarded as one of the opposing parties to the Ehl-i Sunnah of the Asharites, and is considered in the Jahmiya struggle which is among the neglected bidder. In this paper, firstly, the Salafs' views about Imam al-Ashari and Asharites will be discussed. Especially today, the reasons why Asharite/Shafii young people tend to think about Salafiyye will be investigated. Secondly, the paper will discuss why the Asharite sect was chosen as the target for Salafis. In this framework, the imperial, colonial and capitalist forces will strive to make the Islamic societies bipolar around Salafism and Shiism in order to clash with each other.

Key Words: Salafism, Ash'arism, Shafi'i, Ahl-i Sunnah, repetition, bipolarity

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi ABD Başkanı.

1. SELEFİLİK (Kısa Tarihçe)

Konunun önemi bağlamında önemli bir hususa öncelikle dikkatler çekilmelidir. O da şudur: Selefilik konusunda ciddi bir kafa karışıklığı olduğuna her geçen gün daha fazla şahit olunmakta ve konuyla ilgilenen araştırmacılar tarafından hemen her fırsatta ifade edilmektedir. Bunun iki önemli nedeni üzerinde durulmaktadır. İlki Ortadoğu üzerine çalışan akademisyen ve gazetecilerin teoloji eğitimi almamalarıdır. Bu nedenle meselenin ideolojik ve sembolik dilini anlamakta zorlanmaktadırlar. İkincisi ise hangi alanda olursa olsun ilahiyatçıların kahir ekseriyetinin günceli takip edip sorunlara çare üretme yerine genelde tarihte yaşamayı, oradan dışarı çıkma isteğinin bulunmamasıdır. Bu durum onların sosyo-politik değişimi ve farklılaşmanın aktörlerini dikkate almamalarına neden olmaktadır. Bundan daha kötüsü Türkiye’de Selefilik konusundaki birçok tanım veya kavramın kaynağı ya Selefi ya da batılı kaynaklardır. Bu nedenle Türkiye’deki Selefiyye/Vehhabilik lehine gelişen durumları okumakta, yorumlamakta veya takip etmekte yetersiz kalınmaktadır (Demir: 2014; Duman: 2018).

Sözlükte önceden gelmek, geçmek ve geçmişte kalmak gibi anlamlara gelen selef kelimesinden türeyen selefiyye (Selefilik), ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri kabul edilen Sahabiler ve onlardan hemen sonra gelen Tabiin nesli için kullanılmaktadır. Ehl-i sünnet akidesinin önderleri olarak adlandırılan Selef’in (Selef-i salihin) dini algılayış ve sunuş şekli, daha sonra sahabe ve tabiinin metodunu benimseyen onların görüşleri doğrultusunda hareket ettiklerini ileri süren kesimlerin kendilerine nispet ettikleri bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır (Özervarlı: 2009, 399). İşcan’a göre “mezhepten çok dini bir zihniyete tekabül eden Selefilik, aklın kullanımını esas alan ‘yeni yönelişler’ karşısında, Kitap ve sünnete dönmek, rey ile konuşmamak, sahabe ve tabiinin yolunu takip etmek, felsefe ve kelamı bırakıp, ‘ilm’e yani geçmişte (selef dönemi) atalar tarafından tecrübe edilerek bilinenlere, ortaya konulanlara tabi olmak anlamına gelmektedir. Buna göre kişi kendi görüşünü oluşturamaz. Var olan bir görüşe başvurur. Bilginin taşıyıcısı olan (oluşturucusu değil) ulemaya, Ehlüzzikre tabi olur. Yeni şeyler peşinde koşmaz, eskiye, eski görüşe uyar. Mübtedi değil müttebi olur. Selefilige göre hakikat bellidir. Geçmişte oluşmuştur. Bu hakikat için insanlar üzerinde hak iddia edilir. Yine bu hakikat üzere dünyaya nizam verme söz konusudur. Bütün hayatın İslam’ın içinde olduğunu farz etmeye dayalı totallik arz eder” (İşcan: 2017)

Hicri II. Yüzyılın başlarında Müslümanların Arabistan yarımadasına hâkim olması ve ardından bölgenin dışına taşarak farklı etnik ve dini gruplarla temas etmeleri sonucu, İslam coğrafyası geniş bir alanı kapsamış oldu. Özellikle yeni fethedilen yerlerdeki değişik inanç ve din mensuplarının İslamiyet ile yüzleşmeleri neticesinde daha önceleri yakından tanınmayan görüşlere muhatap olma ve onlara mücadele etme hareketi doğdu. Bu diğer din mensuplarından Müslüman olanların önceki inanç kalıntılarını kültürel boyutta devam ettirmeleri yanında, İslam inancına muhatap olup da çekinceli davrananların öne sürdükleri fikirler ve İslam dinine yönelik eleştiriler karşısında yeni Müslüman olanların akaidlerini tashih, karşı çıkanların ise soru ve eleştirilerine yanıt vermek amacıyla İslam bilginleri çalışmalar yapmışlardır.

Kültürel etkileşim sonucu ve Kur’an’ın anlaşılmasıyla bağlantılı olarak geleneksel dini anlayıştan farklı olarak sunulan İslami algı karşısında bazı bilginler söz konusu tartışma konuları ile ilgili olarak Sahabiler ve onların yakın takipçileri olan Tabiinin görüşleri üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu doğrultuda İslam tarihinde ‘Selef-i Salihin’ ve ‘Ashab-ı Hadis’ şeklinde adlandırılan ama sistematik ve örgütsel olmayan bir oluşum meydana geldi (en-Neşşâr-et-Tâlibî: 1971).

İslam’a yönelik eleştirilere cevap niteliğiyle çalışmalar yapan âlimler, zamanla kendi anlayış ve algılayışlarının metodunu şekillendirmiştir. Bu gelişim ise Mutezile ve diğer itikadi

mezheplerin çekirdeğini oluşturmuştur. Bu süreçte şekillenen tasavvuf ekolü de önemli bir merkez olarak kabul edilmiştir.

İslam düşüncesinin teşekkül devri olarak nitelenen II (VII) yüzyıl, İslami algıların şekillenmesinde öncü bir görev yapmıştır. Bu süreçte farklı görüşlerin Hz. Peygamber ve sahabiler metoduna aykırılığı ile ilgili çalışmaların oluşmasına neden olmuştur. Daha çok reddiye nitelikli bu eserler, Hz. Peygamber, Sahabi ve Tabiin'in dini anlayışını yansıtmaya çabası içerisinde olmuştur. Müslüman düşünürler arasındaki bu düşünce anaforu, yeni oluşumların zuhuruna yol açmış ve günümüze kadar gelen ayrışmaların öncülüğünü üstlenmiştir. Bu doğrultuda ortaya çıkan Cehmiyye, Kaderiyye, Mu'tezile, Cebriyye ve Şiilik düşüncesinin naslara mutabık olmadığını ileri süren kesimi oluşturan Ehl-i hadis'in (Selef uleması) de itikadi yaklaşımının dini açıdan sağlıklı olmadığı yönündeki görüşler, daha sonraları Ehl-i Sünnet olarak tanımlanacak olan ekolün oluşmasına kapı aralamıştır.

Bu doğrultuda naslardan hareketle akli veriler ışığında İslam inancının temelini atan Ehl-i sünnet oluşumu, aslında yeni ve farklı bir teşekkül olmayıp, Hz. Peygamberden itibaren şekillenen genel-geçer İslami algılayışın sembolik isimleriydiler. Bu nedenle günümüzdeki Ehl-i sünnet düşüncesinin oluşumu, sonradan zuhur etmiş bir olgu olmayıp, mevcut olan dini algının tabiin sonrasında sistematikleşmesidir.

Yaşadıkları dönemin kültürel veriler doğrultusunda dini nasları algılayan ve bu doğrultuda inancını şekillendiren Selef âlimleri, aynı zamanda daha sonraları Ehl-i sünnet şeklinde adlandırılacak olan ekolün düşünce yapısının temel taşları olmuştur. Ancak kültürel boyutta zaman ve zemin değişikliğinin etkisi, çevresel fonksiyonların katkısı ve insani gelişimdeki realitenin ivmesiyle, kendi yaşadıkları dönemin inanç sorunlarını çözmede ve itirazlara karşı ikna etmede selef âlimlerinin yaklaşımlarının yetersiz ve bazılarını da tutarsız gören bilginler, onlara yönelik eleştirilere yönelmişlerdir. Bu tenkitlerin ezici çoğunluğu ayrıntılara yönelik olmuş, ana tema itibarıyla Selef âlimlerinin görüşleri benimsenmiştir. Zaten karşı cenah olarak nitelendirilebilecek sistematik bir oluşum da söz konusu olmamış, kişisel, dar alanlı ve yerel bir şekle bürünerek görüşlerini reddiyeler yazmak suretiyle ortaya koyan bu ulema, daha çok Allah'ın sıfatları ve özellikle de haberi sıfatları alanında yoğunlaşmışlardır.

Selef, Selef-i Salih ile Selefilik (selefiyye) anlayışının farklı olduğu, söz konusu Tabiin sonrası dar alanda hareket eden âlimlerin, Selefilik gibi bir iddialarının bulunmadığı, ancak ortaya çıkan itikadi alanda kendilerine yöneltilen suallere, başta Hz. Peygamber ve Sahabiler olmak üzere Tabiin döneminin algı, anlayış ve uygulamalarını yansıtmış ve aktarmışlardır. Özerverli, Selefin sıfatların te'vili gibi belli konular dışında Ehl-i sünnet kelâmcılarından ayrıldıkları görüşlerin fazla olmaması onların ayrı bir itikadî mezhep şeklinde değerlendirilmesini gereksiz kıldığını belirtmektedir. Ona göre Selefilik'in sistemleşip bugünkü görünüşüyle bir akım haline gelmesi sonraki dönemlerde ve özellikle İbn Teymiyye zamanında gerçekleşmiştir. Bu doğrultuda Selefilik adıyla ortaya çıkan ekolün, İbn Teymiyye ile başladığı konusunda günümüz kelim ve mezhepler tarihi araştırmacıları arasında bir konsensüs söz konusudur (Özerverli: 2009, 400). Nitekim Eş'ari mezhebinin öncüsü olan İmam Eş'ari başta olmak üzere birçok bilgin, Ehl-i sünnet, Ehl-i hadis ve Ashab-ı hadis terimlerini aynı kitleler için kullanmışlardır (Eş'ari: 1950, 320).

İbn Teymiyye, selefilik kavramını İslam'ın özünden kaynaklanmayan ama dine yama olmuş itikadi ve ameli konulardan dini arındırmak, bu amaçla da İslam'ın öncülerinin, Kur'an ve hadis eksenli, sahip olduğu anlayışa yönelmek şeklinde değerlendirmiştir (İbn Teymiyye: 1991, 349-350; XII, 471-476).

Selef dini metodu, Müslümanların ezici çoğunluğundan oluşan müstakil bir yöneliştir. Bu doğrultuda Selef, geçmiş dönemde Matüridi ve Eş'ari mezhebinin kuruluşuna kadar devam eden, bundan sonra da Müslümanlar arasında benimsenmiş sade ve selametli bir yol olmuştur.

Selef alimleri ayet ve hadislerin çizdiği düz anlam ve yalın ifadeden oluşan dairenin dışına çıkmazlar, tafsilatı benimsemezler. Nitekim Selef ulemasından olan Ebu Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı risalesi bu konuda belirgin bir örnektir. Daha sonra İbn Teymiyye ile başlayan Selefilik ise öncelikle Allah'ın sıfatları konusunda ayrıntılı bir şekilde değerlendirmelerde bulunmuştur.

Öze dönüş teziyle ortaya çıkan İbn Teymiyye, dini alanda yenileşme denemeleri de yapmıştır. O, kelamdaki istidlale karşı ve mantık ilmüne zıt olarak, kitap ve sünnetten yeni tanımlar çıkarmıştır. Delilin sıhhatini araştırmak üzere akli öncüllerden deldiğini ortaya koyması için düşüncüyü serbest bırakmıştır. Akli kıyasların kullanım alanını genişletmiştir. Bilimsel tecrübeye dayanmayan hiçbir bilgiyi ilim olarak kabul etmemiştir. Bu nedenle ona göre eşyanın hakikatine mantık ile ulaşamaz, bilakis duyu organlarıyla kavranabilen hakikatlere ulaşmayı mümkün kılan vasıtalar, araştırma, tekrar ve tecrübedir (Kusi: 2010,82).

İbn Teymiyye ile başlayan Selefilik felsefesi, kelim, tasavvuf, felsefe ve rey (akli çıkarım) karşısındadır. Daha sonraları İbn Teymiyye ve takipçilerinin görüşleri doğrultusunda şekillenen Vehhabilik, Muhammed b. Abdilvehhab tarafından sistematikleştirilmiştir. Arabistan Necd bölgesinde oluşan Vehhabilik anlayışı, 'çöl dindarlığı' ve 'İslami nihilizm' olarak değerlendirilmiştir. Abdülvehhab'ın çöl kültürü endeksli oluşturduğu Vehhabilik, yaşadığı çağın verileri doğrultusunda badiye hayatı ekseninde oluşan bir yenilenmedir (Emin: 1977,139-144).

İbn Abdilvehhab, Orta Arabistan'da Suud sülalesinin kuvvetleriyle birleşerek birlikte bir devlet kurmuşlardır. Emirliğin oluşmasında büyük çaba gösteren Abdülvehhab, yeni kuruluşun dini sorumluluk ve sözcülüğünü yapmıştır. Bu doğrultuda günümüzdeki Suudi Arabistan Devleti'nin resmi itikadi anlayışı, o zamanda atılmış oldu. Dönemin hâkim gücü olan Osmanlılara karşı Arabistan'da bağımsızlık savaşı verilmiş ve sonunda başarılı olunmuştur. Bu süreçte meydana gelen savaşların da etkisiyle, Vehhabi-Suud oluşumunda Osmanlı dolayısıyla Türk karşıtlığı ön plana çıkmıştır. Zira Osmanlı karşıtı tutumda, Selefi eksenli söylem etkili olmuştur. Nitekim Suud hanedanının öncül ismi olan Abdülaziz b. Suud'un İngiliz danışmanı olan Philby'e söylediği şu sözler dikkat çekicidir: "İhvan'ın (Vehhabilerin) sizlere düşman olduğu doğru değildir. Zira inancımıza göre sizler Ehl-i Kitapsınız. Vehhabilerin nefretine hedef olan müşriklerden değilsiniz. Hıristiyan İshak peygamberin evlatlarıdır. Araplar ise onun kardeşi olan İsmail'den gelmektedirler. Türkler ise, Tatar kökenli 'Evlad-ı İblis'tendir (Büyükkara: 2004,50).

Selefilik akımının öncülerinden birisi olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel tarafından temelleri atılan Hanbelilik, Vehhabi mezhebinin ameli mezhebi olmuştur. İtikadi alanda da görüş bildirmiş olan Ahmed b. Hanbel, Medine halkının dini uygulamalarını esas almıştır. Bu doğrultuda Vehhabi/Selefi anlayışa mensup olan kimselerin ezici çoğunluğu, Hanbeli olmuştur. Hanbel'in naslara olan sıkı bağlılığı, akli çıkarımlara pek yer vermemesi yanında, Medine halkının davranışlarını esas alması, benzer özelliklere sahip olan Selefi/Vehhabi anlayışla bağdaşmıştır. Bu doğrultuda Osmanlı ve Türk karşıtı olmanın arka planında Arap milliyetçiliği teması belirginleşmektedir.

İslam itikadının geniş temsilcisi olan Ehl-i sünnet, bu alandaki bulgularını genel-geçer kitleye inanç konularını öncelikle yalın biçimde sunar ve buna 'akaid' denir. İnanç konularının akli verilerle desteklenmesi ve açıklanması da kelim metodolojisi ile şekillenmiştir. Bu doğrultuda akaid daha çok Selef âlimlerinin algıladıkları bir anlayışın yansımasıdır. Bu nedenle Selef bilginleri, Ehl-i sünnet düşüncesinin öncüleri olmuştur. Bu doğrultuda Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afgani, bazı görüşlerinde selefi temalar taşımış olsa da, akli övmesi, bazı Mu'tezili görüşleri benimsemesi gibi yaklaşımlarından dolayı kesinlikle selefiyye olarak değerlendirilemez (Kûsî: 2010,116).

Selefiyye siyasal yönü ağır basan dini bir oluşum olarak görülebilir. Demir, Selefiyye'nin 19. yüzyılda Vehhabilik hareketinden destek alarak ortaya çıkan dini-politik bir hareket olduğunu ve zamanla “katı Selefiyye” olarak şekil değiştirdiğine dikkatleri çekmektedirler. Bunun nedenini inanç alanında daha çok Vehhabiliğin tesirinde kalması ve silahlı eylemi politik bir araç olarak kullanmayı benimsemesi şeklinde izah etmektedirler. Zira artık şirk ve küfür kavramlarını Müslümanları dinden çıkarma amacıyla kullanmaktan çekinmemektedirler. Ayrıca demokratik siyaset araçlarının ve kanallarının eksikliği Selefiyye taraftarlarının şiddete başvurmasını meşrulaştırmıştır. Ona göre “Pasif Selefiyye”, “Katı Selefiyye”nin aksine çoğu zaman Kur'an, bezen de sünnete dönmek şeklinde ortaya çıkan entelektüel Selefiyye'dir. Bu Selefiyye silahlı eylemi politik bir araç olarak kullanmayı reddederek toplumsal bir dönüşümü benimsemektedir. Bu nedenle “Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör” uzun süreden beri birlikte zikredilir hale gelmiştir (Bodur: 2003,7-20). Bu yüzden Vehhabilik akımının, tekcirci tavırları ve bu yolla dışladığı kesimlere uyguladığı şiddet nedeniyle çoğu zaman Haricilik ile özdeşleştirildiği görülmektedir (Büyükkara: 2016,18). Mezhepleri ve mezhep sistematığını reddettiği için aslında zorunlu olarak “selefi tavır” içinde kalmıştır. Türkiye'deki Selefiyye bunun en güzel örneğidir (Demir: 2014).

Tarihi süreçler dikkate alındığında Selefilik'in temelde beş dönem geçirdiği söylenebilir. Osmanlı sünni olarak tanımamasına rağmen Selefilik ilk defa 18. Yüzyılda Sünnilik içinde ortaya çıkmış ve Sünniliği tasfiye edecek şekilde genişlemiştir. Bu yüzden **Vehhabilik/Tasfiyeci Selefilik** olarak isimlendirilmiştir. Bu yüzden ilk dönem Vehhabiliği red eden ulemanın eserleri ile doludur. İslam dünyasının Batı karşısında yenilmesi, hilafetin kaldırılması, Ortadoğu'nun Batılılar tarafından işgal edilmesi, geleneksel kurumların değişime müsait olup olmadığı tartışmasının gündeme getirmiş ve İslam dünyasında ıslah-yenilenme fikrinin tartışılmasına neden olmuştur. Bu süreçte modernist eğitim kurumlarına ve fikirlere yönelmeler **Modernist Selefilik** dönemini ortaya çıkarmıştır. Mısır'da İhvan hareketi ile birlikte selefi fikirlerin ılımlı veya uzlaşmacı olarak **Islahatçı Selefilik** dönemine geçilmiştir. Suud Arap liderliği için Selefi ideolojiyi kullanmaya başlaması, Mısır'da İslamcılara karşı artan devlet terörü, Arap-İsrail savaşı, Sovyetlerin Afganistan'ı işgali Ortadoğu'da militarist bir yönelimi ve bu yönelimi mobilize edecek örgütleri ortaya çıkarmıştır. Böylelikle bölgedeki çatışmalar devrimci karakteri şekillendirmiş ve **Devrimci Selefilik** oluşumu güç kazanmıştır. İlerleyen süreçlerde devrimci Selefilik Küreselleşmiş ve özellikle Taliban ile birlikte Selefi-devrimci-terörist gruplar etkili olmaya başlamıştır. Son olarak işlerin Selefilik aleyhine dönmesiyle birlikte Katar, Bahreyn, Suudi Arabistan sünni bir blok oluşturmak için diplomasi başlatmaları **Diplomatik/Pragmatik Selefilik** döneminin başlamasına neden olmuştur.

Eş'ariyye ise Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (v.324/935-36) tarafından kurulan kelâm mektebidir. Adını kurucusundan alan bu mezhep ilâhî sıfatlar, kulların fiilleri ve iman - günah konularına dair görüşleri sebebiyle muhaliflerince Müşebbihe, Mücbire (Cebriyye) ve Mürcie gibi isimlerle de anılmış olsa da Ehl-i Sünnet kendi içinde, genellikle Selef (Eseriyye, Hanâbile), Maturidiyye ve Eş'ariyye olmak üzere üçe ayrılarak tasnif edilmiştir (Yavuz: 1995, 447-455). Hanbelî kaynaklarında (el-Mevahibi: 1987,53; es-Seffarini: 1982,73) da yer alan bu tasnifin genelde kabul gördüğü anlaşılmaktadır (Teftazani: 1998,231; İzmirli: 1341,98). Selef dönemi klasik kaynaklarda yer alan bu bilgilerin aksine XVII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlayan Vehhâbilik akımına mensup bazı yazarların sonraki dönemlerde Maturidiyye ve Eş'ariyye'nin fırka-i nâciye olamayacağını iddia ettikleri görülmektedir. Zira onlara göre “Ehlü's-Sünnet bir fırkadan ibarettir” (Âlü's-Şeyh: 2010,88-90; el-Useymin: 2000,53). Nitekim sıfatlar konusu başta olmak üzere değişik konulardaki görüşlerinden dolayı Eş'ariler “kâfir tâife” olarak görülmüş (İbn Abdilvehhab: 1991,164), onlarla birlikte Maturidilerin de küfre ve şirke düştüğü yerler söz konusu edilmiştir (Afgani: 1998,356).

2. GÜNÜMÜZDE SELEFİLİK VEYA SELEFİYYE

Selefiyye, ağırlıklı olarak mezhebin resmi temsil ve sunumcusu olan Suudi Arabistan kaynaklı olmakla birlikte, günümüzde özellikle dağılan Sovyetler Birliği sonrası bağımsızlıklarına kavuşan Türk cumhuriyetleri ve Balkanlardaki Müslüman topluluklar içerisinde ciddi faaliyetlerde bulunmuşlar ve bu çalışmalar ilgili bölgelerde İslami algının olumsuz şekillenmesinde büyük paya sahip olmuşlardır (Dalkılıç ve Biçer: 2011). Ancak Afrika'dan Hint alt kıtasına kadar Müslüman nüfusun bulunduğu hemen her yer veya coğrafyada Şia'ya karşı sözüm ona Ehli Sünnet'in temsilcisi olarak kendini lanse etmiştir. Oysa Ehli Sünnet hareket, ahlak ve tavırlarını istikamet üzerine bina edip, ifrat ve tefritten kaçınmak suretiyle her zaman vasat sınırını muhafaza etmeyi peygamberi bir tavır olarak görmüş ve dinde esas almıştır.

Selef-i salihinden bağını koparıp, selef değerleriyle bağdaşmayan bir yapıya kavuşan günümüz Selefiyye söylemli oluşumlar, dini ruhundan ve hedeflerinden ziyade lafzına ve şekline vurgu yapan, dini ahlaki boyutunu göz önünde bulundurmayan, tarihi tecrübe ve birikimleri, kültürel ve folklorik zenginlikleri reddeden bir söylem geliştirmişlerdir. Politik arenada daha çok göze çarptıkları için çağdaş dünyada İslam toplumlarının genel temayülleriyle bağdaşmayan bir Müslüman imajının oluşmasını sağlamışlardır. Böylece Suudi Arabistan'da ortaya çıkan ve Muhammed b. Abdilvehhab'ın yolundan gitmeyi amaç edindiği için Vehhabi diye adlandırılan ama kendilerini daha çok Selefi olarak tanıttıkları hareket, Hanbeliliğin literal yorumuna dayalı ve yeniliğe kapalı bir çizgiye girmiştir (Özervarlı: 2009).

Günümüzde dini temalı terör eylemleri ve şiddet içerikli radikal İslami hareketlerin dinsel dinamikleri, daha çok Selefi/Vehhabi temayüllü kimseler tarafından gerçekleştirilmektedir. Temel felsefesi dışlamacı, ötekileştirici 'şirk' ve 'tekfir' üzerine kurulmuş olan bir düşünce yapısı, kendisi dışındakilere hayat hakkı tanımayan bir kabul, elbette Selef-i salihin'in itikadi anlayış ve algılayışıyla bağdaşmaz. Öte yandan Selefi zihniyetteki kimseler tarafından tekfir edilen ve şirke nispet kılınan ve din dışı olarak tanımlanan Müslümanların, terör ve şiddet eylemlerinde doğrudan hedef alınması, bu hedef kitle hakkında 'Ey İnananlar' hitabı bulunan Kur'an-ı Kerim'in ana temasıyla da uyumsuzdur. Selefi/Vehhabilik Afganistan'ın işgali ile birlikte başlayan ve ilerleyen süreçte her geçen gün farklılaşmış ve değişik isimlerle ifade edilmeye başlanmıştır. Araştırmacılar genellikle Akidevi/Suudi Selefiyye, Siyasi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye şeklinde üç ana eğilimden söz etmeye başlamışlardır. Ayrıca söz konusu düşünce mensupları benimsedikleri veya sergiledikleri tavırlara göre katı ve pasif selefiyye olarak iki grupta da tasnif edilmektedir. Ancak bu aşırı, dışlamacı veya tekfir düşünce, etkisini Ortadoğu, Afrika veya diğer ülkelerde Müslüman topluluklar arasında değişik isimlerle ifade edilen birçok grup ile göstermiştir. İslam coğrafyasında hem dış hem de iç nedenlerle adaletsizlikler, liyakatsiz veya ehliyetsizlerin iş başında olması, adam kayırmalar, katı ve yıkıcı din anlayışına sahip her türlü ideolojik, tarikatçı, cemaatçi, siyasal İslamcı, etnikçi ve bölücü yaklaşımların hemen her yeri ele geçirme çabası, paralel merdiven altı eğitim kurumları kurarak çocukları ve gençleri her şekilde istismar etmesi ve beyinlerini dumura uğratması sebebiyle tekfir, dışlamacı, ötekileştirici Selefi/Vehhabi taraftarlığı her geçen gün güç kazanmaktadır.

Bu durumu İşcan şöyle ifade etmektedir:

"İslam'ın her şeyi kapsadığını düşünme Selefilik'in en önemli özelliğidir. Selefilik'e göre şariat, insanların bütün ihtiyaçlarına cevap verebilecek yetkinliktedir. Dünyanın sonunu düşünmek mümkünse zamanımızdan son insana kadar ayrıntılı olarak insan hayatını aynı derecede kapsayan şariatın değişmesi de söz konusu değildir. Bu anlamlarıyla Selefilik, günümüz egemen din

anlayışının adıdır. Selefilik Ehlisünnet üzerine çullanmıştır. Bugün Ehlisünnetin çoğulluğu, renk cümbüşünü andıran düşünce iklimi artık kalmamıştır. Ehlisünnet yok Selefilik vardır. Türk İslamcılığı dahi Selefilğe dönüşmüştür. İslamcılar, siyasetin öncüleri oldular; dünya saltanatının. Rahmetin ve merhametin mümessilleri olamadılar. İnsaf ile adaletin fedailerini olamadılar. Hayâ ile hürmetin âşıkları olamadılar. Adını koyalım bunun: Türkiye Vahhabiliği. **Şafilik, Eşarilik tükenmek üzere**; Selefilğe kaymakta. Hanefiliği Türkiye’de bir tarikat temsil etmekte.” (İşcan: 2017).

İşcan bu durumun sadece Eş’ariler için değil Hanefileri de derinden etkilediğini ifade etmektedir. Ona göre günümüzde Hanefiler artık “rey ehli” olmaktan çıkmış, daha çok rivayet ehli haline dönüşmüştür. Hanefiler artık ameli imandan sayıp iman-amel ayrımı yapmamaktadırlar. Nitekim namaz kılmayanların cezalandırılması gerektiği yüksek sesle dillendirilen mahfiller her geçen gün artmaktadır. Artık İslam’ın içinde zorlama olduğuna inananlar çoğalmış ve ibadette zorlama olmaz fikrinde olanları, laik, dolayısıyla dini bozmaya çalışanlar olarak itham etmektedirler.

Akbulut da, ilk halifelerden hemen sonra siyasî gücü de arkasına alan avamî algı, aklın yerine geleneği yani selefçiliği, ilmin yerine de imanı koyduğunu ifade etmektedir. Ona göre İmam Gazali’nin “kocakarı iman”ı yüceltmesiyle bu süreç tamamlanmış, imandan sonra ilme gerek kalmamıştır. Böylelikle “tahkiki iman”ın yerini “taklidi iman” almıştır. O ilk beş yüzyılda, Müslüman geleneği içinde oluşturulan din seçeneklerini şöyle sıralamıştır:

- 1- Kuran’ın önerdiği din yani Hz. Peygamber’in döneminde yaşanan din.
- 2- Sünnet ve hadisçiliğin ortaya koyduğu din.
- 3- Fukaha’nın geliştirip benimsediği din.
- 4- Selefilik adına benimsenen ve akıl düşmanı olan din.
- 5- Tasavvufun inşa ettiği sanal din.
- 6- Siyasetin inşa ettiği din (Akbulut: 2016,220-234).

Kelam-selefiyye çatışmasının teolojik kökenlerine genel bir bakış gerçekleştirildiğinde başta Ortadoğu olmak üzere Orta Asya, Kafkaslar ve Balkanlarda sürdürülen ve neredeyse Suudi Arabistan’ın tüm İslam coğrafyalarındaki politikalarıyla özdeşleşen Sünni Kelam ekolü özellikle de Eşarilik ve Selefiyye’nin siyasi-mezhebi mücadelesi olduğu anlaşılacaktır. Bu günümüze ait bir problem değil; kökleri tarihin derinliklerine kadar giden bir hesaplaşmanın ürünüdür. Başka bir ifade ile Selefiyye’nin Eş’arilere karşı yürüttüğü mücadele aslında Selefiyye’nin varlık mücadelesidir. Kelam ve Selefiyye’nin dini söylemleri dikkate alındığında Selefi çizginin dini söylemi büyük ölçüde tevhid ve şirk üzerine odaklanmış olduğu söylenebilir. Ayrıca dini metinlerin içeriğini olduğu gibi tasdik etmek, bunlardan kapalı olan hususların mahiyetini anlama yönünde akli bir çabada bulunmamak, soru sormamak, yorum yapmamak gibi prensiplere de sahiptirler. Kelam - Selefi çatışmasının teo-politik kökenleri ise görünürde Selefililerin Allah’ın sıfatları vb. konulardaki literal/lafızcı yaklaşımları, Osmanlı ve geleneksel İslam karşıtlığı, tasavvuf düşmanlığı gibi konularda ortaya çıkmıştır. Bütün bunlardan sonra Eşarilik özelinde Sünnilik ile Selefilik arasındaki farklar ve İslam kelamcılarını tekfire götüren nedenler açık bir şekilde ifade edilebilir. Demir, Selef alimlerinin ortak özelliğinin kelam ilmine karşı olmalarını ifade ettikten sonra onların itikat ve inanç alanında akli tefekküre ve düşünsel üretime şiddetle karşı çıktıklarına dikkatleri çekmektedir. Ayrıca çoğu kez toplumda Selef ile Selefiyye kavramlarının karıştırıldığını vurgulanmaktadır. Nitekim ilk dönem ve klasik literatürde Selef ismi geçmekle birlikte Selefiyye ismi yer almamaktadır. Mesela Selef alimi olmakla birlikte İbnu’l-Kayyim’in kitaplarında “es-Selefiyye” şeklinde bir tanımlama geçmemekle birlikte “es-Selef” kavramı defalarca kullanılmaktadır (Demir: 2014).

Selefiyye'nin Eş'arilik bağlamında Ehli Sünnet ile ayrışmasının ve ilerleyen süreçlerde Eş'arileri Ehli Sünnetten görmemeleri hatta tekfir etmelerinin birçok nedeni bulunmaktadır. Aslında bu durum bütün kelimacıları dolayısıyla Matüridileri de ilgilendirmekle birlikte hedef kitlenin Eşarilik olarak seçildiği görülmektedir. Bunun birçok nedeni sıralanabilir. Bunların en önemlilerinden biri, İmam Eş'ari'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine meyletmişken sonradan kelam metodunu tercih ederek kelama karşı olanları eleştirmesidir. Bu bağlamda Eş'ari'nin kendi eserlerinde isim vermeden Ahmed b. Hanbel'i eleştirmesi ve Kelam metodunun zarureti konusunda kesin bir tavır sergilemesi, daha sonraki selefiyye arasında Eşariliğin dışlanmasına neden olmuştur. İmam Eş'ari'nin, Ahmed b. Hanbel'in görüşünü benimsediğini söyleyip Mutezile'den ayrılmasına rağmen günümüz Hanbelilerinin onu Ehli Sünnetten görmemeleri ve hatta tekfir etmeleri bunu düşündürmektedir. Ciddi zıtlıklar içeren iki grup arasında yani akli esas alan Mutezile ile nasscı bir tutumla tanınan Hanbeliler arasında geçişin zorluğu ve uzun bir süre alacağı göz ardı edilmemelidir. Bu yüzden başlangıçta selef akidesini destekleyen eserler kaleme almış ise de ilerleyen süreçlerde kendi kelâmî görüşlerinin yer aldığı, akli çıkarsamanın gerekliliğini ve meşruluğunu ispata yönelik eserler yazdığı bilinmektedir (el-Eş'arî: 1952,9; Karadaş: 2009,89-102). Nitekim Eş'ari'nin "*Risâle fi İshihani'l Havz fi İlmi'l-Kelâm*" adlı risalesini, Kelâm ilmini kabul etmeyen ve şiddetle muhalefet eden Ehl-i Hadis'in Kelâm ilmiyle ilgili iddialarını akli delillerle çürütmeye çalıştığı ifade edilmektedir. Söz konusu eserde Onun, öncelikle Kelâm ilminin konularının aslında Kur'an ve Sünnet'den alındığı tezini ortaya koyduğu belirtilmektedir. Böylelikle O, İslam inançlarının Ehl-i Sünnet yorumunun, Allah'ın zâtı ve sıfatları, kulların filleri gibi kelâmî meselelerdeki görüşlerini anlatmak amacıyla eserler kaleme almaya koyulmuştur. Sonunda açık bir şekilde, "*Risâle ilâ Ehli's-Seghr*" isimli risalesinde Ehl-i Sünnet yorumunu savunmuştur (Yavuz: 1995,444). Böylelikle akılla nakil arasında denge kurmaya çalışan bir metod benimsemiş ve nasslarda yer alan müteşabih lafızları tevile yönelmiştir. Bütün bunlardan sonra bazı Hanbeliler onun kelam metodunu takip ettiğini gerekçe göstererek tenkit ettiği kaynaklarda yer almaktadır (İbn Teymiyye: 1978,10).

Kalaycı, Hanbelîlerin bu tutumlarının, Küllabîleri de zor durumda bıraktığını, Hanbelîlerden gelecek muhtemel tepkilerden korunmak amacıyla en azından onlarla iyi geçinmeye çalıştıklarını ifade etmektedir. Belki de bu yüzden Eş'arî'nin, Hanbelîlerin reisi Berbehârî (v.329/941) ile görüşmek istediğini ve muhtemelen onun rızasını isteyerek kelam alanındaki çabaları ve faaliyetleri için onay aradığı düşünülmektedir. Ancak söz konusu girişimin başarısızlıkla sonuçlanması sonrasında kelam metodunu kullanan diğer Şafilere gibi Eş'arî'nin de Hanbelîler tarafından eleştirildiği bilinmektedir. Eş'ari'nin tam da bu süreçte el-İbâne adlı eserini yazarak Ahmed b. Hanbel'e uyduğunu dile getirdiği ve Hanbelîlere karşı bir kalkan olarak kullandığı yönünde ifadeler bulunduğu dikkatler çekilmiştir. Bu nedenle Eş'arî'nin Hadis Taraftarları'nın kelam karşıtı tutumlarını eleştirmek ve onlara karşı kelamı müdafaa etmek amacıyla kaleme aldığı *Risale fi ishtisani'l-Havd fi İlmi'l-Kelam* adlı eserin, Eş'arî ile Berbehârî arasındaki belirgin bir düşmanlığın bir yansıması olarak değerlendirilmiştir (Kalaycı: 2010,399-431; Allard: 1981,474).

Selefiyye'nin Eş'arileri hedef almasının ikinci nedeni ise İslam inanç mezhepleri arasında en geniş bir coğrafyaya ve en taraftarı olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim araştırmacılar onun yöntem ve temel esasları bakımından bir disiplin olarak kelam ilminin kurucusu olan Mutezile ile Ehl-i Hadis'in öncülüğünü yaptığı Selefiyye arasında bir metodoloji geliştiren Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, İslam düşünce tarihinde uzun bir dönem ve geniş bir coğrafyada etkili olmuş bir şahsiyet olduğunu belirtmektedirler (Ayğın: 2014, 203-226). Ehli Sünnet'in kısa sayılabilecek kısa bir sürede Eş'arilik'in Müslüman nüfusun bulunduğu her coğrafyada özellikle Gazzalî'nin de etkisiyle önemli itikadi inanç mezhebi haline gelmiş ve geniş bir taraftar toplamıştır. Müslüman coğrafyalarda Ehli Sünnetin en önemli ve en geniş

taftalarının olması, Selefiyye'nin tüm kelamcılarını hedef alması yerine direk Eş'arileri hedef kitle olarak görmesini sağlamıştır. Bu ekolün mensupları kendilerini “ehlü's-sünne, ehlü'l-hadîs ve's-sünne, ehlü'l-hak” gibi terkiplerle anarken muhalifleri onları Eseriyye, Haşviyye, bazen de Müşebbihe diye nitelendirmiştir. Hanbelî bilgini Herevî, Eş'arîleri şiddetle eleştirerek müteşâbih âyetlerin ve haberî sıfatların te'vil edilmesine karşı çıkmış, itikadî konular üzerinde tartışma yapılamayacağını savunmak suretiyle en sert muhalefeti yapmıştır (Özervarlı: 2009,399-402). Ebü'l-Hasan el-Eş'arî daha Hicri dördüncü asrın başında “ehlü'l-hadîs ve's-sünne” diye adlandırdığı Selef takipçilerinin başlıca ortak görüşlerini Allah'ın arş üzerine istivâ ettiği, kulun fiilden önce istitâatinin bulunmadığı, Kur'an'ın gayr-i mahlûk bir ilâhî kelâm olduğu, imanın kalbin tasdiğiyle birlikte söz ve amelden ibaret bulunduğu ve artıp eksileceği şeklinde sıralamaktadır (Eş'arî: 1980,290-297).

Bütün bunlar göz önünde bulundurularak Selefiyye'nin Eş'ariler hakkındaki düşünceleri belli başlı maddeler halinde toplanmıştır. Söz konusu tartışma konuları aslında Selefiyye'nin Eş'arileri veya İslam Kelamcılarını Ehli Sünnet'ten görmemelerinin hatta tekfir etmelerinin gerekçesi olarak görülebilir. Bunlardan ilki Eş'ar'nin de belirttiği gibi “iman”ın gerçekleşmesinin şartları konusudur. Selefiyye'ye göre iman ikrar ve tasdiktir. Başka bir ifade ile onlara göre iman söz ve ameldir. Böylelikle kişinin eylemleri de imana dahil edilmiş; yapmadığı farzlar veya işlediği haramlar nedeniyle küfre düştüğü iddia edilmiştir. Bu çerçevede Selefiyye ameli imandan bir parça görmüş, Müslümanı namaz kılıncaya kadar mümin görmemiştir. Oysa Eş'ariler bu kimsenin sadece günah işlediğini ancak Mümin ve Müslüman olduğunu kabul etmekte idler. Üçüncüsü iman artması eksilmesi konusudur. Selefiyye imanda tasdiki reddettiği için iman artıp-eksileceğini iddia etmiştir. Eş'ariler ise imanda artma ve eksilme olmayacağını kabul etmemiştir. Dördüncüsü amel-iman ilişkisidir. Eş'arilerin aksine Selefiyye amelleri imana dahil etmek suretiyle dinde yapılması zorunlu olan eylemlerden birini yapmayanın durumu tartışmalı hale gelmiştir. Eş'ariler istihlal olmadığı sürece Müslümanı tekfir etmemişlerdir. Selefiyye ise namaz kılmayanın durumu tartışmalıdır. Pasif selefiler namaz kılmayanı mümin saymamakla birlikte din dışına çıkmadığını benimserler. Ancak katı selefiyye nassta namaza özel bir vurgu bulunduğunu ileri sürerek onu terk edenin kafir olacağını iddia etmekte idler.

İnsanlık tarihinde bütün din, felsefe ve sistemlerde iyilik-kötülük sorunu, başka bir ifade ile şer problemi hep tartışılmıştır. Teodosi sorunu özellikle Mu'tezili düşüncede aklın ön plana çıkarılmasıyla selefiyye ve Kelamcılar arasında da tartışma konusu haline gelmiştir. Aslında bir ahlak konusu olan iyilik ve kötülüğün şer'i mi yoksa akli mi olduğu konusu selefiyye ile İslam kelamcılarları arasındaki önemli ayrılık noktalarından beşincisidir. Selefiyye ile Ehli Sünnetin ayrılık noktalarından bir diğeri de yöneticiler ile ilgilidir. Klasik eserlerde imamet tartışması olarak yer alan konu Selefiyye açısından her zaman güncelliğini korumuştur. Konu Müslümanların birbirine karşı kılıç çekmemesi ve birbirini öldürmemesi için dile getirilen “imam zalim olsa bile isyan edilmez” ilkesi etrafında tartışılmıştır. Bu nedenle Demir, Selefiyye'yi dini-politik bir hareket olarak tanımladığını ifade etmektedir. bu konunun diğeri yönü ise toplumda fitne ve fiske çıkaranlar ile ilgilidir. Buradan hareketle fasık/günahkar kavramını Eş'ariler, bidat kavramını ise Eş'ariler tercih etmişlerdir. Buna göre Eş'ariler toplumda fitne ve kavga çıkarmamak için bir kimse günahkar bile olsa onun arkasında namaz kılmayı uygun görürlerken Pasif Selefiyye kendi inançlarına sahip olmayanların arkasında namaz kılmayı reddederken, Katı Selefiler modernist ve laik yönetimlerce atanan imamların arkasında namaz kılmayı reddetmektedirler. Bu reddin kendisi Eş'ariler özellikle Şafiiler ve Selefiyye arasındaki yedinci ayrılık noktasını oluşturmuş ve Selefiyye tarafından politik bir dil oluşturmak amacıyla kullanılmıştır. Demir, İslam Tarihinde özellikle Bağdat'ta 10. yüzyılda Hanbelilerin Şafiiler başta olmak üzere bazı mezheplere karşı bu ilkeyi çok katı biçimde uyguladıklarını ve toplumsal huzursuzluğa yol açtıklarını hatırlatmaktadır (Demir: 2014).

Selefiyye'nin Eş'arileri eleştirdiği ve Ehli Sünnetten olmamakla suçladığı konulardan bir diğeri ise haberi sıfatların te'vili konusudur. Selefiyye lafızcılığı savunduğu için inanç alanında akli yoruma karşı çıkmıştır. Eş'ariler ise insan biçimci bir Tanrı tasavvurunu çağrıştırmamak için bütün haberi sıfatları yorumlamışlardır. İslam kelamcıları tarafından “teklifi mala yutak” konusu tartışılmıştır. Selefiyye, Allah'ın mutlak kudretini ve dilediğini yapma imkanını savunması nedeniyle Allah'ın insanlara gücünün üstünde sorumluluk vereceği şeklindedir. Günümüzde Selefiyye taraftarlarının en çok titizlik gösterip Müslümanları tekfir ettiği konulardan biri de kabirlerin ziyareti konusudur. Selefiyye İslam'ın ilk dönemlerinde bulunmayan tüm uygulamalar bid'at sayıp, bunları yapanları tekfir etmektedirler. Ancak kabir ziyareti konusunda daha da ileri giderek bunu şirk olarak görmektedirler. Eş'ariler ise kabir ziyaretini dinin asli ilkeleri ile çelişmediğini savunarak bunun şirk olarak isimlendirilmesinin doğru olmadığını belirtmişlerdir. Aksine bu tür ziyaretlerin ölümü ve ahireti hatırlattığını, ataların iyilikle anılmasına yardımcı olduğunu ileri sürerek ahlaki olgunluğa katkı sağladığından teşvik etmişlerdir. Aynı düşünce mensuplarından Vehhabiler tarihte “mezar yıkıcılar” olarak anılmışlardır (Büyükkara: 2004, 27-78). Günümüzde de IŞİD ve benzeri örgütlerin türbeleri, mezarları veya kabirleri yıkmalarının gerisinde “kabir ziyaretini şirk” olarak görme düşüncesi bulunmaktadır. Aynı çerçevede ölümlerin arkasında okunan dua konusu da ayrılık noktalarından bir diğeri oluşturmuştur. Selefiyye “ölülerin arkasından okunan dua bid'at/şirk” olduğunu iddia ederek Eş'arileri müşriklikle suçlamaktadırlar. Selefiyyenin bu tavrı benimsedikleri bid'at anlayışının kaçınılmaz bir sonucudur. Eş'ariler ise Allah'ın Kuran'da geçmiş inanları hayırla yad edenleri övdüğünü (Haşr, 59/10) ileri sürerek bu tür uygulamaların şirk ya da puta tapıcılık olarak görülemeyeceğini benimsemişlerdir. Aynı konu çerçevesinde bir diğeri ayrılık noktası ise “rabita ve tevessül” konusudur. Selefiyye tasavvuf veya tarikatlarca benimsenen rabita ve tevessül uygulamalarını reddetmişlerdir. Seleflik ise daha çok zühd şeklinde bir tasavvufu kabul etmesi nedeniyle rabita ve tevessülü şirk olarak görmüş ve Eş'arileri müşriklikle suçlamışlardır. Burada önemli bir husus hatırlatılmalıdır. O da şudur: rabita ve tevessül gibi konular özellikle İbn Teymiyye ile birlikte itikadi bir mesele haline gelmiştir.

Burada Selefiyye ile Eş'ariler arasındaki ilişkiler bağlamında önemli bir hususa daha dikkatler çekilmelidir. O da şudur: Selefiyye'nin benimsediği metodoloji Şafiilerle genelde mutabık kalacak niteliktedir. Bu çerçevede araştırmacılar İslam coğrafyasındaki oluşumlar arasında Selefiyye'nin mutabık ya da rekabet edeceği grupları söz konusu etmişlerdir. Buna göre Selefiyye'nin mutabık kaldığı gruplar oldukça dikkat çekicidir. Bunlar sırasıyla Ehl-i hadis, Hanbelilik, Şafiilik, Kadirilik, Bazı Nakşi Gruplar, İhvan Hareketi, Taliban ve el-Kaide örgütleri şeklinde sıralanmıştır. Şafiilerin genelde itikatta Eş'ari mezhebini tercih etmesi Selefiyye ile yakınlaşmasına neden olduğunu düşündürmektedir. Son dönemlerde Şafiilerin Selefiyye'ye yönelmesi araştırmalara konu olabilmekte veya haberlerde yer almaktadır. Burada bir başka önemli husus daha hatırlatılmalıdır. O da şudur: Bugün özellikle Türkiye'de “biz selefiyiz” diyenlerin, “selef” kelimesini istismar etmeleridir. Din eğitimi eksikliği veya halkın konuyla ilgili bilgi eksikliğinden faydalanılması söz konusudur. Bir başka ifade ile kavram kargaşasından yararlanmak suretiyle kendilerinin dışlamacı, tekfirci ve ötekileştirici teo-politik selefiyye olmalarına rağmen selef olduklarını söylemektedirler. Müslüman halkın selef hakkındaki iyi ve saygın düşüncelerini istismara yönelmektedirler. Özellikle gençlerin içinde buldukları özel şartlar Selefiyye taraftarlarının protest tavırlarını cazip göstermektedir. Zira İslam ülkelerindeki hemen bütün gençler aynı şartlardan mustarıptır. Haksızlık/kanunsuzluklar, adam kayırmacılık, cehalet, eğitim konusundaki eşitsizlikler, gelir dağılımı bozuklukları, halkın fakru zaruret içinde bulunması, adaletsiz uygulamalar, liyakatin göz ardı edilmesi, gençlerin hız, haz ve ayartının pençesinde kalmaları, günaha saplanmışlık bunlardan sadece birkaç tanesidir. Selefiyye'nin söz konusu gençlere protest tavırlarını ifade edip kurtuluş çaresinin cihatla mümkün olduğunu söylemesi onları cezbetmektedir. Bunu ilk dönem kelam alimleri

veya bilginlerinin sözlerinde cımbızlama suretiyle seçtikleri ve selefiyye düşüncesini destekleyici mahiyet arz edecek şekilde bağlamından kopartılmış ifadelerle desteklemektedirler.

3. SONUÇ

Vehhabi zihniyeti mensuplarının son zamanlarda Selef kavramı ile ilişkilendirilerek anılması büyük bir kavram kargaşasına neden olmuştur. Hâlbuki Selef ve Selefiyye'nin birbirinden ayrılma nedenlerini anlamak az bir çaba ile kolayca anlaşılabilir açıklıktadır. Ayrıca söz konusu iki anlayışın birbirlerinden nasıl ayrıldığını takip etmek de mümkündür. Nitekim yöneticiye isyan dışında Selef ve Selefilik ile Eş'arilik ve Matüridiliğin birbirinden tamamen farklı oldukları görülür. Selefiliğin kelimeler mezheplerine karşı olma nedeni de tam da burada ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden Demir, Eş'ari ve Matüridi ulema tarafından 19. yüzyıla kadar "Ehl-i Sünnetin iki imamı vardır: Eş'ari ve Matüridi" şeklinde bir genel jargonun yaygınlıkla kullanıldığı tespitini yaptıktan sonra şöyle demektedir: "Bu gün ise bu genel kullanım diyanetin ilmihali de dahil olmak üzere "Ehli sünnet mezhepleri: Selefilik, Eş'arilik ve Matüridilik" şeklinde değiştirilmiştir. Şimdi okurun yukarıdaki tabloyu yeniden gözden geçirip, kendisi bir mezhep bile olmayan daha çok Selef denilen alimlerin görüşlerinin politize edilmesinden müteşekkil olan Selefiliğin nasıl olup da Sünnilik içine dahil edildiğini sorması gerekir. Ayrıca yüzyıllardır Sünni dünya, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak İslam dünyasında akl-ı selimin, itidalli bir din anlayışının, daha insani bir medeniyet tasavvurunun takipçisi oldular. Bu gün Sünniliğin Hoca Ahmet Yesevi, Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Halid-i Bağdadi gibi bin bir rengini Anadolu topraklarına nakşeden Türklerin, İŞİD gibi Selefî bir örgüte destek veren insanlar haline gelmesi üzerine yeniden düşünmek gerekir. Körfezdeki Selefî, Vehhabi ve Hanbeli devletlerin lobilerine Anadolu topraklarını açanlar umarım bir gün kendi sürgünlerini yaşamak zorunda kalmazlar" (Demir, 2014).

Burada önemli bir husus hatırlatılmalıdır. O da şudur: Yıkıcı akımların Anadolu'dan beslenemeyeceğini savunup konunun takibini bırakmak toplumda onarılması güç ve uzun yıllar alacak hasarlar meydana getirecektir. Son otuz yıl içerisinde Selefî network ağlarının Anadolu'da temelini atıp vakit kaybeden sosyal medya başta olmak üzere basın-yayın, toplantı, eğitim ve irşad adı altında hemen her alanda yayılma çabası göstermektedir. Kısa bir süre içerisinde kavramsal çerçevedeki yanıltıcı çalışmaları yıkıcı, ötekileştirici ve tekfirci olmalarına rağmen büyük bir hızla Ehl-i Sünnet içerisinde kabul edilmesine neden olmuştur. Hatta daha da ileri giderek mezhep özelliği göstermeyen veya ilklerin dini anlayış biçimini ifade için kullanılan Selef ya da Selef-i Salihin kavramlarının yerini Selefiyye almış ve böylelikle Sünniliğin öncü mezhebi olarak Selefilik anılmaya başlanmıştır. Böyle kabul ve yaygınlık kazanması durumunda bunun en ağır bedeli, Anadolu'da toplumsal hafızanın kaybedilmesi olacaktır. Böylelikle Ortadoğu'da yaşanan siyasal kimlik çekişmeleri mezhepsel kimlik kavgalarına dönüştürülecek ve tıpkı Balkanlar, Orta Asya veya Afrika'da olduğu gibi yeni toplumsal kimlikler inşa edilmeye çalışılacaktır. Ancak bundan daha korkunç olanı hatırı sayılır çoğunluktaki araştırmacıların söz konusu zihniyet mensuplarının toplumu nasıl ayrıştıracağına farkına varamamış olmasıdır. Bu yüzden geçmişte yaşananlar göz ardı edilmekle kalınmamakta, günümüzdeki yıkıcı faaliyetlerin Müslümanlar aleyhine oluşturduğu anlayış sathı ve sadece batının İslamofobisi ile ilişkilendirilerek anlatılmaktadır. Oysa durum bundan çok daha ciddi ve İslam toplumlarının sosyo-kültürel temelini dinamitleyecek niteliktedir.

Vehhabilik/Selefilik zihniyeti toplumsal geçmişe ait referans noktalarını hedef almaktadır. Böylelikle kimlik oluşumunda temel teşkil eden başta sosyal ve siyasal kurumlar olmak üzere bütün yaşantının değiştirilmesi planlanmaktadır. Kuran'ın ısrarla Müslümanlardan akıllarını kullanmalarını istemesine rağmen her geçen gün nassçı anlayış daha fazla kutsanmakta, metin merkezli din anlayışı büyük bir beğeni ile servis edilmektedir. Selefin

ısrarla üzerinde durduğu hikmet veya mekadisu's-şeria kavramları üstlendiği görevleri artık icra edemez duruma gelmiştir. Böylelikle din tevazu ve tevekkül bağlamından kopartılmış şiddet ve nefret söylemi şekline dönüştürülmüştür. Sevgi, saygı, edep ve müsamahanın temsilcisi durumundaki tasavvuf erbabı bile birbirlerini tekfir etmekten çekinmez duruma gelmiştir. Bütün bunlar sübliminal olarak İslam'ın toplumu ayrıştırıcı, ötekileştirici ve yıkıcı olduğu düşüncesini her geçen gün biraz daha güçlendirmektedir.

KAYNAKÇA

- Afganî, Şemsüddin es-Selefi. *'Adâü'l-Mâturidiyye li'l-Akîdeti's-Selefiyye*. I-III, Taif: 1419/1998.
- Akbulut, Ahmet. "Müslüman Zihnin Oluşturulmasında ve Geliştirilmesinde Kelam İlminin İşlevi". *Journal of Islamic Research*. Ankara: 27 (3). 220-234, 2016.
- Âlü's-Şeyh, Sâlih b. Abdilazîz. *el-Leâli'l-Behiyye fi Şerhi'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye*. nşr: Adil Rifâ'î, Riyad: Âsime, 1431/2010.
- Ayğan, F. Uluslararası İmam Eş'arî Ve Eş'arilik Sempozyumu. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 1 Sayı: 2, 2014, 203-226.
- Bodur, H. Ezber. "Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör". *KSÜ ilahiyat Fakültesi Dergisi*. 2:7-20, 2003.
- Büyükkara, M. Ali. "Hariciliğin Modern Bir Görüntüsü Olarak Tekfircilik". *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*. ed. Ahmet Emin Dağ, İstanbul: İnsamer, 2016.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Dalkılıç, Mehmet-Biçer. R. Religious Radical Movement in the Balkans. *Uluslararası Balkan Forumu: Kültür Diplomasisi: Balkanlar'da Bir arada Yaşama Kültürünün Tesisi*. İstanbul: Tasam Yayınları, 2011.
- Demir, Hilmi. "Aklı Karışıklar İçin Selefilik ve Sünnilik Rehberi". *Teostrateji Araştırmaları Merkezi*. 29 Ağustos 2014.
- Duman, A. "Vehhâbilik Hareketi Ve Türkiye Üzerine Planları". <http://www.maturidiyeseviotagi.com> (Erişim: 02/04/2018).
- Emin, Ahmed. *İslam'ın Bugünü*. trc. A. Öztürk. Ankara: İslam Kitabevi Yayınları, 1977.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabü'l-Lüma*, Beyrut, 1952.
- Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*. nşr. M. M. Abdülhamid. I, Kahire: Mektebe Nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- Ferrâ, Kâdî Ebu'l-Hüseyn Muhammed ibni Ebî Ya'lâ. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. nşr. 'Abdurrahman b. Süleyman el-Useymiyyin, Mekke: 1999.
- İbn Abdilvehhâb, Abdurrahman b. Hasan b. Muhammed. *el-Matlabu'l-Hamid fi Beyâni Makâsidi't-Tevhîd*. Riyad: Dâru'l-Hidâye, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, *Muvâfikatu Sahihi'l-Mankul li Sarihi'l-Mâkul*, Kahire: 1978.
- İbn Teymiyye. *Mecmu'u Fetava*. XII, Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 1991.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Selefilik ve İslami Düşüncenin Hali Pür Melali". www.maturidiyeseviotagi.com (Erişim: 21 Aralık 2017).
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- İzmirli, İ. Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul: Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbilik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:2, 399-431, 2010.
- Karadaş, Cafer. "İbn Hazm ve Eş'arilik Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 1, s. 89-102, 2009.
- el-Kavsi, Müfrih b. Süleyman. *Selefilik*. trc. A. İyibildiren. İstanbul: Guraba Yayınları, 2010.
- Keskin, Mehmet. *Eşariliğin Teşekkül Süreci*. (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara: 2005.

Mevâhibî, Abdülbâkî el-Hanbelî. *el-Ayn ve'l-Eser fî Akâidi Ehli'l-Eser*. nşr: Isâm Ravvâs Kalacî, Dâru'l-Memûn li't-Turâs, Dimaşk: 1407/1987.

Neşşâr A.Sami. ve Ammâr et-Tâlibî. *Akaidü's-selef*. Mısır-İskenderiye, 1971.

Özervarlı, M. Sait. Selefiyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 399-402, 2009.

Seffârîni, Şemsuddîn Ebu'l-Avn Muhammed el-Hanbelî. *Levâmiu'l-Envâri'l-Behiyye*, I-II, 2. bs., Dimaşk: el-Hâfikîn, 1402/1982.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Makâsîd*. I-V, nşr: Abdurrahman Umayra, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1419/1998.

Useymîn M. S. *Şerhu'l-Akâidetü'l-Vâsitiyye*. Riyad: Dar İbnü'l-Cevzî, 1416/2000.

Uyanık, Mevlüt. *İslâm Dünyasında Yaşanan Sosyo-Politik Çatışmaların Analizi: Felsefi, Kelami ve Selefi Üsluplar*. <http://esagev.org> (Erişim:29.04.2018)

Yavuz, Y. Şevki. "Eş'ari", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: 11:444, 1995.

Yavuz, Y.Şevki. "Eş'ariyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11: 447-455, 1995.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *İthâfu's-Sâde*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2002.

Zehebî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. nşr. Şu'ayb elArnâvûtî ve İbrâhim ez-Zübeyk. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1983.

EAŞ'ARI TEOLJİNİN SOSYO-KÜLTÜREL ARKAPLANI

*Dr. Öğr. Ü. Ali ALBAYRAK**

ÖZ

Mezhepler dini gruplara yapılan itirazların sosyolojik bir sonucu olarak değerlendirilir. Ancak mezheplerin oluşumuna sadece dini itirazlar yol açmamakta, tarihi, toplumsal ve kültürel faktörlerin, mezhep hareketleri üzerinde büyük bir etkiye sahip oldukları da kabul edilmektedir. Bazen bu faktörlerin hepsi ya da birkaçı aynı anda etkili olabilmektedir.

Mezheplerin, büyük ölçüde içinde geliştikleri sosyo-kültürel ortamın izlerini taşıdıkları söylenebilir. Bölgeden bölgeye, şahıstan şahsa veya dönemden döneme farklılık göstermeleri bundandır. Bunda taban buldukları bölgenin sosyal, siyasi ve kültürel dokusunun, temsilcilerinin dünya görüşü kadar, muhatap oldukları kitlelerin etkisi de göz ardı edilmemelidir. Zira mezheplerin, kendilerini genellikle rakip olarak gördükleri diğer mezheplerin aleyhtarlığı üzerinden inşa ettikleri, kendi görüş ve yaklaşımlarını bu doğrultuda şekillendirdikleri kabul edilmektedir.

Eş'ari'nin Bağdat'ta yaşamış olması görüşlerinin günün siyaset anlayışına uygun olarak şekillenmesine yol açtığı gibi, aynı zamanda mezhebinin resmi görüş haline getirilerek yayılmasına neden olmuştur. Eş'arilik özellikle Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk devrinde açılan medreselerde okutularak güçlenmiş ve geniş bir coğrafi alanda yayılma imkanı bulmuştur.

Tarihi süreç içinde ortaya çıkan itikadi ve siyasi gruplaşma hareketlerinin doğuşunu hazırlayan sosyo-politik, kültürel, ekonomik, dini ve tarihi sebeplerin bir bütünlük içinde ele alınıp incelenmesi bir zorunluluk arz etmektedir. Çünkü gruplaşma hareketleri bir sebebe binaen ortaya çıkmakta ve mutlaka bir ihtiyaca cevap vermektedir. Bu açıdan, ortaya çıkan gruplaşma faaliyetlerinin anlaşılabilmesi, bunların ortaya çıkmasına sebep olan faktörlerin ortaya konmasıyla mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eş'ari, Kültür, Mezhep, Grup, Dini Grup

SOCIO-CULTURAL BACKGROUND OF THE ASH'ARI THEOLOGY

ABSTRACT

Sects are regarded as a sociological consequence of objections to religious groups. However, it is not only religious objections that lead to the formation of sects. It is also acknowledged that historical, social and cultural factors have a great influence on sect movements. Sometimes, all of these factors or some of them can be effective at the same time.

It can be said that the sects, to a large extent, carry the traces of the socio-cultural environment in which they develop. It is the reason why they differ from region to region, person to person or period to period. Besides the social, political and cultural texture, the worldview of the representatives of the region, which they are based on, the influence of the masses they are dealing with should not be ignored. It is because it is admitted that sects build themselves on the opposition of other sects, which they often see as opponents and shape their views, and approaches in this direction.

The fact that Ash'ari lived in Baghdad led to the shaping of his views in accordance with the political understanding of the day and it also caused the view to spread by turning it into official opinion. Ash'arism was especially strengthened by being taught in the madrasahs, which were opened at the Nizamü'l-Mülk period of Seljuks, and had the chance to spread across the world.

It is necessary to approach and study the socio-political, cultural, economic, religious and historical reasons leading to the birth of the ideological and political grouping movements

* Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

that have emerged in the historical process as a whole. It is because grouping movements emerge for some reason and they absolutely respond to a need. Based on this, understanding the grouping activities that occurred will be possible by revealing the factors that cause them to emerge.

Key words: Ash'ari, Culture, Sect, Group, Religious Group

GİRİŞ

Bu çalışmada Eş'arî düşünce yapısının ortaya çıktığı ve geliştiği demografik yapısını yoğunlukla Arap nüfusun oluşturduğu coğrafyanın sosyolojik durumu ortaya konulacaktır. Eş'arî-Sünnî zihniyetin kabul gördüğü toplumun sosyo-kültürel özelliklerini açıklayarak Eş'arîliğin yayılmasındaki amillere ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Mezhepler konusu Din sosyolojisi biliminin de araştırma alanlarından birini oluşturmaktadır. Bu yüzden sosyologlar ve din sosyologları dini grup şekli olarak mezhepleri le ilgilenmişler ve araştırma konusu yapmışlardır (Hizmetli, 1983: 657). Konuyla ilgilenen Batılı sosyologlar, dini grupların sınıflandırılmasında bir grubu ifade eden mezhep kelimesinin etimolojik olarak kesmek manasına gelen “couper” kelimesinden değil, takip etmek manasına gelen “sequi” kelimesinden türediğini iddia etmektedirler. Onlara göre mezhep kelimesinin özü, dini cemaatin ve onun dogmatik temellerinin parçalı karakterinde bulunmaktadır. Buna göre mezhep, daha büyük ve organize bir gruptan ayrılmak ve aynı zamanda bu büyük grubun kavram bütünlüğünden uzaklaşmak, farklı unsurları kısmi olarak kendi merkezine yerleştirmektir. Dini ve sosyal bir grup olan mezhepleri iki kategoriye ayırmak mümkündür: Dogmatik mezhepler, dini pratikli mezhepler. Bunlardan birincisi inanç konularındaki farklılıklardan, ikincisi ise ibadet konularındaki farklılıklardan ortaya çıkmıştır (Mensching, 1994: 196).

İslami literatüre göre ise mezhep Arapça z-h-b kökünden türemiş olup gidilen yer, yol, gitme zamanı, gitmek gibi anlamlara gelmektedir. Kelime bilimsel literatürde dinin farklı anlaşılması ve algılanmasından kaynaklanan dini grupları ifade etmek için kullanılmaktadır (Fırlı, 1996: 15; Sarıkaya, 2001:1). Buradan hareketle itikadi ve ameli sahadaki düşünce ekolleri olarak nitelenen mezhepler, temelde, insanın sosyal bir varlık olmasından kaynaklanan, doğal örgütlenme çabaları olarak değerlendirilebilir (Onat, 2003: 128-129). Zaten sosyologlar için mezheplerin önemli olmasının nedenlerinden birisinin de onların, insanların kendi topluluklarını oluşturmak için gösterdikleri bilinçli çabalara örnek oluşturmalarında yattığını söylemek zor görünmemektedir (Wilson, 2004: 31).

Mezheplere dini gruplara yapılan itirazların sosyolojik bir sonucu olarak bakmak mümkündür. Ancak mezheplerin oluşumuna sadece dini itirazlar yol açmamaktadır. Tarihi, toplumsal ve kültürel faktörlerin, mezhep hareketleri üzerinde büyük bir etkiye sahip oldukları bilinmektedir. Bazen bu faktörlerin hepsi ya da birkaçı aynı anda etkili olabilir. Bununla birlikte bu alanda Gillin ve Niebuhr'un çalışmaları, gerek Doğu, gerek Batı'da, ama özellikle de Amerika'da mezhep gruplarının çoğalmasının, başka her yerde olduğundan daha çok sosyo-ekonomik faktörlere bağlı olduğunu ortaya koymuştur. Buradan hareketle mezhepleri, sosyal ve ekonomik faktörlerin ve şartların sonucu olarak açıklamaya çalışanlar olabilir. Bu değerlendirmenin haklılık payı olsa da mezheplerin ortaya çıkışında dini tecrübeyi göz ardı etmek mümkün değildir (Günay, 1998: 281; Akyüz, 2012: 293-294).

Mezhepler, büyük ölçüde içinde geliştikleri sosyo-kültürel ortamın izlerini bünyelerinde taşırlar. İşte bu yüzden bölgeden bölgeye, şahıstan şahsa veya dönemden döneme farklılık göstermektedirler. Bu özelliğin fıkhi, siyasi veya itikadi, hatta tasavvufî bütün dini sosyal oluşumlar için kaçınılmaz olduğu açıktır. Bunda taban buldukları bölgenin sosyal, siyasi ve kültürel dokusunun, temsilcilerinin dünya görüşü kadar, muhatap oldukları kitlelerin etkisi de göz ardı edilmemelidir. Zira mezheplerin, kendilerini genellikle rakip olarak gördükleri diğer

mezheplerin aleyhtarlığı üzerinden inşa ettikleri, kendi görüş ve yaklaşımlarını bu doğrultuda şekillendirdikleri bilinmektedir (Kalaycı, 2013: 129).

İnsan, toplum tarafından, benimsediği değer yargılarına göre şekillendirilir. Bireyler, içinde yaşadığı toplumun bir parçasını oluşturduklarından kendilerini bu etkilenmenin dışında tutmaları mümkün değildir. Çünkü bireylerin sosyalleşmeleri bu değer yargılarını benimsemeleri, içselleştirmeleri ve davranışa dönüştürmeleriyle orantılıdır. Sosyal hayatın kendine has sahip olduğu dinamikler, bireyin din anlayışında farklılıklar meydana getirmektedir. Sosyal yapının etkisi altında oluşan bu farklılaşmalar, dinin anlaşılma biçimi olarak kabul edilen mezheplerin doğuşunu doğrudan etkileyebilmektedir. Mezheplerin doğuş süreci, yayıldığı ve kabul gördüğü coğrafya incelenirse bu etkileri görmek mümkündür (Kutlu, 2008: 45).

Ancak yine de Sünni İslam mezheplerinin, tartışmalı bir alanda kendine has bir anlayış geliştirip diğer bakış açılarını dışlayan ve onlara muhalefet eden kimselerin oluşturduğu basit bir olgu olmadıkları, aksine yaşanan bölgenin örf, adet ve geleneklerinin, toplumsal yapının dikkate alınmasıyla gerçekleştirilmiş olan dini uygulama biçimleri oldukları unutulmamalıdır. Bu durumun bir sonucu olarak mezheplerin, başlangıç itibarıyla birbirlerini ötekileştirici ve dışlayıcı tarzda ortaya çıkmamış oldukları kabul edilebilir (Kurt, 2012:159).

EBU'L HASAN el-EŞ'ARİ ve EŞ'ARİLİK

Basra'da doğan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (260/873-4) küçük yaşta kaybettiği babasının vasiyeti üzerine Sünni bir âlim olan Yahya b. Zekeriyâ es-Sâcî'nin öğrencisi olmuştur. Eş'arî çocukluk ve tahsilinin ilk yıllarında, çeşitli ilimleri öğrenme imkanı bulmuş, özellikle babasının onun ahlâkî ve ilmî terbiyesine çok ciddi katkısı olmuştur. Otuz yıllık bir zamanı kapsayan bu dönem onun, üvey babası Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 302/914-5) ile ilmî yakınlığının bulunduğu dönemdir. Onun, diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi, kelâm ilmini de Cübbâî'den öğrendiği ve ayrıca onun Hicrî 300 yıllarında Mu'tezile mezhebinden ayrılarak, Ehl-i Sünnet akidesine bağlandığı bilinmektedir. Onun Selefî olarak kabul edilebilecek zaman dilimi Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki ara dönemdir, yani kelâma geçiş olarak kabul edilen dönemdir. Ebü'l-Hasan el Eş'arî'nin yetiştiği Basra ve Bağdat çevresi, Abbasi Halifeliğinin (132-656/750-1258) siyasî hakimiyeti altında bulunduğu ama özellikle siyasî çalkantıların yoğun olduğu bir döneme rastlamaktadır. Bu dönemde bir taraftan Emevi baskısı ve cebrî görüş etkisini devam ettirmiş, diğer taraftan da cebrî düşünceye alternatif olarak doğan kaderi görüş tüm ihtişamıyla zirveye çıkmıştır. Basra şehri, Emevîler (40-132/660-750) ve Abbasiler (132-656/750-1258) devrinde ilmî ve fikrî faaliyetlerin yoğun olduğu merkezlerinden biri olmakla birlikte, aynı zamanda camileri ve kütüphaneleri ile fikrî ve manevî hayatın bütün ihtiyaçlarını da karşılamakta idi. Bağdat ise, hilafetin merkezi ve İslâm dünyasının başkenti konumundadır. Halifeel-Me'mun tarafından 830 tarihinde burada "*Beytü'l hikme*" ninkurulması ortaçağın en dikkate şayan hadiselerinden biri olarak değerlendirilebilir. Çünkü Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman bilginlerinin oluşturduğu bu merkez, evvela Yunan felsefesi ile meşgul olmuş, Gallier, Hipokrat ve Aristo'nun eserleri tercüme edilmiştir. Bağdat, bu dönemde bir kültür merkezi olma konumunu muhafaza etmekle beraber devamlı olarak gelişerek kültür ve edebiyat dünyasının dikkatini üzerine çekmeyi başarmıştır. İşte Ebü'l-Hasan el-Eş'arî böyle bir ilim ve kültür çevresinde yetişmiş değerli bir âlimdir (Taşpınar, 2006: 215).

Eş'arilik fıkıh ve hadis alimleriyle Mutezililer arasında çıkan ayrılıklarda, fıkıh ve hadis alimlerinin görüşleriyle birleşir. Mutlak olarak nasların zahirine sarılan ve bu konuda herhangi bir te'vile başvurmeyen Eş'ari, kendi heveslerine uyanlardan kesinlikle uzaktır. Aslında onun görüşleri, retlerle kabuller arasında aşırı giden ve her biri bir uç olan Mutezile, Haşeviye ve Cebriye arasında bir orta yol özelliği taşımaktadır (Ebu Zehra, 1993: 175).

İslam dünyasının iki önemli ekolü olarak kabul edilen Eş'arilik ve Maturidilik arasındaki farklılıklar açısından incelendiğinde, bu iki mezhep arasında görüş farklılığı olması

kadar normal bir şeyin olmadığı görülecektir. Bu farklılığın muhtemelen her iki bilginin yaşadığı çevrenin sosyo-kültürel yapısıyla yakından ilgili olduğu düşünülmektedir. Mâtürîdî mezhebinin Mâverâünnehir’de, Eş’arî mezhebinin ise Irak’ta doğduğu bilinmektedir. Irak, aynı zamanda Mu’tezile mezhebinin de görüşlerinin yayıldığı bir yer olma özelliğini taşımaktadır. Bu durum da İmam Eş’arî’nin hayatının Mu’tezile mezhebi mensupları ve o düşünceyi paylaşanlar ile mücadele etmekle geçmesine sebep olmuştur. İmam Mâtürîdî ise, daha çok Mu’tezile’nin Mâverâünnehir’e sızan görüşlerini, düşüncelerini reddetmiş ve onlarla mücadele etmeye çalışmıştır (Taşpınar, 2006: 214).

Mâtürîdî’nin uyguladığı metodunda aklın, her hangi bir mübalağaya sapmaksızın ve haddi aşmaksızın büyük bir yeri ve değeri olduğu söylenebilir. Gerçekten de Mâtürîdî doğruyu, hakkı ve gerçeği sadece nakilden bekleyen ve nakle güvenen Selef ve Zahiriye’ye muhalif olarak, dinden faydalanmak için akla güvenmenin gereğine inanmıştır. Pek çok meselede de Mu’tezile’den ayrılmış olmasına rağmen, aklın prensiplerinin kullanılmasında onlarla aynı fikre sahip olduğu görülmektedir. Mâtürîdî akılla nakil arasında bir denge kurmasını da çok iyi bir şekilde başarmış, onun sisteminde akıl, kendi kudretini ve değerini naklin yanında kabul ettirmiştir (Taşpınar, 2006: 216). Maturidilikle kıyaslandığı zaman Eş’ari anlayışta aklın, daha sabit bir içerikte algılandığı görülür. Eş’ari ilimle akıl arasında bir ilişki kurarak, ilmin akıldan daha genel olduğunu belirtmiştir. Aklı da zaruri bilgilerin bir kısmını bilmek şeklinde tanımlamıştır (Kalaycı, 2013: 305).

Ebü’l-Hasan el-Eş’arî ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet akidesini yayma gayretleri içerisindeyler. Her iki imam izah etmeye çalıştıkları pek çok konunun sonucunda birleşiyorlarsa da, yine de her iki ekolün kelâm ilmi metodları yönünden yani usul açısından aralarında az çok farklılıkların bulunduğu bilinmektedir. Şüphesiz her iki mütekellim Kur’ân’ın ortaya koyduğu inanç/itikad anlayışını akıl ve mantık delilleriyle ispat etmeye çalışmışlardır. Eş’arî ile Mâtürîdî ayrı ayrı kültür çevrelerinde yetişmekle beraber, gayeleri ve mücadele edecekleri sahalarda aynı bulunmaktadır. Yani onların gayesi Ehl-i Sünnet itikad esaslarını savunmak, en iyi bir şekilde açıklamak ve ortaya koymak, Ehl-i Bid’atın yanlış anlayış ve kavrayışlarını naklî ve aklî deliller ile ispat etmektir (Taşpınar, 2006: 217).

EŞ’ARİNİN YAŞADIĞI DÖNEM/ EŞ’ARİLİĞİN KÜLTÜR HAVZASI

Mezhepler ortaya çıktıkları coğrafya açısından incelendiklerinde, kimi bölgelerde zayıf ve güçsüz, kimi bölgelerde de güçlü oldukları görülmektedir. Bunun sebepleri, fiziki mekan, maddi imkan ve kültürel şartlarla ilgili olduğu kadar, orada yaşayanların dini ihtiyaçlarına cevap verip vermemesiyle de yakından ilgili olduğu görülmektedir (Kutlu, 2008: 28).

Eş’arî’nin yaşadığı dönem (260-324/874-936) Abbasi halifesi el-Mu’temî’ten başlayıp er-Radi’nin ilk yıllarını da kapsayan ve toplam altı halife dönemini içeren bir süreyi kapsamaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki, Eş’arî’nin hayatının tamamı Abbasilerin ikinci döneminde geçmiştir. Bu nedenle dönemin sosyo-politik ve kültürel yapısı Eş’arî’nin hem hayatının doğru anlaşılmasında hem de fikirlerinin oluşması açısından önem arz etmektedir. Tarihçiler meydana gelen olaylardan hareketle Abbasiler devrini iki farklı dönem olarak ele almaktadırlar. Birinci dönem, 132/750’den 232/847 tarihine kadar devam etmektedir. İkinci dönem ise, 232/847’den sonra başlayan ve Mütevekkil’in hilafetinden itibaren Abbasilerin 656/1258’de yıkılışına kadar devam eden süreci kapsamaktadır. Bu dönemde artık merkezi otorite ve onun temsilcisi durumunda olan Halife, gittikçe güç kaybetmekle birlikte imparatorluğunun, birçok köşesinde Abbasi hilafetinin şemsiyesi altında neredeyse bağımsız denilebilecek yeni bir takım devletler ve sülalelerin kurduğu hükümdarlıklar ortaya çıkmaya başlar. Ayrıca bu dönemde halifeler tamamen askeri gücün egemenliği altındadırlar. Bu nedenle Mütevekkil dönemi, Abbasi Devletinin, yıkılmasıyla neticelenen çözülme (zayıflama) sürecinin başlangıcı olarak görülür. Abbasilerin çözülme dönemi olan bu ikinci dönem de bazı halifelerin Abbasileri eski gücüne kavuşturma çabalarıyla nihai olmasa da kendi döneminde

kısmi başarı sağlamış olmaları bu ikinci dönemin genel niteliğini değiştirmemiştir (Keskin, 2005:30-31).

Daha önce de söylendiği üzere Eş'ari Basra ve Bağdat çevresinde yetişmiştir. Bu iki önemli merkez de Abbasi halifeliğinin (132-656/750-1258) siyasi hakimiyeti altında bulunmaktaydı. Basra hem Emeviler (40-132/660-750) hem de Abbasiler döneminde siyasi, ilmi ve fikri açıdan meşhur merkezlerden biri olmuştur. Basra'nın kültürel açıdan en parlak günleri Abbasiler döneminde olmuşsa da, Bağdat'ın kuruluşundan sonra Basra siyasi ve idari önemini kaybetmiş fakat ilmi faaliyet açısından önemli gelişmeler göstermiştir. Ancak Abbasi Devleti'nin merkezi otoritesinin zayıflaması ile birlikte başlayan kargaşa döneminin sonunda Basra ilmi ve kültürel açıdan hızlı bir düşüş yaşamış olmasına rağmen bu alandaki önemini sürdürmüştür. Eş'ari'den önce Hasan el-Basri (110/728) ve İbn Küllâb el-Basri (240/854) Basra'da yetişmişlerdir. Mutezile kelamcılarının ileri gelenlerinden Vasil b. Ata (131/749), Amr b. Ubeyd b. Bâb (144/761), el-Cahız (256/869) Ebû Ali el-Cübbâi (303/915) ve Ebû Hâşim'in (321/933) de burada yetiştikleri göz önünde bulundurulduğunda, İslam düşüncesi açısından bu merkezin ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır (Keskin, 2005: 35-36).

Bağdat ise, Abbasi halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından kurulmuş ve kendisi bu şehre "Medinetu's-Selâm" adını vermiştir. Bağdat şehri kısa zamanda gelişerek, hem ticaret, hem de dünya siyaseti bakımından zamanın önemli merkezi haline gelmiştir. Bağdat'ın nüfus yapısını farklı ırk, renk, din ve mezhep mensubu insanların oluşturmasıyla da milletler arası düzeyde bir kent olmuş ve kuruluşundan yıkılışına kadar Abbasi Devletinin hilâfet merkezi olarak kalmıştır. İlmî açıdan ise Bağdat büyük bir kültür, tercüme ve bilim merkezi olmuştur. İslam düşüncesindeki birçok ekol burada doğma ve gelişme fırsatı bulmuştur. Ayrıca "Beytü'l-Hikme" gibi önemli bir kurum da burada faaliyet göstermiştir. Özellikle Mansûr Camii büyük bir öğretim merkezi haline gelmiş ve bizzat Eş'ari Bağdat'a gelince dönemin en önemli Şafii alimi olan Mervezî'nin bu camideki ders halkasına katılmıştır. Böylece Bağdat İslam kültürünün yaratıcı devrini temsil eden en önemli merkez sayılır. Öte yandan birçok Mutezile kelamcılarının ileri gelenlerinden Bişr b. el-Mu'temir (210/825), el-Murdâr (226/840), Sümame b. el-Eğres (213/828), Ahmed b. Ebi Du'âd (240/854), Ebû Hüseyin el-Hayyat (290/902), Ebû'l-Kasım el-Belhi el-Ka'bi (319/931) gibilerinin de burada yetişmiş olmaları bize Bağdat'ın İslam düşüncesi açısından Basra'dan aşağı kalmadığını gösterir. İslam düşüncesi tarihinde önemli bir yere sahip olan ve bu alanda bir çok farklı düşünceyi besleyen Mutezile'nin Basra ve Bağdat ekolü olarak iki ekol şeklinde teşekkül etmiş olması bu iki merkezin bu alandaki önemini göstermesi açısından önemli bir durumdur. (Keskin, 2005:36-37).

Mütevekkil ve ondan sonraki dönemde daha önce de etkili olan Türklerden oluşan askeri unsurların hilafet üzerinde dolayısıyla Abbasilerin yukarıda bahsedilen ikinci dönemi üzerinde tamamen etkili ve nüfuzlu olmaya başladıkları görülür. Bu durum Büveyhilerin ortaya çıkıp etkili oldukları yaklaşık el-Muti" döneminin başı olan 334/946 ya kadar devam eder. Böylece Eş'ari'nin bütün ömrü, Türklerin etkili olduğu Abbasilerin bu ikinci döneminde ve Hilafetin başlıca kültür merkezleri olan Basra ve Bağdat'ta geçmiştir. Bu dönemde Mütevekkil'in başlattığı yeni devlet politikası hem Eş'ari'nin ortaya çıkmasına hem de fikirlerinin gelişip yayılmasına zemin hazırlamıştır. Büveyhilerin Hilafet üzerinde etkili olup Bağdat'a girmesi, Eş'ari ve onun görüşlerini popüler hale getirmiştir. Çünkü Büveyhilerin desteklediği şii ve Mutezili düşünceye karşı kullanılacak en iyi argüman Eş'ari ve onun fikirleri olmuştur. Bunu sadece Eş'ari taraftarları veya ona fikri yakınlık duyanlar değil hemen hemen Mutezili düşünce karşıtı olan her kesim özellikle Ehl-i Hadis kullanmaya başlamıştır. Muhtemelen bu durum Eş'ari'ye sempati sağlamakla kalmayıp onun fikirlerinin yayılmasına ve dolayısıyla Eş'ariliğin giderek kökleşmesine de yardımcı olmuştur. (Keskin, 2005: 37).

Eş'ari'nin Bağdat'ta yaşamış olması görüşlerinin günün siyaset anlayışına uygun olarak şekillenmesine yol açtığı gibi, aynı zamanda mezhebinin resmi görüş haline getirilerek yayılmasına neden olmuştur. Eş'arilik özellikle Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk devrinde açılan

medreselerde okutulmuş ve geniş bir coğrafi alanda yayılma imkanı bulmuştur (Sarıkaya, 2001: 78).

Me'mun 212/854 yılında kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini kabul ettiğini resmi olarak ilan etmiş, zamanın alimlerinden bu fikre karşı gelenlerden bazılarının kanlarının akıtılmasında herhangi bir sakınca görmemiştir. Daha sonra bütün Müslümanları bu fikri kabul etmeye zorlaması ve bu konuda bazı alimleri sorguya çekmesi, İslam tarihinde ilk olarak *mihne* adı verilen acı ve ıstırap dolu bir dönemin başlamasına sebep olmuştur. Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini kabul etmemesi nedeniyle işkenceye maruz kalmış, prangaya vurulmuştur. Bu durum Mütevekkil'in halife olmasıyla son bulmuştur. Mütevekkil mihne olayından sonra Mu'tezileye karşı hadisçileri desteklemiştir. Mu'tezile insan fiili ve adalet hakkındaki düşünceleri sonucu insan hüriyeti teorisini geliştirmiş, ancak bu anlayışın aksine bir uygulama gerçekleştirmiştir. Bu da teori ile pratiğin çelişmesine neden olmuştur. Bu dönemde meydana gelen hem sosyal ve siyasi gelişmeler hem de fikirlerindeki iç tutarsızlıklar nedeniyle Mu'tezilenin zayıflayıp çökmesiyle beraber Eş'arilik ortaya çıkma şansı bulmuştur (Aydın, 2012:43).

Mezheplerin meydana gelmesi toplumun sahip olduğu dini anlayış ve kültürdeki gelişmenin ve değişimin kaçınılmaz bir sonucudur. Bu gelişmede din ile kültürün birbirini karşılıklı etkilemesinin payı büyüktür. Bilindiği gibi bir din kültürle karşılaştığında onu değiştirdiği gibi kendisi de bu değişimden nasibini alır (Dawson, 2014: 13). Dinin genişleme adına denk gelen bölge kültürlerinin dini etkilemesi, din içinde çeşitli yorum farklılıklarının oluşmasına, bunun da mezhepler şeklinde sistematik ve organize kurumlar haline dönüşmesine neden olmaktadır. Buna karşılık din içinde mezheplerin oluşmasıyla ve bunların tarihi süreç içerisinde gelişimi ile kültür içerisinde değişmelerin ve dönüşmelerin meydana gelmesi şeklindeki tersine bir gelişme de kaçınılmazdır (Karadaş, 2015: 124-125).

İslam dünyasının merkezi sayılan Irak'ta ortaya çıkmış olan Eş'ari mezhebi zamanla Irak dışına taşmıştır. Özellikle Bağdat'ta Hanbelilerin gösterdiği tepkilerle karşılaşmış, bu arada Selçukluların ilk kuruluş döneminde Mu'tezile ile mücadele etmek zorunda kalmış ise de, mezhep bünyesinde yetişen güçlü alimler sayesinde bu sıkıntılar atlatılarak mezhebin yayılması sürdürülmüştür. Doğuşunu takiben hemen her asırda Hanefiler'in itikadı mezhebi olan Matüridiyye ile at başı giden bu mezhep, daha çok Malikilerin tamamı ve Şafiilerin büyük ekseriyeti tarafından kabul edilmiştir. Zamanımızda Ortadoğu'da, özellikle Irak, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika ve Orta Afrika'da belirgin bir Eş'ari hakimiyeti mevcuttur. Bu arada Arap dünyasında Matüridiliğin yeteri derecede tanınmamasından dolayı özellikle bütün Sünni Müslümanların Eş'ari olduğu şeklinde hatalı bir kanaat oluşmuştur (Bulut, 2016: 282).

Mezheplerle ortaya çıktıkları mekan veya coğrafya arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Bazı kültür ve yerleşim merkezleri belli görüş ve inanışların ortaya çıkmasında etkin rol oynamıştır. Doğduğu yerin tespit edilmesi ile mezhebin kültürel ve toplumsal arka planı hakkında daha sağlıklı bilgi edinilmiş olur. Örneğin Hariciliğin, Mu'tezile'nin ya da Mürcie'nin nerede ortaya çıktığını araştırmakla onları daha iyi tanımış oluruz. Çünkü coğrafi şartlar insanların dünya görüşlerini ve fikir yapılarını etkilediği gibi, eski inanç ve kültürler de aynı derecede görüş ve fikirlerin oluşumunda etkilidirler. Öte yandan bazı mezhepler ortaya çıktıkları bölgede değil de farklı coğrafyalarda yaygınlık kazanmış olabilir. İslam tarihinde bunun örnekleri bulunmaktadır. Bu durum, sosyal yapı ve kültürel durumla ilgili olduğu kadar orada yaşayanların dini ihtiyaçlarına cevap verip vermemesiyle de yakından alakalıdır. Mürcie mezhebinin mevali arasında taraftar bulması ve özellikle Maveraünnehir bölgesinde yaygınlık kazanması gibi hususlar alanın araştırmacılarının dikkate alması gereken hususlardandır (Bulut 27-28). Bu açıdan değerlendirildiğinde, Eşariliğin ortaya çıktığı coğrafya araştırılırken siyasi, sosyal ve örfi açılardan ele alınması gibi bölgede egemen olan dini yapılardaki kırılmalar ve sentezlerin olduğu yeni formların da üzerinde fikir yürütülmesi gerektiği anlaşılmaktadır (Teber, 2017: 251).

Bir dini grup olan mezheplerin "fikir-hadise irtibatı" prensibi çerçevesinde ele alınması zorunluluğu ortadadır. Bundan maksat, bir fikrin veya inancın varlığı ile sosyal, siyasi, ekonomik ve dini hadiselerde bu fikrin tezahürlerinin "zaman-mekan bağlamı" göz önünde bulundurularak tespit edilmesidir. Bir mezhebin tarih sahnesine çıkmasında etkili olarak gösterilen hadiselerle o mezhebi diğer mezheplerden farklı kılan ilk fikirleri ve onun etkilerini araştırarak bu ikisi arasında bir ilişkinin var olup olmadığını ya da fikrin o hadisenin sebebi olup olmadığını ortaya koymak gerekir. Bu, fikirden-hadiseye veya hadiseden fikre işleyen iki yönlü bir yaklaşımı ihtiva etmektedir. Bir mezhep araştırmacısı, araştırdığı mezheple ilgili fikirleri, olayları ve davranışları ortaya koyarken fikir ve hadise irtibatını kurmaya ve bu ilişkileri zaman ve mekan bağlamının da katarak derinlemesine analiz etmeye dikkat etmelidir. Bu yöntem başarıyla uygulandığı takdirde mezheplerin ideolojik tarih kurgularının çözülmesi mümkün olabilecektir (Bulut, 34).

Asırlarca İslam Devletine başkentlik yapan, birçok ilim ve kültürün kaynaştığı ve tartışıldığı Bağdat gibi meşhur bir şehirde gelişmenin etkisi ile Eş'arîlik, İslam dünyasında hızlı bir şöhrete kavuşmuş, önce Irak ve Suriye'deki Müslümanlar arasında yayılmıştır. Özellikle Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün inşa ettiği medreselerde Gazzâlî gibi meşhur âlimlerin müderris olarak görevlendirilmesinden sonra, Eş'arîlik kurumsallaşmış, Mısır başta olmak üzere bazı Afrika ülkelerinde yayılma imkanı bulmuştur (Gümüsoğlu, 2009:162).

SONUÇ

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, doğup büyüdüğü hadis taraftarlarının en güçlü olduğu Basra ve Bağdat gibi ilim çevrelerinin tesiri ile Mu'tezile'nin aşırı akılcılığına karşı çıkmıştır. Eş'arî'den günümüze ulaşan eserler, kelâm kültürü ve aklî istidlal metodlarının kullanılması ile terminolojisi bakımından çağdaşı Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin eserlerine nisbetle zayıf olduğu bilinmektedir.

Ehl-i sünnet teolojisinin iki temel teorisyeninden biri olan İmam Eş'arî, itikadî konularda naslara sınımsız bağlanmayı zorunlu ve yeterli gören Hanbelilerin etkin olduğu ve selefi âlimlerin çoğunluğu oluşturduğu bir ortamda görüşlerini yaymıştır.

Eş'ariye ekolü imam Eş'arî'den sonra gelen Eş'arî alimler sayesinde nakille aklı uzlaştırmak suretiyle akıl-nakil tartışmaları arasında mutedil bir çizgide yer almasına imkan vermişse de Eş'ariye itikadî bir mezhep formu kazandığı ilk dönemlerde ekolün taraftarları aklın kullanılmasından imtina ederek nakle zahiri olarak sarılmışlardır. Bu durumun ortaya çıkmasında ekolün itikadî görüşleri kadar bu görüşlerin muhataplarının sosyal, siyasi ve kültürel durumlarının da son derece etkili olduğu bilimsel bir gerçektir. Mâveraünnehir bölgesinde İmam Maturidî'nin görüşlerinin yayılmasında o bölge insanının sosyal yaşamı nasıl etkili ise İmam Eş'arî'nin yaşadığı bölgenin de Eş'ariye ile uzlaşması toplumun sosyo-kültürel yapısı ile doğrudan ilişkilidir.

Eş'ariye'nin kısa zamanda geniş bir yelpazeye yayılıp Ehl-i sünnet'in en büyük kolu haline gelişinde müntesiplerinin yaşadıkları coğrafya ve dini anlama kapasitelerini de etkileyen yaşanan ortamın sosyo-kültürel seviyesi de dikkate alınmalıdır. İmam Eş'arî, naklin akla ve istidlale tercih edildiği bir ortamda nakille birlikte aklın verilerine de başvurması, mutedil düşüncenin ve mensuplarının tasavvufa olumlu bakmasının önemli rol oynadığı kabul edilir.

Tarihi süreç içinde ortaya çıkan itikadî ve siyasi gruplaşma hareketlerinin doğuşunu hazırlayan sosyo-politik, kültürel, ekonomik, dini ve tarihi sebeplerin bir bütünlük içinde ele alınıp incelenmesi bir zorunluluk arz etmektedir. Çünkü gruplaşma hareketleri bir sebebe binaen ortaya çıkmakta ve mutlaka bir ihtiyaca cevap vermektedir. Bu açıdan, ortaya çıkan gruplaşma faaliyetlerinin anlaşılabilmesi, bunların ortaya çıkmasına sebep olan faktörlerin ortaya konmasıyla mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akyüz, N., Anabaşlıklarıyla Din Sosyolojisi, Etd. N. Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Aydın, Hüseyin, (2012), Ebul'-Hasen El-Eşari'de Nazar ve İstidlal, Ankara: Fecr Yayınları.
- Bulut, H. İbrahim, (2016), İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Dawson, Christopher, (2014), "Kültür ve Din İlişkisi", Çev. M. Ali Kirman, Kültür ve Din, Der. M. Ali Kirman-Abdullah Özbolat, Adana: Karahan Kitabevi.
- Ebu Zehra, Muhammed 81993), İslamda İtikadi-Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, Çev. Sıbğatullah Kaya, İstanbul: Şura yayınları.
- Fığlalı, E. Ruhi, (1996), Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Gümüšoğlu, Hasan, (2009), Temel İnanç Sistemleri İslam Mezhepleri Tarihi, İstanbul: Kayihan Yayınları.
- Günay, Ünver. (1998), Din Sosyolojisi, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hizmetli, Sabri, "İtikadi İslam Mezheplerinin Doğuşuna İçtimai Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme", AÜİFD, C. XXVI, ss. 653-680.
- Kalaycı, M. (2013), Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik ilişkisi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Karadaş, Çağfer, (2015), "Sünni Mezhepler Arası Zihniyet Farklılıkları ve Çatışmalar", Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme Mezhepler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler, Etd. Hayati Hökelelki-Vecdi Bilgin, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Keskin, Mehmet, (2005), Eş'ariliğin Teşekkül Süreci "el-Eş'ari Dönemi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Kurt, A., (2012), Din Sosyolojisi, Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Kutlu, Sönmez, (2008), Mezhepler Tarihine Giriş, İstanbul: Dem Yayınları.
- Onat H., (2001), *Türkiye'de Din Anlayışında Degisim Süreci*, Ankara: Ankara okulu yayınları.
- Sarıkaya, M. Saffet, (2001), İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler, Isparta.
- Taşpınar, Halil, (2006), "Maturidiyye ile Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. X/1, ss. 213-250.
- Teber, Ömer, (2017), İslam'ın Bir Din olarak Yayılmasında Maturidi'den Hoca Ahmet Yesevi'ye: Vasat Bir Ümmet Projesi, IV. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu Hanefilik-Maturidilik, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları.
- Wilson, Bryan, (2004), *Dini Mezhepler Sosyolojik Bir Araştırma*, Çev. A. İhsan Yitik- A. Bülent Ünal, İstanbul: İz Yayıncılık.

DÖRDÜNCÜ OTURUM

(5 Mayıs 2018 Cuma)

EŞ'ARÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Bir Ahlâk Sorunu Olarak Nedensellik-Özgürlük İlişkisi

Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ

Hanefî Literatürde Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî Eleştirisi

Dr. Öğr. Ü. Rıza KORKMAZGÖZ

Eş'ari Kelamında Tarih Görüşü

Dr. Öğr. Ü. Ümit TORU

Ashâbü'l-Hadîs Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî Ve Eş'arîlik Algısı

BİR AHLÂK SORUNU OLARAK NEDENSELLİK-ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ-Eşarî

Kelâmında Atom, Kesb ve Sürekli Yaratma Kavramları Üzerine-

*Prof. Dr. Mehmet EVKURAN**

ÖZET

İslam kelâmının en temel tartışma konularından biri, insan fiillerinin ortaya çıkması problemi oluşturmaktadır. Allah'ın iradesi ile insanın iradesi arasındaki ilişki ya da fark, insanın iradesinin eylemlerinin üzerindeki etkisi, kötülüğün ortaya çıkma süreci, dinî sorumluluk yüklemesi (teklîf/mükellefiyet) konuları kelâm ekolleri arasında ciddi tartışmalara ve suçlamalara yol açmıştır.

İnsanın irade ve eylem özgürlüğünü temel alan ve eylemlerinde tek fâil/özne olarak gören Mutezile kelâmcıları, insanın mükellef oluşu düşüncesini, Allah'ın adil oluşuna dayandırmışlardır. Mutezile'den ayrılarak ayrı bir sistem kurmaya çalışan Eşarî ise insan fiillerinin, diğer arazlar gibi Allah tarafından anlık ve sürekli yaratıldığı teorisini ortaya atmıştır. Ona göre, insan iradesinin fiil üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır. Zira anlık yaratılan bir araz olan iradenin diğer bir araz olan fiil üzerinde bir etkide bulunması mümkün değildir. Görüldüğü gibi Eşarî'nin eylem teorisi (kesb), onun alem tasavvurunun bir sonucudur. İnsan özgürlüğü ve iradesi ile sorumluluğu arasındaki ilişki konusundaki görüşleri açısından Kelâm ekolleri kategorize edilirken, Eşarîlik 'cebr-i mutavassıta' olarak tanımlanmaktadır. Öyle ki, Eşarî'nin kesb görüşü, adeta bir cebr teorisi olarak değerlendirilmektedir.

İrade, kudret ve fiil arasındaki ilişkilerin (daha doğrusu ilişkisizlik ve ilintisizliğin), sürekli yaratma ve nedenselliğin reddedilmesi üzerinden ele alındığı Eşarî kelâmı açısından düşünüldüğünde nedensellik, varlık sorunu olduğu kadar bir ahlâk sorunu olarak öne çıkmaktadır. Çünkü eylemin ortaya çıkmasında insan iradesinin bir rolü yoksa (irade-kudret fiilin nedeni değilse) özgürlük-sorumluluk ve ödül-ceza ilişkisi anlamını kaybetmektedir.

Bu çalışmada, İmâm Eşarî'nin görüşleri bağlamında kesb teorisi ile illiyet/nedensellik tartışmaları ele alınacak, Eşarî sistem içinde insan özgürlüğüne dair yaklaşımlar incelenecektir. Ayrıca Allah-insan-alem ilişkilerine dair anlayışların, sosyal ve düşünsel hayata yansımaları tartışılacaktır.

Anahtar kavramlar: Eşarî, insan özgürlüğü, kesb, atom teorisi, nedensellik.

CAUSALITY-FREEDOM RELATIONSHIP AS AN ETHIC PROBLEM

-On The Concepts of Atom, Kasb and Continuous Creation in the Asharite Theology-

ABSTRACT

One of the most fundamental controversial issues of Islamic kalam is the problem of the emergence of human actions. The relationship or difference between the will of God and the will of man, the effects of man's actions on his actions, the process of emergence of evil, human's religious responsibility has led to serious debate and accusations among Muslim sects. According to the Mutazila theologians, man have freedom of will and action, and he is the only actor in their actions. They are based the idea of human responsibility on the justice of God. On the other hand, Eşarî has put forward the theory that human actions are created instantaneously and constantly by God like other (a'râz) attributes. According to him, human will has no influence on the act. Because the will is an attribute that is created instantaneously and it is not possible to be influential on the act which is another attribute. As it seen, Asharite's theory of action (kesb) is a result of his imagination of the cosmos. So when Kalam schools are

* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

categorized, Asharite is defined as 'al-jabriyyah al-motawassıtah' (moderate fatalist). Indeed, the kasb theory of Asharite resembles a fate (cebr) theory.

In Asharite system, the relations between will, power and verb (or rather, irrelevance and unconsciousness) are treated through the continuous creation and rejection of causality. In this sense, causality is as much a matter of morality as it is the problem of being. For if the human will does not play a role in the emergence of action (if will and power are not cause of the act), freedom-responsibility and reward-punishment relation loses their meaning.

In this study, Asharite's kasb theory and causality debates are discussed. In addition, the reflections of the understanding of the relationships between God, World and human to the social and intellectual life will be discussed.

Keywords: Ashari, human freedom, kasb, atom theory, causality.

İslam Düşüncesinde ve Nedensellik

Nedensellik düşünce tarihi boyunca ister felsefe ister teoloji alanında olsun bir doğa felsefesi konusu olarak ele alınmıştır. Filozoflar “işini sağlam yapan Tanrı” imajından yola çıkarak evrenin yapısı ve işleyişini açıklamak amacıyla nedensellik kavramına özel önem atfetmişlerdir. Teoloji/ilahiyat alanında ise Tanrı'nın varlık üzerindeki mutlak egemenliğini ve evrenin Tanrı'ya olan anlık ihtiyacını açıklamak amacıyla nedensellik düşüncesine kuşkuyla bakmışlardır. Onlar açısından determinizm, kendi kendine devinim ve zorunluluk gibi kavramları içeren nedensellik düşüncesi, adetâ Tanrı karşısında bir bağımsızlık, özerklik ve istiğnâ durumunu ifade ediyordu. Ayrıca Tanrı'yı bir şeye icbâr etmek, O'nu bazı zorunluluklar altına almak, Tanrısal yücelik tasavvurlarına uygun düşmemekteydi.

İnsan felsefesi sorunu olan ahlâk ile bir doğa felsefesi sorunu olan nedensellik hangi bakımlardan ilişkilendirilebilir? İslam kelamı açısından bakıldığında nedensellik tartışmaları, doğa felsefesi ile ilgili felsefi ontolojik bir problem olmaktan çıkarak insanın yetkinliğiyle ilgili bir soruşturmaya dönüşmektedir. Ontolojiden epistemolojiye ve buradan da etiğe doğru uzanan bir mantıksal zincir oluşmaktadır. Eğer evrende nedensellik yoksa varlık, aklın ve düşünmenin konusu olmaktan çıkmaktadır. Zira insanın akıyla kavrayabileceği, yasalarını keşfedebileceği bir düzen bulunmadığını öne süren anlayışlar insanın önünde fazla bir seçenek bırakmamaktadır. Diğer yandan Tanrı'nın sürekli yaratması, anlık iradesiyle evreni ve olayları yönetmesi üzerine kurulu bir evren anlayışı bizi düzen fikrinden köklü biçimde uzaklaştırmaktadır.

Evrendeki varlıkların sabit birer tabiata sahip olduğu ve bunlar arasında anlaşılabilir sürekli bir ilişkinin bulunduğu düşüncesinin reddi, insanda buna ilişkin bir yetiyi aramayı daha baştan anlamsız kılmaktadır. Bu yaklaşım sadece ilmin ve felsefenin değil ahlâkın temelini de yok etmektedir. İnsan eylemlerinin ortaya çıkışı bir nedenden yoksun ise ve insan kendi eylemi üzerinde bir etkiye sahip değilse, ahlakî özgürlükten uzak bir sorumluluk düşüncesi ortaya çıkacaktır. Bu durumda insanların hangi nedenden dolayı ödüllendirildiği ya da cezalandırıldığı kelamî ve ahlakî bir kriz olarak belirecektir. Daha büyük ve geniş bir kozmolojik açıdan bakıldığında dünya ile ahiret arasında kurulan ilişkinin neliği de çok temel bir konu olarak ortaya çıkmaktadır. Bazı dinlerde özellikle de ruhbancılık içerenlerinde dünya ile ahiret arasında ters orantı ve karşıtlık ilişkisi kurulmaktadır. Adeta dünya hayatı simetrik biçimde ahiretin karşısında konumlanmakta, dünya kötülük ve günah yuvası olarak gösterilmektedir. İslam geleneğinde bu tarz savrulmalara oldukça marjinal gruplarda rastlanmaktadır. Genelde dünyayı aşağılayan bir dil Müslümanlar arasında geçerlik kazanmamıştır. Bunun yerine daha derinden teolojik bir problem yaşandığı da söylenebilir. O da insan eylemlerinin yaratılması ile ilgili cebrî söylemin genel etkisidir. Cebr, Allah'ı yüceltme adına insandaki kudret ve iradeyi inkâr eden bir okuma biçimidir. İrade, kudret ve eylem arasındaki nedenselliği ya da etkileşimi reddeden bu bakış açısı kötülük sorununa yol açmasının yanında dünya-ahiret arasındaki nedensellik ilişkisinin de kaybedilmesine yol açmaktadır. Ayrıca aktüel olay ve olgular arasında

anlaşılması mümkün bir ilişkinin bulunmadığını ortaya koymasından da dünyaya karşı bir yabancılaşmayı da getirmektedir.

Tabiat Tasarımı ve Nedensellik

Felsefe tarihinde sebeplilik, illiyet, nedensellik ve kozalite vb. gibi kavramlarla tanımlanan bu konu, varlıkbilim (ontoloji) ve doğa felsefesini ilgilendiren ortak bir bağlamda ele alınmıştır. Düşünce tarihinin ilk dönemlerinden bu yana düşünürler, evrendeki hareket ve dinginliği (sukûn) ve doğadaki oluş ve bozuluşu açıklamaya çalıştılar. Hareket-sükûn ya da oluş-bozuluş olarak algılanan şeyler, varlıkların özünde yer alan eğilimlerden mi kaynaklanmaktadır? Varlıkların bir tabiatı var mıdır? Belirli niteliklere sahip varlıklar diğerleri üzerinde daima belirli etkiler mi yapar? Her şey neden-sonuç yasasına göre açıklanabilir mi? Bu ve benzeri sorular bağlamında gelişen nedensellik kuramı varlıktaki dışsal yapılanmayı ve değişimi açıklamak üzere kurgulanmıştır. Felsefedeki doğa felsefesi alanı büyük oranda bu konuya ayrılmıştır.

İslâm felsefesinde *illiyet* olarak bilinen konunun ana kavramları illet ve *ma'lûl*'dür. İlliyet kavramı, sebep-sonuç ilişkisini anlatır. *İllet* sebep ve etkene; *ma'lûl* ise sebebin yol açtığı sonuca, sebepten etkilenen şeye denilmiştir.¹ Bu, hem felsefî ve kuramsal alandaki ilişki hem de doğadaki nesnelere arasındaki somut ve sürekli ilişkiyi ifade etmek üzere kullanılmıştır. İslâm filozofları illet ile malûl arasındaki ilişkiyi, metafizik tartışmanın temel problemleri arasında saymışlardır. İbni Rüşd'e göre, nesnelere ilk illete ve *el-mebdeu'l-evvel*'e kadar geri götürmek ve bir kökene bağlamak metafizik bir çalışmadır. Bu bağlamda Metafizik'in konusu; illet, malûl ve bunların ortasındaki nesnelere (*evsât*) arasındaki ilişkilerdir. Bunlar varlık ve hareket bakımlarından incelenirler.² Varlığın ilk sebep ve ilke olan (müsebbibu'l-esbâb) Allah'a nispetle incelenmesi, varlıkların birbirlerine nasıl etki ettiklerini ve ilk nedene kadar illiyet zincirinin nasıl kurulduğunu göstermek, illiyet nazariyesinin varlıkbilimsel yönünü oluşturmaktadır.³ İbni Sinâ, Metafizik'i (ilâhiyyât), nesnelere ilk sebeplerini, sebeplerin sebeplerini (*müsebbibu'l-esbâb*) inceleyen ilim olarak tanımlanmıştır.⁴

İlliyet kavramı, evrenin dış yapısında ve varlıkların iç dünyalarında yasa ve düzen bulunduğu düşüncesine atıfta bulunur. İslam düşünce geleneğinde ve Yunan felsefesinde nedensellik kavramının ortak bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. Evrendeki her şeyin bir nedeni vardır ve aynı nedenler aynı şartlar altında daima aynı sonuçları verirler. Her *ma'lûl* (illetli, sonuç ya da olay) bir *illete* (sebepten, etki) dayanır. Bir illet hep aynı malûlü meydana getirir.⁵

İslam felsefesi ve Kelâm'da *illiyet*, nesnelere arasında bulunan ve aynı sebeplerin aynı sonuçları zorunlu olarak doğurduğu bir prensip anlamında kullanılmıştır. İbni Rüşd kavramları açıkladığı *Metafizik* adlı eserinde, *ıztırâr* kelimesini bu anlamda kullanmıştır. Ona göre *ıztırâr*, "bir nesnenin, ancak kendisiyle var olabileceği şeyle arasındaki ilişki" olarak tanımlar. Nesnelere var olmak için ihtiyaç duydukları diğer maddî varlıklarla olan ilişkilerini anlatan *ıztırâr* kavramı, illiyeti beraberinde getirmektedir. *ıztırâr* kavramını zorunluluk olarak temellendiren filozoflara göre "kanı olan her canlı, nefes almak zorundadır" sözü buna örnektir.⁶

Filozoflar, evrende nedensellik ilişkisi bulunduğunu ve her varlığın sahip olduğu özsel nitelikler nedeniyle başka varlıklardan etkilendiklerini ya da etkilediklerini, belirli nedenlerin

¹ Sebep ve illet kavramları Müslüman düşünürler tarafından eş anlamlı kavramlar olarak kullanılmışlardır. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 27

² İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 103.

³ Bkz. İbn Rüşd, *age*, s. 4

⁴ İbn Sinâ, *eş-Şifâ fi'l-İlâhiyyât*, s. 2.

⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, "İlliyet", *DİA*, XXII, s. 121. Meydan Larousse, "Nedensellik", XVI, s. 8578.

⁶ İbn Rüşd, *Telhîs mâ ba'de't-Tabîa*, s. 29.

belirli sonuçlar doğurduğunu, bu ilişkinin de zorunlu olduğunu düşünmüşlerdir. Bu açıdan bakıldığında nedensellik olarak algıladığımız durumlar, tabiatlar arası ilişkilerin bir sonucudur. Ya da nesnelere niteliklerin karşılaşmasıyla ortaya çıkan sonuçlardır. Örneğin yakma niteliğine sahip olan ateş ile yanma niteliğine sahip olan odunun bir araya gelmesi sonucu yanma olayı meydana gelmektedir.

İlliyet/nedensellik hakkında dinî ve teolojik yorumlar da yapılmıştır. İlahiyatçılar ve bazı filozoflar evrende, Tanrı tarafından konulan bir nedensellik düzeni bulunduğuna inanmışlardır. Ancak bu nedensellik, maddî ve ontolojik açıdan zorunlu olmaktan çok, Tanrı'nın kudretine ve iradesine bağlı olarak çalışmaktadır ve ontolojik statüsü açısından tıpkı alemin kendisi gibi *mümkündür*.

Nedensellik tartışmalarında öne çıkan kavramlardan biri determinizmdir. Olayların nedenleri, ilişkili diğer varlıkların yer aldığı fizik dünyadadır. Determinizmin katı ya da esnek oluşu, nedenselliğin nasıl işletildiğine bağlıdır. Katı bir nedensellik düşüncesi, mekanik bir dünya görüşüne yol açmaktadır. Kurallarını, işleyişini, tasarımını tümüyle nesnelere arasındaki maddî nedensellik ilişkisinden alan bir evren algısı, aşkın bir referansa ihtiyaç bırakmamakta ve mekanizme götürmektedir. Bu anlamda materyalist düşüncenin temelleri ilkçağ Yunan filozoflarından Demokritos'un atomculuğuna dayandırılmaktadır. Materyalist düşüncelere sahip Demokritos'un atomculuğu mekanizmi ve maddeci bir evren anlayışını öngörmekteydi.⁷ Materyalizme göre evrenin maddenin ötesinde yer alan metafizik bir arka planı bulunmamaktadır. Evrenin metafizik bir amacı da bulunmamaktadır. Varlıklar hayatta kalmaya, çoğalmaya ve gelişmeye çalışırlar. Bu arada kendileri arasında mücadele ederler. Doğadaki hayatın anlamı bu maddî amaçlarla ilgilidir.

Buna karşılık materyalist düşüncelere olduğu gibi gayeci evren tasavvurlarına da ilkçağda rastlanmaktadır. Örneğin idealizmin babası sayılan Platon'un temel düşüncesi amaçlı bir evren ve varlık anlayışıdır. Doğadaki düzeni iyi ideasını ve idealar dünyasını temel alarak açıklayan Platoncu felsefe açısından her varlığın bir doğası ve gördüğü bir işlevi vardır. Platon'un erdem anlayışı bu amaçlılık ilkesinden çıkar. Ona göre erdem, akıl sahibi bir varlığın ya da organizmanın üzerine düşen görevi bilmesi ve onu yerine getirmesiyle mümkündür.⁸

İlkçağ filozofları arasında yürütülen önemli felsefî tartışmalardan biri, *gayecilik* ve *mekanizm* düşünceleri arasında geçmekteydi. Yaşadığımız ve gözlemlediğimiz âlemdeki olaylar bir gayeye yönelik olarak mı gerçekleşmektedir? Yoksa olgu ve olaylar bir amaçtan yoksun biçimde tesadüfen birbirini izleyen ve mekanik olarak çalışan olaylara mı bağlıdır? Soruya olumlu cevap *gayecilik*⁹ (*finalisme*), olumsuz cevap da *mekanizm*¹⁰ (*mécanisme*) akımını oluşturdu. Gayeciler, doğayı anlamlı ve organik bir bütün gibi görürlerken mekanik evren görüşünü savunanlar ise bunu kabul etmezler. İşte Grek materyalistleri atomculuk kuramına burada başvurdular. Sonsuz sayıda küçük maddî unsurlar olan atomların birbirlerini iterek ya da çekerek meydana getirdikleri cisimler, durumlar ve olaylar zincirleme bir sebep-sonuç etkisi yaparak evrendeki maddî hareketi, hareket de oluş ve bozuluş çevrimini ortaya çıkarıyordu.¹¹

Evrenin madde-ötesi aşkın bir anlamdan ve amaçtan yoksun olduğunu savunan mekanik dünya görüşünün varacağı nokta, sonuçta kaçınılmaz olarak materyalizm olacaktır. Nedenselliği kabul eden filozoflar Ortaçağ skolastik anlayışının ortaya koyduğu Tanrı'ya doğrudan bağlı ve bağımlı evren tasarımına karşı, daha mesafeli/gevşek bir yaklaşımla görece

⁷ Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, ss. 76-78.

⁸ Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 152.

⁹ Ülken, H. Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 102. Gayecilik (Erekçilik), her şeyin bir erkle belirlendiğini, bir ereğe yöneldiğini, her olayın da bir ereklilik yasasına göre olup bittiğini kabul eden görüş. Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 71.

¹⁰ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 128.

¹¹ Ülken, *age*, s. 102.

özerk bir evren tasarımı geliştirmek istemişlerdi. Bu süreçte yapılan ilk tartışmalar Tanrı'nın evren ile olan ilişkisinin *nasıllığı* sorunu oluşturmaktaydı.¹²

Tanrı evren ilişkisinde Tanrı'nın kesintisiz biçimde müdahalede bulunduğunu, her bir yaratma ve yönetme eylemi içinde bulunduğunu ve bu suretle evrenle ilişkisinin hiç kopmadığını savunan klasik teist görüş vardır. Bu görüşün zihinsel arka planı incelendiğinde, her an Tanrı'ya fiilen muhtaç bir evren tasarımı peşinde olduğu, varlıklara atfedilene en küçük bir özerkliğin bile evrende Tanrı'ya eş başka güçleri kabul etmeye sonucuna götüreceği düşüncesinden kaçınmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu nedenle evrende Tanrı'dan başka fâil, etken vs. güç kabul etmemişlerdir.

Diğer bir görüş ise deizmin savunduğu pasif Tanrı görüşüdür. Bu modelde Tanrı'ya sadece evrenin ortaya çıkması anında ihtiyaç duyulur. Evren, oluştuktan sonra kendi yasaları ve işleyişi ile varlığını devam ettirir. Tanrı'nın müdahale etmesine gerek yoktur. Zira varlık mükemmel şekilde işlemektedir.

Bu ikisi arasında ise Tanrı evren ilişkisini daha ılımlı bir formülle ifade eden teolojik yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Buna göre Tanrı evreni yaratmış, varlıklara niteliklerini vermiştir. Evrenin yasaları Tanrı tarafından belirlenmiştir. Tanrı isterse bu yasaları değiştirebilir. Ancak O, adil ve hikmet sahibi olduğu için aleme zorunlu olmadıkça müdahale etmemektedir. Alemin işleyişi Tanrı'nın gözetiminde ancak özerktir. Bu özerkliğin ilahî hikmet, adalet ve inâyetin bir gereği olduğu tasavvur edilmiştir. Aksi halde sürekli yaratma ile cebr düşüncesini birbirinden ayırmak ve özellikle de insan özgürlüğünü temellendirmek mümkün olmayacaktır. İslam düşünce geleneğinde bu her üç görüşün de savunulduğunu görmekteyiz.

Eşarî Kelamı ve Nedensellik

Eşarî kelam sistemi, katı biçimde Allah'ın mutlaklığı ve kesintisiz egemenliği düşüncesine dayanmaktadır. Cevher-araz kavramlarının Eşarîler tarafından neredeyse müsellem bir kazıyye gibi kabul edilmesinin ardında yatan fikir, Tanrı'yı sınırlandıran ya da kayıt altına alan felsefî deizme karşı koyma eğilimidir.

Eşarîler, Allah'ın mutlaklığı karşısına varlığın sınırlı, bağımlı, mümkün ve geçici olduğu düşüncesini yerleştirmişlerdir. Varlığın imkânını, nesnelere arasındaki ilişki ve işleyişleri, her an yok olan arazlar olarak görmüşlerdir.¹³ Bu yaklaşım, evrende var olduğu iddia edilen rasyonalitenin reddedilmesine yol açmıştır.

Acaba evrende, rasyonel bir öz ve varlıkların tabiatlarından kaynaklanan ilişkileri ve bunların sürekliliğini kabul etmek, Allah'ın yetkinliği, iradesini ve kudretini sınırlandırır mı? Bir kelam sisteminin bu soruya verdiği cevap, Allah ile alem arasında nasıl bir ilişki tasavvur ettiğine bağlıdır. Tanrı tasavvurunu alemi hiçleştirircesine baskın biçimde belirleyen felsefî ve kelimî anlayışlar, aleme ve insana en küçük bir özerklik bile tanımaktan çekinmişlerdir. Buna karşılık alem ve insanı, Tanrı'nın bir eseri, hikmetinin, kudretinin ve iradesinin bir açılımı olarak değerlendiren ve Tanrı-evren karşıtlığı paradigmasına düşmeyen anlayışlar ise, evrende ve insanda Tanrı'nın iradesine bağlı bir özerklik düşüncesine açık olmuşlardır. Böyle bir yaklaşım sergilerken de Tanrı'yı sınırlandırmak bir kenara O'nun yüceliğini kanıtladıklarının düşünmüşlerdir.

Eş'arî kelâmında ise Allah-âlem ilişkisi adeta bir ontolojik karşıtlık ilkesi üzerine kurulmuş görünmektedir. Bu anlayış atom/cevher anlayışında da kendini göstermektedir. Bir tarafta sonsuz güç, kudret ve irâde sahibi olan Tanrı, diğer tarafta ise sınırlı, sonlu/mahdût, yaratılmış/mahlûk bir evren düşüncesi, Eş'arî kelâmının karakteristiğini oluşturmuştur.¹⁴ Kendi

¹² Önder, Tuncay, *Ekoloji, Toplum ve Siyaset*, s. 20.

¹³ Ülken, H. Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 97.

¹⁴ Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu-Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım-*, Ankara 1998.

yaratdığı ve O'nun mülkü olan alemde Allah'ın iradesinden, ilminden ve kudretinden uzak bir şeylerin meydana gelmesi düşüncesi, Eş'arilere Tanrı'yı kendi mülkünde aciz göstermek gibi görünmüştür. Dikkatle incelendiğinde Eşârî kelam sisteminde neredeyse tüm kelimâ konu ve problemlere Tanrı-insan karşıtlığı ve gerilimi üzerinden bakılmıştır. O nedenle varılan sonuçlar, dinden çok felsefenin ihtiyaçlarını karşılar nitelikte olmuştur. Ayrıca aşırı Tanrımerkezcilik yaklaşımından dolayı insanın özgürlüğü de görünmez olmuştur.

Tanrı'yı yarattığı ve belirli bir özerklik verdiği evrenle karşı karşıya getirmek hatalı bir metafizik kurgudur ve bunun sonucu önceden bellidir. Tehlikeli düaliteler ile varlık, değer, insan, özgürlük, irade vs. mücadelesi verme eğilimdeki Batı felsefi düşünce geleneğinde görülen bu güçlü eğilimin, çözüm olarak yeni fizik ve metafizik çatışmalar üretmiştir. Bu düşüncenin İslam dünyası üzerindeki etkisi dikkatle incelenmelidir. Temelde felsefi bir düşünüş sayılması gereken Eşârî sistemin temelinde yatan yaklaşım '*bir nevi irade felsefesi (volontarisme)*' olarak tanımlanmıştır.¹⁵

Eş'arî kelâm sisteminde anahtar kavramlar; ilahî ilim, ilâhî irâde ve ilâhî hikmettir. Ayrıca sık sık alemin Allah'ın mülkü olduğu ve O'nun mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği tekrar edilmektedir. Dolayısıyla Allah-alem ilişkisinin Eş'arî kelamında kudret ve irade üzerinden okunduğunu ve ilahî mülk/krallık tasavvurunun egemen olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Adı konulmamış bir 'Tanrı krallığı' tasavvurunun varlıkla ve bilgiyle ilgili her sorunu çözen bir anahtar olarak kullanılmaya çalışıldığı bu kelam anlayışında, eşyada belirli oranda bile özerklik ve nedensellik bulunduğu düşüncesi kabul edilmemektedir. Eşârî kelâmı bunu, Allah'ın her an varlıkla ilişki içinde bulunduğu fikrini dinî alana taşıyarak yapmaktadır. Allah'ın yaratması ve yönetmesi birebir, kapsamlı, anlık ve kesintisiz bir ilişkidir. Yüce Allah gücünü ve iradesini sadece ilk yaratmada ve düzenlemede göstermekle kalmadığını, aksine her an varlık üzerinde doğrudan etkili ve etkin olduğunu savundular.¹⁶

Kısacası teistik modellerde görülen genel yaklaşıma uygun olarak Eş'arilik'te Allah'ın kudret ve iradesi yalnızca yaratmaya inhisar etmez. Eşya üzerinde Allah'ın yaratma ve yönetme ilişkisi her an yürürlüktedir. Bu yaklaşım açısından nedensellik ilkesi, felsefi olarak anlamsız, teolojik açıdan da Tanrı'nın yetkilerini ve kudretini sınırlandırdığı için gayr-ı meşrû görülür.¹⁷

Nedensellik düşüncesinin İslam geleneğinde savunucuları bulunmaktadır. Nedenselliği kabul eden filozof ve kelimâcılar, bunu savunurken Tanrı ile alem arasındaki ilişkiyi minimize etmek ya da Tanrı'yı mülkünde aciz göstermek gibi bir düşüncüyü akıllarından bile geçirmedi. Aksine bu prensibi Tanrı'nın eserini açıklamak ve O'nu yüceltmek amacıyla ele aldılar. Dolayısıyla nedenselliği ya da bu düşüncüyü anımsatan fikirleri savunan düşünürlerle yönelik eleştirilerin abartılı ve haksızca olduğunu gözlemlemek mümkündür.

Temelde bu filozof ve kelimâcılar, nedensellik konusunu Eş'arî kelimâcıların yaptığı gibi, Tanrı-varlık karşıtlığı çerçevesinde ele almadılar. Daha çok '*ma'lûlün illete ihtiyacının ölçüsü*' bağlamında konuya yaklaştılar. Konuyu bu şekilde ele almak, onu kendi felsefi yerine iade etmekte ve ilgisiz konuların bile bir '*imân meselesi*' olarak ele alındığı bağlamdan kurtararak, soğukkanlı bir düzleme taşımaktaydı. İbni Rüşd, sebeplerin sonuçlar üzerindeki etkilerini inkâr eden bir kişinin, ilmi de inkâr ettiğini söylemektedir. Çünkü ilim, nesnelere sebepleriyle birlikte bilinmesidir. Hikmet/felsefe ise gizli sebeplerin araştırılmasıdır. Bu nedenle sebeplerin inkârı, ilmin ve felsefenin dayandığı temellerinde de reddedilmesi anlamına gelmektedir.

¹⁵ Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi-Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, s. 41.

¹⁶ Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 49.

¹⁷ Demirci, *Bilimin Öteki Yüzü*, s. 83.

İslam filozofları nedenselliği, metafizik temelli ancak fiziğe de yansıyan bir konu biçiminde okumuşlardır. Nedensellik Tanrı'yı sınırlandırmak bir kenara, mümkün âlemde görülen nedensellik de yine tüm mümkünler gibi varlığını Allah'a borçluydu.¹⁸

İbni Sinâ'ya göre nedenlerin/illetlerin araştırılması, metafiziğin (*ilâhiyyât*) konusuna dahildir. Nedenler, varlık olmaları yönünden ve buna ilişkin diğer konular (örneğin dahil oldukları kategori, diğer varlıklarla ilişkileri vs.) metafizik açılarından incelenirler. Tüm nedenler sonunda ilk nedene, kendisi için başka bir neden bulunmayan ilk nedene, nedensiz nedene (*el-İllet'ul-ûlâ*) ulaşıncaya kadar araştırılır.¹⁹

Belirtmek gerekir ki kötülüğün tanımı ve kökeni, onun Tanrı'nın iradesine ters oluşu, insan iradesi ve özgürlüğü gibi konularda Eş'arî kelâmcılarının eleştirilerine hedef olan kelâmcılar, iddia edildiğinin aksine, saf akılcı ve deist düşünceli değillerdi. Örneğin; Mutezile kelâmcılarının İslâm rasyonalistleri oldukları düşüncesi o kadar doğallaşmıştır ki, bazı çevrelerde onların nassı hiç dikkate almadıkları algısı yerleşmiştir. Günümüzde de etkisini sürdüren bu algı, gerçeği yansıtmayan yanlış ve ideolojik düşüncelere dayanmaktadır. Mutezile kelâm metinlerine bir göz atmak bile bunu yanlış anlamak için yeterlidir. Kelâmî incelemelerinde ve temellendirmelerinde onlar nasslara dayanmışlardır. Ya akıl ya da nass biçiminde tehlikeli bir düalizm geliştirip de akli seçmiş değillerdir.²⁰ Üstelik böyle yapmaları kuruluşları gereği elzemdir. Zira kelâmın kurucuları sayılan Mutezile'nin diğer din ve felsefelerden İslâm'a yönelik itirazları ele alırken, nassları dikkate almamaları imkânsızdı. Onların yapmaya çalıştığı şey; nassların lafızlarını, bağlamalarını ve amaçlarını dikkate alarak akli delil ve argümanlar oluşturmaktı.

Eş'arîlerin Mutezileye yönelik eleştirilerin başında Allah'a zorunluluk atfetmeleri gelmektedir. Eş'arîler, Allah'ın en iyi ve uygun olanı (aslah) yapmak zorunda olduğu yolundaki Mutezile'nin yaklaşımını, ulûhiyete aykırı bulmaktaydılar. Onlara göre ilahlık, mutlaklığı yani her hangi bir sınır ve zorunluluktan uzak olmayı gerektirmekteydi.

İslâm'ın dünya görüşüne bağlı entelektüeller olarak Mutezile kelâmcıları âlemdeki mutlak fâilin Allah olduğu, her fiilin, her sebebin ve sonucun yaratıcısının Allah olduğu konusunda şüphe etmiş değillerdi. Onlar Allah'ın yaratma ve yönetmesinin yine O'nun tarafından yaratılmış olan varlıklar ile gerçekleştiğine inanmışlardır.²¹ Kötülükleri yüce Allah'a değil de insan iradesine bağlamaya çalışmalarının arka planı ise, ilâhî zâtı kötülüklerden ve zulümden tenzih etme, insanın cebre sığınmasını önleme ve sorumluluğunu kanıtlama düşünceleri yatmaktaydı. Böylece tevhit ve adaleti savunmuş oluyorlardı. Yine de geniş ve kapsamlı bir ekol niteliği taşıyan Mutezile'yi tek bir görüş altında tanımlamak kolay değildir. Kendi içinde ekollere ve kişisel eğilimlere ayrılan zengin ve çeşitli bir entelektüel oluşum arz eden Mutezile tarihinde zaman zaman da beklenmeyen tartışmalar ortaya çıkmıştır. Örneğin atom teorisini reddeden ve bunun yerine tabiat/tabâi' görüşünü benimseyen Nazzâm, diğer mutezilî kelâmcılar tarafından tekfir edilmiştir. Oysa tevhit inancına inanan bir düşünürün, Tanrı-âlem ilişkisine dair farklı bir teoriyi tercih etmesi nedeniyle tekfir edilmesi son derece yanlıştır.

Sünnî geleneği oluşturan diğer bir kelâm ekolünün öncüsü olan Mâtürîdî, söylemlerinde hikmet kavramına özel bir önem atfetmektedir. Sünnî geleneğe uyararak Mutezile'nin salah-aslah ve kötülüklerin yaratılması vs. görüşlerine karşı çıkmakla beraber, Allah'ın belirli bir hikmet uyarınca fiilde bulunduğunu savunmaktadır. Teleolojik evren anlayışını vurgulayan

¹⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, s. 337; Aynı sözleri Eş'arîlere ve özellikle de Gazzâlî'nin hücumlarına cevap verirken tekrarlar. Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 292.

¹⁹ İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, s. 6, 7.

²⁰ Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abducabbâr*, s. 40 vd.

²¹ Nisâburî, Ebu Reşîd, *el-Usûl fi't-Tevhîd*, Mısır 1968. s. 88. Kâdı Abducabbâr, *el-Muhît bi't Teklif*, s. 387.

Mâtürîdî'ye göre âlem, Allah'ın hikmetli fiilleri doğrultusunda ve belirlenmiş bir amaca doğru akıp gitmektedir.²²

Eşarî kelâmcıların varlık anlayışında önemli hatta kilit rol oynayan cevher-araz görüşleri mantıksal zorunlulukla nedensellik görüşünü reddediyordu. Denebilir ki atom görüşünün kabulü nedenselliğin kesin reddini gerektiriyordu. Nedensellik ilişkisi, varlıklar ve olaylar arasında, onların sabit doğalarından ve niteliklerinden kaynaklanan öngörülebilir sonuçlardan söz etmeye imkân tanımaktaydı. Bu öngörülebilirlik, şeylerin değişmez doğalarından ileri gelmekteydi. Oysa Eşarî varlık anlayışında nesnelere böyle bir gücü ve vasıfları bulunmamaktadır. Cevher-araz birlikteliğinden doğan bir evrende, süreklilik ve düzenden söz edilemez. Arazlar yapıları gereği yok olurlar ve her an sürekli olarak yaratılırlar. Sürekli değil, anlık ömürleri vardır. Dolayısıyla bir arazın diğer bir araz üzerinde etki yapma imkânı yoktur.

Anlık yaşayan varlıklar ve kaybolan nesnelere arasında kalıcı ve kendini tekrar eden bir ilişki kurulamaz. Arazların birbirlerine etkide bulunmaları fikrinin yer almadığı bir kozmolojide nedensellik düşüncesinin ontolojik temeli de kaybolmaktadır.

Bazı Eşarî kelâmcıları, cevher-i ferd fikrini reddetmiş ve cevher kavramının salt zihinsel olduğunu düşünmüşlerdir. Yani *cevher-i ferd/atom* kavramı, zihnimiz tarafından geliştirilen bir icattır ve sadece zihin için gerçek ve doğrudur. Bu bağlamda *zihinde varlık* ve *dışarıda/hâriçte varlık* kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Zihinde varlık, dışarıda yani doğada gerçekte var olmayan, sadece zihinde tasavvur edilen ve zihin onu düşündüğü için var olan/sayılan varlıktır. Örneğin; sayılar, tümeler (küllîler), soyut kavramlar, terimler vs. zihinsel ve itibarî varlıklardır.²³ Hâriçte varlık ise, zihnimiz onu düşünse de düşünmese de var olan varlıktır. Tabiatıta var olan nesnelere ve canlılar böyledir.²⁴ Ontolojik olarak tüzel ve gerçek kişiliğe sahip varlıklardan söz edildiğini söyleyebiliriz.

Peki, dünyada ve tabiatıta gözlemlediğimiz bu düzen nasıl açıklanabilir? Eşarîler ve bazı felsefeciler bu soruya, kısaca alışkanlıklarımızın bizi şartlandığı ve sürekli aynı şeyleri gözlemlediğimiz için, kendimizi nedenselliğe inandırdığımız şeklinde cevap vermektedirler. Onlara göre eşyada filozofların ileri sürdükleri gibi zorunlu bir nedensellik yoktur. Tanrı tarafından gerçekleştirilen bir sürekli yaratma süreci vardır. Olaylar birer illete göre gerçekleşiyor görünüyorsa de bu, zihnimizin ürettiği bir vehimden ibarettir. Tanrı, belirli olayları yine belirli nesnelere bitişik ve onlarla beraber yaratmaktadır. Örneğin ateş ile birlikte pamuğun yanmasını yaratmaktadır. Gerçekte ateşin yakma özelliği bulunmamaktadır. Ateşin yakmadığının bir delili olarak ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması gösterilir. Yakma fiilinin sahibi Tanrı'dır. Bu sürekli yaratma fiilinin bir sonucudur. Tanrı, zorunlu olmadığı âdeti gereği, ateş ile yanma olayını birlikte yarattığı için, biz insanlar bu olayı nedensellik olarak algılamaktayız. Eşyada gözlemlediğimiz süreklilik, arazların peşi sıra ve sürekli yaratılması sonucunda oluşmaktadır.²⁵

Âlemdeki nedenselliği reddeden kelâmcılar, felsefeciler tarafından Tanrı'nın '*illet-i ûlâ*'²⁶ yani her şeyin ilk ve aslı nedeni olarak nitelenmesine karşı çıktılar.²⁷ Tanrı'yı '*fâil-i muhtâr*' olarak nitelediler. Nesnelere yaptığı etkiden habersiz, bilinçsiz bir illet kavramı yerine, her şeyin farkında, bilen, âlemden ayrı ve fakat onu idare eden, irâde sahibi sınırsız Tanrı tasavvurunu savundular. Nesnelere sonuç doğurucu birer etkiye sahip oldukları fikrini reddeden Eşarîler, nesnelere arasında tabii bir bağ ve bu şekilde oluşan düzen düşüncesini kabul

²² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 21.

²³ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 49.

²⁴ Günaltay, *age*, s. 15-16.

²⁵ Bâkillânî, *Temhîd*, ss. 334-341.

²⁶ Farâbî, *Tahsîlu's-Seâde(t)*, çev. Hüseyin Atay, AÜİFD, s. 8. Diğer yandan Gazzâlî de, illiyet prensibini eleştirirken sebep ile sonucun aynı zamanda olduğunu gözlemekten başka delilimizin bulunmadığını söyler ve "*gerçekte Allah'tan başka müessir illet yoktur*" demektedir. Bkz. *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 240.

²⁷ İbn Sinâ, *eş-Şifâ fi'l-İlâhiyyât*, s. 2

etmediler. Aksine Allah tarafından her an yaratılan tabiatüstü müdahale düşüncesini savundular. Arazlar fâil ve etken değildirler; zira akıl, irâde, his ve idrakten yoksundular. Bu nedenle, onlara nedensel birer güç atfetmek imkânsızdır. Kendisine bilgi, idrak, his ve kudret atfedilen insan yakma, ısıtma, doyurma gibi sonuçları meydana getirme gücüne sahip değildir. Bu yeteneklerden uzak olan nesnelere ise zaten etki yapma gücünden yoksun olmalıydılar.²⁸

Nedensellik Neden Bir Ahlâk Sorunudur?

Eşarî kelâmında doğa felsefesiyle ilgili öne sürülen düşünceler, insandan ve nesnelere her türlü fâillik niteliğini nefyetmektedir. Panteizmi anımsatırcasına tek ve aktüel fâil olarak varlığın her yerine Tanrı yerleştirilmektedir. Kısacası Eşarîlikte, adı konmamış bir tür panteizm hissedilmektedir.

Dilediğini dilediği gibi yapan, yaratmada ve yönetmede herhangi bir illete ve gerekçeye dayanmak zorunda olmayan Tanrı anlayışı, her türlü nedensellik ilkesini ve bunun doğal sonucu sayılan determinizmi imkânsız kılar. Böyle bir Tanrı algısı, doğa ve tarihte filozofların ve bilim adamlarının bulunduğu öne sürdükleri yasa kavramının sağladığı güvenceyi ortadan kaldırmaktadır. Her türlü illetin, yasanın, düzenin üzerinde bulunan bir Tanrı ile eşya arasında kurulan ilişki, bakışları ve ilgiyi radikal biçimde Tanrı'ya çevirmekte ve her olgu ve olayı varlıkbilim sorunu olarak kurmaktadır. Bu durumda Tanrı'nın fiillerine illet ve nedensellik atfedilemez. Aksine O'nun eşya üzerindeki keyfi tasarruflarından söz edilmelidir.

Merkezinde, alem üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunan (fâil-i muhtâr) bir Allah anlayışının yer aldığı ve bunun sonucu olarak da âlemde, insan aklı tarafından kavranabilir bir nedensellik ilişkisinin ve düzenin bulunmadığı bir varlık anlayışı, bilgi sisteminin diğer parçalarına da sızmıştır. Sorun; varlığın, doğanın ve tarihin belirli bir perspektiften algılanmasıyla sınırlı kalmamakta, toplumsal ilişkileri ve dünya görüşünü de belirlemektedir. Dikey kurulan varlıkbilimsel sistemin gölgesi yeryüzüne düşerek otoriter bir ideolojiye dönüşmektedir. Nitekim bazı çağdaş Müslüman düşünür ve bilim adamları, haklı olarak, otoriter bir kurguya sahip geleneksel din anlayışımızın, Müslüman dünyasında politik ve toplumsal otoriterliği beslediğini ileri sürmektedirler.

Nedensellik sorununun geleneksel anlayışta bir şekilde sonuca bağlanması, değer ve insan eylemleri ile ilgili diğer önemli konuları da temelden etkiledi. Doğa felsefesi ile ilgili tartışma, varlıkla ilgili metafizik bir sorun olarak görüldü ve oradan hareketle insan anlayışına doğru genişledi. Diğer bir ifadeyle, doğa felsefesi ve insan felsefesi, metafizik sistemin içinde birleştirildiler. Çünkü insanın evrendeki yeri, Tanrı karşısındaki konumu ve gücü, eylemde bulunabilme kapasitesi gibi sorunlar metafiziğin başta gelen konularındandır.

Doğa ve varlık anlayışı ile insan anlayışı arasındaki bağıntı, Müslüman dünyada ortaya çıkan toplumsal düşüncelere de yön vermektedir. Bu sorunu bizim için yeni kılan şey, onun varlık ve doğa felsefesiyle ilgili ontolojik kadim bağlamının dışında, tarih felsefesiyle ilgili bir tartışmayı da beraberinde getiriyor olmasıdır. Gerçi bu bağıntı, fiilen Müslüman düşünce geleneğinde her zaman vardı ve işlevseldi. Belki de, Müslüman kelâmcılar ve felsefeciler büyük oranda bu içsel bağıntının bilincinde olmaksızın, büyük bir güven ve doğrulukla kendi sistemlerini oluşturdular. Ancak sistemin yapısını ve onu oluşturan öğeleri görmek, krizler çağı olarak yaşanan günümüzde daha elzemdir. Bu nedenle geleneksel İslam düşüncesinin mantıksal yapısını, dayandığı öncülleri, bu öncülleri ayakta tutan değerleri analiz etmek günümüz düşünürlerine düşen bir görevdir.

Özgürlük ve Nedensellik İlişkisi

İslam geleneğinde ortaya çıkan tarih algısı ile dinî bilgi arasında yakın bir bağ vardır. Dahası bizde dinsel bilinçten bağımsız bir tarih algısından söz etmek imkânsızdır. İslam

²⁸ Bkz. Bâkillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 56.

geleneğinde ortaya çıkıp sistemleşen teolojik yapılar, kitlelerin sadece saf dinsel ihtiyaçlarını gidermek üzere değil iktidarların politik ihtiyaçlarını ve toplumun kültürel taleplerini giderecek bir tarzda yapılandı. Bu nedenle de İslam'da tarih algısı teoloji ile birlikte ve çoğunlukla da onunla sentezlenmiş olarak bulunur. Bunun yöntem açısından gerektirdiği ilke şudur: Müslüman dünyasındaki tarih algılarını ortaya koymak, tarih ve teolojinin birlikte ele alınması ve yoruma dayalı eleştirel bir yöntemin uygulanmasıyla mümkündür. Tarih algıları, politik ve kültürel öznelliklerinden dolayı kendilerini teolojik bir görünümle dışa vurduğu için fikirlerin olaylarla olan ilişkisini gözeten felsefi bir sorgulama da zorunlu görünmektedir.

Gazzâlî ile gerçekleşen dönüşüm, dinin rasyonel temellendirilmesine karşıt olarak mistik deneyimin yüceltilmesi biçiminde gerçekleşmiştir. Onun dinî ilimlerin yeniden yapılandırılmasına dair projesi (*İhyâu Ulûmi'd-Dîn*) etkileri günümüze kadar süren özel bir bilinç yapısının kurulmasını ifade eder. Ancak Gazzâlî eliyle Eşarî teolojisinin akli bu denli saf dışı etmesi, Müslüman toplumlarda bir tür zihin uyusukluğuna yol açmış, gerçeklik ile olan bağın gevşemesi sonucunu doğurmuştur. Tarihi, beşerî etkinlikler alanı olmaktan çıkaran ve sanki Tanrısal iradenin kendini keyfî olarak gerçekleştirdiği bir mutlaklık alanı olarak algılanmasını sağlayan bu epistemolojik dönüşüm, Müslüman toplumlarda kitlelerin kendi dünyevî ve iradî etkinliklerini, neden-sonuç ilişkisi içinde değerlendirme yeteneğinden uzaklaşmasının da nedenlerinden biridir. Hatta öyle sanıyorum ki; var olan reel dünyada insan akli ve idraki tarafından kavranmaya açık rasyonel bir nedenin aranmasının boşuna olduğu tezini öngören bu anlayış, tarihsel bilincin oluşmasını geciktiren en önemli etkidir.

Tarihsel alanın beşerî doğası, bu anlayışın dokunamadığı ve bir türlü farkına varamadığı bir sorun olmuştur. Oysa teolojik sistem içinde kalınarak da tarihin yasalarının peşine düşmek, onları beşerî yapıları içinde kavramak olasıdır. Müslüman düşünce geleneğinde İbni Haldûn'un çarpıcı yaklaşımı buna oldukça güzel bir örnektir. İbni Haldûn'un başlattığı ve uyguladığı bu düşünce yöntemi, Müslümanlar arasında ne yazık ki, bir "*Mukaddime*" (giriş, başlangıç) çabası olarak kalmış ve geliştirilememiştir.²⁹

Zaman ve mekân içinde yaşayan ve düşünen insan, varlık hakkındaki izlenimlerini nedensellik ilkesi sayesinde elde eder. İnsan olayları izler, aralarında neden-sonuç ilişkisi kurar ve kalıcı sonuçlar çıkarır. Bulutlar karardığında yağmuru, odunu ateşe attığımızda yanmasını bekleriz. Duman gördüğümüz yerde ateş bulunduğunu düşünürüz. Doğayla ilişkimizin temelini buradan hareketle kurarız. Belirli nedenlerin belirli sonuçları doğurduğunu, bunun bir kezle sınırlı olmadığını, şimdi ve bundan sonra da böyle olacağını bilmek, insan zihninde bir güvenlik alanı ve algısı oluşturur. Değişmez ve yanılmaz yasalarla dolu bir evrende yaşadığımızı düşünürüz. Bir olay gerçekleştiğinde herkese ne olduysa ve ne olacaksa kendi başına da aynı şeylerin geleceğini bilmesi, insanın zihninde oluşması beklenen adalet, güven, istikrar türünden duyguların da felsefi arka planını oluşturur.

Varlıklar arasında sabit bir nedensellik ilkesinin bulunduğunu kabul etmek, doğal düzenin bir parçası olarak insanın kendi eylemlerine de aynı gözle bakmasını sağlayacaktır. Yine tarihe bu gözle bakmak, insanın, kendini tarihle eş-tözde hissetmesi anlamına gelir. İşte bu anlayış tarihin, bilinç, kimlik ve değer sorunlarıyla birlikte ele alınıp tartışılabileceği bir bilim alanı olarak görülmesine yol açar.

Nedensellik ilkesine kuşkuyla bakan bir kozmolojik sistemin, güçlü ve derin bir tarih bilincini üretmesi beklenmemelidir. Olsa olsa vakanüvislik türünden bir tarih ilgisi sergileyebilir. Tarih yazıcılığı ekseninde gelişen bir tarihçilik geleneği de tarihi, edebiyat ve belâgatın bir dalı olarak işe koşar. Bu savrulma, tarihçileri şiirsel, ağdalı ve bir ölçüde de teolojik bir dil kullanmaya sevk eder. Burada tarih, gerçeğin peşinde koşan, onu araştıran alçakgönüllü bir uğraş olmaktan çok, ele geçirilmiş olan hakikati savunmaya ve başkalarına anlatmaya/aktarmaya yarayan bir retoriğe kurban edilir. Retorik, bilimsel dile oranla daha etkin

²⁹ İbni Haldûn, *Mukaddime*, cilt I, s. 4, 5

ve harareti olduğundan kitleler üzerindeki tesir gücü yüksektir. Her türden retorik, tarihin belirli bir anında yoğunlaşmış bulunan bir iktidarın ve onun ürettiği bilgi ve ilişki sarmalının hizmetinde çalışır. Tarihin sosyolojiden çok edebiyat ve şiire yakın bir alan olarak görülmesinin nedeni de işte budur.

İbni Rüşd'ün vurguladığı gibi illiyet, bilimleri mümkün kılan temel ilkedir. Eşyadaki illiyete inanmayan birinin bilgiden söz etmesi de anlamsızdır. Zira bilgi, eşyanın kendisine göre çalıştığı ve devindiği bir sabitenin varlığını ön varsayar. Buna bağlı olarak da bu sabitenin, rasyonel olduğunu ve insan aklı tarafından bilinebileceğini ifade eder. Buna karşılık illiyeti yok sayan kozmoloji, varlığı bilinemezliğin kucağına terk eder. Bilgiyi ve bilgi edinme çabasını felsefi olarak geçersizleştirir.³⁰

Hem Batı'da hem de İslam geleneğinde belirgin biçimde bir illiyet karşıtlığı yaklaşımı göze çarpar. '*Sürekli yaratma*' adı verilen bu teolojik kozmoloji Tanrı'nın evrende işleyen yasalarını yine Tanrı adına iptal ederek bir tür Tanrısal keyfilik anlayışı öne sürer. Tanrı'nın – kendi koyduğu yasalar dâhil – hiçbir yasaya göre davranmak ve bağlı olmak zorunda olmadığı, O'nun mutlak olmasının yasalardan bağımsız olması anlamına geldiği tezinden yola çıkan bu yaklaşım, evrenin ve içindeki her olay ve oluşumun Tanrı'nın anlık irade ve müdahalesiyle her an yaratıldığını savunur.³¹

İnsan eylemlerinin birer araz olduğu, arazların tabiatları gereği kendi başlarına var olamayan ve her an kaybolan nesnelere olduğu, tekrar ortaya çıkmaları için Tanrı tarafından yeniden ve yeniden yaratılmaları gerektiği ileri sürülmüştür. Biz, insan eylemlerinde ve doğada bir süreklilik ve buna bağlı bir düzen görüyorsak eğer, bunun nedeni onların sürekli bir yaratılışa tâbi olmalarındandır. Evrende tek ve yegâne bir irade ve güç kabul eden bu teolojik yorum açısından, Tanrı evrendeki gerçek fâildir.³² Diğer varlıkların öznelikleri ise sadece mecazdır. Böyle düşünen teologlar, insan eylemlerini temellendirirken sıkça doğal ve biyolojik işleyişe göndermede bulunurlar. Örneğin; İnsan yemek yediğinde aldığı gıdanın içerdiği maddeleri bilmez. Kendisine hangi açılardan yarar ya da zarar vereceğini tam olarak bilemez. Gıdaların bedeninde ne gibi bir işlemden geçtiği, nasıl sindirildiği vs. insanın hem iradesinin hem de gücünün dışındadır. Nedenselliği reddedenlerin verdiği bu örnek, mantıksal ve felsefi olarak problemlidir. Çünkü yüklem, önerme halinde sunulmakta yani, zaten kanıtlamaya çalışılan tez, daha başlangıçta doğru sayılarak '*müsâdere alel matlûb*' yapılmaktadır. İnsan eylemlerinin de doğal varlıkların tâbi olduğu doğal yasalara göre çalıştığını kabul ettiğimiz öngörülmekte ve irâde unsuru görmezden gelinmektedir.

İnsanın bir bedene sahip olmasından kaynaklanan biyolojik bir varlık olması, onun bu yönünün, doğal düzeni anlatan yasalar açısından incelenmesini mümkün ve hatta zorunlu kılar. Diğer canlılar gibi insan da yer, içer, büyür, gelişir, çoğalır, ölür. İradeli eylemler ile bunun dışında kalan doğal biyolojik işleyişler, nitelik olarak ayrılırlar. Bunların birbirine karıştığı durumlar elbette vardır. Örneğin: insan aç olduğu hâlde yemek yemeyebilir. Uykuya direnebilir. Doğal işleyişe iradesiyle karşı koyabilir. Ancak bir canlı olduğu için, biyolojinin kurallarının tümüyle dışına çıkamaz. Dolayısıyla burada, verilen örnekteki analogik yanlış ortadan kaldıracak bir ayrıma gidilmesi zorunludur. İnsanın bir şeyleri yemesi onun iradeli bir eylemidir. Ancak yaşamak için beslenmek zorunda olması, onun doğal bir ihtiyacı ve biyolojik özelliğidir. Yediği gıdaların insanın bedeninde nasıl bir işlemden geçtiği ve sonraki süreçler onun eylemi olarak değil, iradeden bağımsız biyolojik süreçler olarak değerlendirilmelidir.

İbni Haldun, İslam geleneğinde tarih ve toplum konularında kafa yoran ilk âlim-tarihçi değildir. O, kendi tarih metodolojisini ortaya koyarken elbette kendinden önceki İslam tarihçiliği birikiminden yararlanmış ancak ona teslim olmamıştır. Bu birikimin eleştirel bir çözümlemesini yapan düşünürümüz, tespit ettiği temel yanlışlıkları da sınıflandırır. Mesudî,

³⁰ İbni Rüşd, *Telhis mâ Ba'de't-Tabiat*, s. 4, 103

³¹ Bakıllânî, *Temhîd*, s. 334; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 41.

³² Bakıllânî, *Temhîd*, s. 56

Vakidî gibi önceki tarihçileri saygıyla anar ve eserlerinin hakkını verir. Ancak onların zaman zaman kendi istek ve görüşlerinin aksine haber ve bilgilere eserlerinde yer verdiklerini de söyler. Onları böyle davranmaya sevk eden şeyin ne olduğunu elbette sorar ve bazı cevaplar verir.

Bir entelektüel açıdan doğruyu bilip de söylememek gibi bir durum nasıl mümkün olabilir? İlk olarak tarihçiyi kendi ilmine göre konuşmaktan ya da yazmaktan alıkoyan neden, kendi sübjektif arzuları olabilmektedir. Örneğin; tarihçinin belirli bir grubun taraftarı olması, ait ya da karşıt olduğu gruplarla ilgili haberleri aktarırken öznel davranmasına yol açmakta ve sahip olduğu eleştiri gücünü kullanmasını engellemektedir. Diğer bir neden, tarihçinin iktidar sahibi ve güçlü kişilere yaranma hevesidir. Makam sahiplerini övme ve düşmanlarını kötüleme arzusu, tarihçiyi doğru olmayan haberleri aktarmaya yönlendirmektedir. Olağandışı ve garip olaylara düşkünlük ve bunlarla ilgili haberler karşısındaki zaaf da, tarihçilerin sergilediği diğer bir kusurdur. İbni Haldun, ilim sahiplerini gerçeği söylemekten alıkoyan bu türden öznel ve kişisel nedenleri saydıktan sonra, daha temel başka bir neden üzerinde durur. Bu felsefi ve ilmî açıdan oldukça çarpıcı bir eleştiridir ve İbni Halduncu metodolojinin de temelini oluşturur.³³

Doğru bilgiye ulaşabilmek için belirli ölçülere ihtiyaç vardır. Eğer ölçü olmazsa doğru ve yanlış bilinemez. Tarihte vukû bulmuş olan bir olay ile onu doğuran şartlar arasındaki ilişkiyi değerlendirirken kullanılması gereken ölçülerin başında “olabilirlik” ilkesi gelir. Olayları bilmek onların tabiatlarını bilmek demektir. Olayların tabiatlarını ve bu tabiatların nasıl yan yana geldiğini ve ne türden sonuçlara yol açacağını bilen bir tarihçi, doğru-yanlış ölçüsüne sahiptir. Geçmişin olaylarını değerlendirirken bu ölçüyü etkin biçimde kullanır ve her duyduğu habere kolaylıkla inanmaz. Onları ölçüp değerlendirir. Aşırılıkları ayıklar, rivâyetlerin ötesine geçer ve onların içindeki gerçek ve doğru bilgiye ulaşır. İbni Haldun’un metodolojisini vermesi bakımından onun tarih ve umrân ilmi hakkındaki şu temellendirmesi dikkat çekicidir:

“...Âlemde meydana gelen bir şeyin (hâdis), bu ister bir özle ilişki içinde ortaya çıkmış olsun isterse bir filin sonucu olsun, onun bir tabiatı vardır. Bu tabiat, onun özünde ve ona ilişkin bütün durumlarda kendini gösterir. Tarihî bir haberi duyan kimse meydana gelen şeylerin tabiatlarını ve bunların durumlarını, zorunlu niteliklerini bilirse bu, ona doğruyu yanlıştan ayırmada yardımcı olur.”³⁴

İslam filozofları gibi İbni Haldûn da nesnelere bilinebilir sabit özellikleri bulunduğunu düşünmekte ve bu ilkeyi tarih ilmini temellendirmede metodolojik bir gerekçe olarak kullanmaktadır. Âlemde ve tabiatda insan tarafından bilinebilir sabit tabiatlar bulunduğuna göre, ilim sahibine düşen görev, uğraş verdiği varlık alanındaki bu tabiatları tanımak ve temel niteliklerini ortaya koymaktır. Anlaşıldığına göre düşünürümüz bu ilkesine sonuna kadar sahip çıkmakta, toplumsal ve tarihsel tabiatları açıklama konusunda yoğun bir çaba harcamaktadır.

Burada öne çıkan soru şudur: Acaba tarihin maddi açıklamasını yapmaya girişmek, metafiziğin itibarını sarsmaz mı ya da ona yönelik ilgiyi azaltmaz mı? Bu süreç, sonuçta dinî hassasiyete zarar vermez mi? bunlar önemli ve bir o kadar da kritik sorulardır. Dinsel anlayışını tarihsel olayların katı yorumları üzerine bina eden kesimler açısından bu yaklaşım, hiç kuşkusuz rahatsız edicidir ve bir o kadar da inancın temellerini sarsıcıdır. Ancak daha gerçekçi ve kökenlerine sadık bir din anlayışı açısından kaygı duyulacak bir durum yoktur. Gerçeklik kendisinden kaçılması değil yüzleşilmesi ve ibret alınması gereken bir alandır. İbret almak için de tarihin aşırı ve ideolojik okumalarında teselli bulmaya çalışmak yerine, İbni Haldun’un yaptığı gibi, bu alanın içeriğine uygun bir yöntemle olup-bitenin anlamını açığa çıkarmak gerekir.

³³İbni Haldun, *Mukaddime*, I, s. 209, 212 vd.

³⁴ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, s. 73.

Bir bilim olarak Tarih'in konusu, iktidarın kronolojisini vermek değildir. Hükümdarların, devletlerin ya da hanedanlıkların biyografisini anlatmak değildir. Ya da bir inancın belirli bir coğrafyada nasıl yayıldığını ortaya koymak da değildir. Bunlar tarihin aslı değil detaylarıdır. Geleneksel tarihçiliğin önemli çıkması, anlatıyı hep iktidar ve devlet gibi makro olgular üzerine kurması ve bunun doğal sonucu olarak da savaşlar, çöküşler, sosyal felaketler gibi büyük olgulara yoğunlaşmasıdır. Bu tarz bir tarihçilik, İbni Haldun'un bakışına göre nedenlerin bilgisiyle uğraşan bir ilim değil sonuçların peşinde koşan zahiri bir uğraştır.

İbni Haldûncu tarih metodolojisi açısından bakıldığında asıl amaç, görüntünün ötesine geçmektir. İktidar (mülk), devlet yapısı, inançlar ve toplumsal hareketlerin ardında rol oynayan genel prensipleri elde etmektir. Onun eseri sadece İslam tarihi olarak okunmaya imkân tanımaz. Genel olarak İnsan toplumlarının hayatını da içeren bir açıklama ortaya koymaya çalışmıştır. İbni Haldûn'un çalışma planı, Müslüman olmayan milletlerin tarihini de içeren bir genişliğe sahiptir. Müslümanların tarihini okumak isteyen biri, İbni Haldun'un sistemini anlamak şartıyla eserinden çok şey öğrenir. Ancak onun hedefi tikel bir anlatı ortaya koymak değildir. Anlatısının tarihte ortaya çıkmış ya da çıkacak olan her türden beşerî umrân olgusunu açıklayacak bir çerçeveye sahip olduğunu düşünür. Tarihçiliğin, genel olarak siyâsî tarihçilik olarak anlaşıldığı bir dönemde, bakışları sosyal tarihçiliğe çekmesi onun önemli katkılarından biridir. Düşünürümüz bu haklı şöhretini, nedensellik ilkesini tarihe uyarlamasındaki başarısına borçludur.

İslam düşünce geleneğinde felsefe ve kelim alabildiğinde soyut ve genel bir çerçevede ilerlerken, tarih ve toplum alanında somuta, pratiğe dikkat çeken bir girişim olarak son derece rutin dışı ve değerli bir çaba sergilemiştir İbni Haldûn. Kelam alanında insanın iradesini yok sayan, felsefede ise mutlak Tanrı tasavvuru inşa etmeye çalışılırken İbni Haldûn, tarihe ve topluma kendi yasaları içinde bakmaya çalıştı. Tarihsel olayları gizemlileştirmeye değil aksine bilinebilir nedenlere bağlamaya çalıştı.

Sonuç

İslam kelam geleneğinde Allah-âlem ilişkisi ekoller arasında farklı açıklama tarzlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. En akılcı ve özgür irade savunucusu ekol sayılan Mutezile bile Allah'ın âlem üzerindeki etkisini kabul etmiştir. Bu nedenle kelam ekollerinin tartışmalarda birbirleri hakkında kullandıkları abartılı suçlamalara temkinle yaklaşmak daha doğru olacaktır. Allah'ın âlemdeki etkisini sürekli yaratma fikri ekseninde anlayan Eşarî kelamcıları, evrende Allah'ın dışında bir fâil bulunduğu düşüncesini, Tanrısal iradenin sınırlandırılması olarak görmüşlerdir. Buna bağlı olarak nedensellik düşüncesini de reddetmişlerdir. İnsan eylemlerini anlık yaratılan arzular olarak gören bu kelam anlayışına göre, insan kendi eylemlerinin faili değildir. İnsan iradesinin, insanın kendi fiili üzerinde bir etkisi de bulunmamaktadır. Tanrı merkezli bu okuma öte yandan insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu anlamsızlaştıran bir sonuca varmaktadır.

İnsan fiillerinin ortaya çıkmasında irade-kudret-fiil arasındaki etkileşimi ve nedenselliği kabul etmemek, cebr anlayışına yol açmaktadır. Ehl-i Sünnet kelamcıları bir yandan insandan her türlü irade, kudret ve fiili ortadan kaldıran cebriyeyi çizgi dışı bir ekol olarak nitelerken diğer yandan özgür irade yanlısı ve insanı fâil sayan Mutezile'ye karşı mücadele etme adına cebriyenin yalın ve saf biçimde savunduğu cebr düşüncesini felsefi ve teolojik bir kurgu içinde dile getirmişlerdir. Özellikle Eşarî kelam sisteminde insanın özgürlüğü düşüncesi kaybolmuştur. Ahlâkî sorumlulukları tanıyamayan, tanımlayamayan, kudret ve irade yetilerinden yoksun bir insan algısı ahlâkî bir kriz çağrısı yapmaktadır. Bu nedenle insandaki irade ile fiil arasındaki nedenselliğin reddi oldukça temel bir ahlâk problemine yol açmaktadır.

KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 7. Baskı, İstanbul 1998
- Bâkillânî, Ebu Bekr b. Tayyib, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk.ve tkd. Muhammed Zaid Kevserî, Mısır 1993
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 2. Baskı, İstanbul 2000
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdulcabbâr*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002
- Evkuran, Mehmet, *Sosyal Bilimler Mantiğı ve Kelâm*, Araştırma Yayınları, Ankara 2015
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu-Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım-*, Ankara 1998.
- İbni Haldûn, *Mukaddime*, I-III, yayınlayan: M. Quatremere, Paris, 1996
- İbn Rüşd, *Telhîs mâ ba'de't-Tabîa (Metafizik Şerhi)*, çeviren: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004
- İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun 1986
- İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ*, çeviren: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera yayınları, İstanbul 2004
- Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. ve tkd. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979
- Nisâburî, Ebu Reşîd, *el-Usûl fi't-Tevhîd*, Mısır 1968
- Önder, Tuncay, *Ekoloji, Toplum ve Siyaset*, Ankara 2003
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi-İlkçağ, Ortaçağ, Yeniçağ*, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul 1983
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi-Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995
- Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972

HANEFÎ LİTERATÜRDE EBU'L-HASAN EL-EŞ'ÂRÎ ELEŞTİRİSİ

*Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ**

Giriş

Hanefî literatürde yer alan Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî eleştirileri konusu çok kolay bir şekilde Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik arasındaki farklar meselesine kadar uzanabilecek yapıdadır. Konunun sınırlarını bu kadar genişletmek bir tebliğ metni ya da makale sınırlarını aşır daha uzun soluklu bir çalışma yapılmasını gerekli kılacaktır. Hem müracaat edilecek kaynakların seçimi hem de ele alınacak konuların tespiti açısından elimizden geldiğince makâlât ve kelâm eserlerinde yer alan Eş'ârî'nin şahsına yönelik olan eleştirilerle sınırlı kalmayı tercih ettik.¹ Bununla birlikte Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserinde konu ile ilgili oldukça malzemenin bulunduğunu ancak bunlar arasına dalmanın çalışmanın hacmini ciddi anlamda aşacağını görerek göz ardı ettiğimizi belirtmemiz gerekmektedir.² Değinmemiz gereken bir başka husus ise Hanefî-Mâtürîdî makâlât geleneğini ortaya koyan derli toplu ve yeterli bir çalışmanın bulunmadığıdır. Yapıldığı iddia edilen çalışmalar ya yetersiz kalmakta ya da söz konusu metinlerin açık ve seçik bir şekilde listesini vermemektedir. Bu sebeple elinizdeki çalışmanın çoğunlukla Pezdevî'nin itiraz ve görüşleri ile sınırlı kaldığını söylemek mümkündür.

Hanefî geleneğe yer alan makalat türü eserlerdeki Eş'ârî eleştirilerinin aslında çok da fazla yer almadığı görülmektedir. Bunun sebebi Eş'ârî kelâmı ve takipçilerinin de Ehl-i Sünnet içerisinde telakki edilmesi olabilir. Bu iki mezhep arasındaki ilişkilerin ele alındığı çalışmalarda özellikle Hanefîlerin gündemi belirleyici ve etkin rol aldıkları, bunlara karşılık Eş'ârîlerin onlardan sonra incelenen konular hakkında görüş belirttiği ve edilgen bir konumda oldukları gibi tespitler bulunmaktadır.³ Eş'ârî'den başlamak üzere devam edip süregelen geleneğin ele almış olduğu konular ve bu konularda fikir değişikliklerinin olduğu ve yeni izahların yapıldığı muhakkaktır. Sadece Eş'ârî'nin şahsında yapılan eleştirileri ise ilahiyat konularından başlamak üzere aşağıdaki gibi tasnif etmek mümkündür.

1. Allah'ın Fiilleri

İlahiyat konuları başlığı altında incelenen hususlar Allah'ın Kelâm'ı, sıfatlar meselesinin problemleri alanlarından birisi olan tekvin (yaratma) ve Allah'ın kudreti bahislerinden oluşmaktadır. Bu konulardan birincisi de, Eş'ârî sonrası dönemde Mutezile ile Ashabü'l-Hadîs ya da Hanbelîler arasında "halku'l-kur'ân" adı altında büyük tartışmaya sebep olan Allah'ın kelâm'ı (Kelâmullah) meselesidir.

1.a. Allah'ın Konuşması (Kelâmullah) Allah'ın kelâmının (konuşmasının) mahiyeti hakkında Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, İbnu'r-Râvendî ile aynı kanaattedir ve şu görüştedir: İnsanın

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,

¹ Bu çerçevede incelenen eserler kaynakçada yer almakla beraber çokça kullanılanları şu metinlerden oluşmaktadır: en-Nesefî Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl (318/930), *Kitâbu'r-Red ale'l-Bid'a'*, thk., Marie Bernand, Annales Islamogiques, 1980, (16/39-126); Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1988; el-İrâkî, Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasen (Hicrî VI. asır sonrası), *el-Fıraku'l-Müfterika beyne ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendaka*, nşr. Yaşar Kutluay, Ankara, 1961; Beyâzîzâde Ahmed Efendî (1098/1687), *İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri (Usulü'l-münife li'l-imam Ebu Hanife)*, trc. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996. Bununla beraber en çok malzemeye Pezdevî'nin eserinde rastlanılmış ve çalışma bir bakıma bu müellifin ekseninde gelişmiştir.

² Bkz., en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1115), *Tebîratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, 14, 37, 38, 42 vd.

³ Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik ve Maturîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 299.

kelâm'ı, kalbiyle kaim ve lisaniyla söylediğidir. Bu, Kelâm'ın ifadesidir, fakat bizzat Kelâm'ın (sıfat olarak) kendisi değildir. Buna mecaz olarak kelâm denir. Keza o, var olan şeyin nasıl ki görünmesi mümkünse işitilmesi de mümkündür.⁴ Yani anlaşıldığı kadarıyla Allah'ın kelâmı kendi zâtının bir parçası olmaktadır. Bu görüşü Pezdevî'nin iddiasına göre, Eş'arî'den sonra gelen takipçileri de savunmuşlardır.⁵

Eş'arî'nin bu görüşü özellikle Pezdevî tarafından tenkit edilmiştir. Ona göre bu anlayışın yanlış olduğu açıktır. Çünkü kalple bir şeyi düşünme hali kelâmın zıddı olup insanın vasfıdır. Bu sükût halidir. Bu halde olan kimseye sükût eden, konuşmayan kimse denir. Bunun kelâm olmadığı ortadadır. Söz konusu kimsede kelâm sıfatı vardır, ama o bir an için düşünmekte, konuşmamaktadır. Böyle bir kimse için kelâm sıfatı yoktur denilemez. Onda bu sıfat vardır ama konuşmamaktadır. Bu örnekte olduğu gibi Allah'ın zâtındaki kelâm ile konuştuğu kelâm birbirinden farklıdır. Kur'an-ı Kerîm'deki nâsîh ve mensûh gibi konular ise sadece hükümde vakidir, kelâmda değildir.⁶

Eş'arî'nin görüşünü tenkit etmek üzere Pezdevî bir kısım Sünnet ve Cemaat Ehli'nin şu görüşte olduğunu belirtir: Okuyucunun okuması esnasında Allah'ın kelâmını işittirmesi imkân dâhilindedir. Bu takdirde aynı anda hem Allah'ın kelâmını hem de konuşanın sözüne şahitlik edilmiş olur. Zira Allah'ın kelâmı bâkîdir. Okuyucunun okuması halinde onu işitmek de mümkündür. Bu Hz. Musa'nın işitmesinin aksine olarak, Eş'arî'nin görüşünden birisidir. Çünkü o (Musa), beşerden bir vasıta olmaksızın Allah'ın kelâmını işitmiştir. Biz insan sözünü bir araçla işitiriz. Bu takdirde onunla (Hz. Muhammed) bizim aramızda fark vardır. Burada insan kelâmı Allah kelâmına muhaliftir. Zira insan kelâmı bir başkasından işitildiği zaman bu şekilde işitilmez, ama birinci tarz üzere yani vasıtayla işitilir. Zira insan sözü araz olup baki değildir, sürekli kalmaz.⁷

Pezdevî, şu şekilde bir soru ile konuyu açmaya çalışır: “Allah'ın ezeli olarak mütekellim olduğunu söylediğiniz gibi, O'nun ezeli olarak konuşturucu olduğunu da söyler misiniz?” Bu soruya verdiği cevap Eş'arî'yi de kapsayacak şekilde bir kısım Sünnet ve Cemaat Ehli adına şöyledir: “Allah ezeli olarak konuşan olduğu gibi aynı zamanda konuşturandır.”⁸

Hülâsa Kelâmullah konusunda Eş'arî, Allah'ın kendi zâtının bir parçası olarak görürken, Hanefî kanat, anlam itibariyle Allah'ın sıfatı, ses ve harfler itibariyle de kulun sıfatı olduğu sonucuna ulaşmıştır denilebilir. Matürîdî kelâmındaki kelam-ı nefsi ve kelam-ı lafzî kavramları, bu ayrımı anlatmak üzere geliştirilmiştir.

1. b. Allah'ın Yaratması (Tekvin)

Tekvin konusunda Eş'arî ve takipçilerinin çoğunlukla Mutezile'nin görüşlerini savunduğu ileri sürülür. Bu iki kesime göre Fiilî sıfatlar Allah'ın zâtî sıfatlarından değildir. Fiil ve meful bir olarak kabul edilir. Hanefiler ise fiilin mefulden başka ve ayrı olduğunu savunmaktadırlar. Sadece fiilî sıfatlar konusunda yukarıdaki görüşü benimseyen Eş'arîlerin ilim, hayat gibi zatî sıfatlar konusunda Hanefî-Mâtürîdîlerle aynı görüşte olduğu ifade edilir.⁹

Pezdevî'ye göre Eş'arî'nin görüşlerinin en hatalısı tekvin konusunda olan açıklamalarıdır. Çünkü Eş'arî'ye göre tekvin ve mükevven birdir. Yaşanan hayatta fiil mefulün

⁴ es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr (580/1184), *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1982, s. 89.

⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 89.

⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 89.

⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 94.

⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 98-99.

⁹ “Mutezile, (çoğunluğu) şu inançtadır: Allah'ın diğer sıfatları olmadığı gibi söz konusu sıfatları da yoktur. Onlar icad ve mevcud birdir, aynı şekilde rahmet ve merhum (rahmet edilen) da birdir, demişlerdir.” Bkz. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 99-100.

kendisidir. Zira insanın fiili yaşadığı işin kendisidir. İnsan mutlak mefulün kaynağıdır. Bu durum gâibte de aynıdır. Orada da meful filin kendisidir. Çünkü kırılan olmaksızın kırma, vurulan olmaksızın vurma gibi, mevcûd olmaksızın îcâd mümkün değildir. Bu durumda îcâdın kıdemi kabul edilse, mevcûdatın (varlıkların) kıdemi de kabul edilmiş olur. Bu ise Tevhid'e aykırıdır. Şu halde îcâdın kıdemi görüşü mümkün değildir. Eş'arîler îcâdın (var etme) hudûsunu (sonradan olmasını) kabul etmemektedir. O zaman zorunlu olarak, îcâd ile mevcûd aynı olacaktır. Hâlbuki Allah îcâda kudreti olmakla vasıflanmıştır. İcâd kadîm olsa, onun üzerine kudreti olmakla vasıflanmazdı. Bu takdirde kudret inancı da batıl olurdu. Tıpkı şöyle denemeyeceği gibi: "O kelâmla kâdirdir, ama işitmeye ve görmeye gücü yetmez." Bütün bunlar göstermektedir ki; îcâd kadim değildir. İcâd kadim olmayınca O'nun sıfatı da olamaz.¹⁰ Aynı şekilde Eş'arî'ye göre Allah yarattığı anda hâlık olmaktadır. Fakat bu onunla kaim olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim mabûd olması da yarattığı ve kullarını yaratmasından sonradır. O'nun mabûd olması kendinde kaim bir sıfattan dolayı değil, başkasında bulunan bir manadan dolayıdır. Pezdevî bu tarz bir düşüncenin hata olmadığını ama Eş'arîlerin şüphelerinden kaynaklandığını ifade ederek onları tenkit eder.¹¹

Eş'arî ve taraftarlarına eleştirilerini sürüden Pezdevî; "Sünnet ve Cemaat Ehli şu inançtır" diyerek, tekvîn ve îcâdın, hâdis olmayan Allah'ın sıfatı olduğunu vurgular. Bu sıfatın ilim ve kudret gibi ezeli olduğunu bildirir. Mükevven (yaradılan) ve mevcûdun (var olma) tekvin'den başka olduğunu, aynı şekilde tahlîk ve halk'ın hâdis olmayan, Allah'ın ezeli sıfatı olduğunu belirtir. Ona göre halk (yaratma) mahlûktan (yaratılan) başkadır. Rahmet, ihsan, rızık ve mağfiret gibi bütün fiil sıfatları Allah'ındır.¹²

Sünnet ve Cemaat Ehline göre diye arz ettiği görüşlerini savunan Pezdevî'ye göre halk ve tekvin ezeli olup hâdis değildir. Mükevven ve mahlûk sonradan meydana gelmiştir. Tekvin mükevvenden öncedir. Allah Teâlâ bütün sıfatlarıyla kadim olduğu gibi tekvin ve îcâdıyla da kadimdir. Pezdevî'ye göre bu konu Eş'arî'nin eserler kaleme aldığı büyük bir meseledir. Kendisi bu konuya hasredilmiş, Eş'arî'nin eserlerinden olan defter büyüklüğünde birisini gördüğünü ifade eder. Bu eserde, Hadis Ehlinde bir topluluk için (bu konunun) önemli olduğunu zikretmektedir.¹³ Ayrıca bu meseleyi Şeyh Ebû Mansur Mâtürîdî, Mutezile ile birlikte ele almış, Sünnet ve Cemaat Ehli'nin mezhebini; îcâd mevcûddan başkadır, îcâd hâdis değildir, ama ezeldir diyerek düzeltmiştir. Pezdevî'ye göre o, Eş'arî'den daha üstündür. Ebû Hanîfe ve ashabının mezhebi de budur.¹⁴

Tekvin konusunda Pezdevî, Sünnet ve Cemaat Ehli'nin inancının izah ettiği şekilde olduğunu ifade eder ve şu ayete dayandıklarını ileri sürer: "*Oysa ben onları ne göklerin ne yerin yaratılmasında ve ne de kendilerinin yaratılmasında hazır bulundurdum.*"¹⁵ Ona göre özetle, yaratma ve yaratılan ayrılmıştır. Tekvin, yaratıktan başka olan Allah'ın sıfatıdır ve Eş'arîlere rağmen Allah'ın kadim bir sıfatıdır.¹⁶

Bu meseleyi ele alan Hanefî gelenekten olan es-Sâbûnî de, Eş'arî'nin, tekvin ve mükevvenin aynı olduğunu kabul ettiğini ileri sürer.¹⁷ Kendisi bu görüşü kabul etmeyerek, Allah'ın zâtı ile birlikte kelâmının ve sıfatının da ezeli olduğunu savunur.¹⁸ Ona göre şayet

¹⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 101.

¹¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 102.

¹² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 99.

¹³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 100-101.

¹⁴ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 101.

¹⁵ Kehf, 18/51.

¹⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 104,106.

¹⁷ es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 92.

¹⁸ "Doğru olan bizim söylediğimizdir. Çünkü Cenâb-ı Hak "O, Allah'tır, yaratandır (el-Haşr, 59/24). Mealindeki ayetinde kendi zâtını yaratıcı olmakla vasıflandırmıştır. Şüphe yok ki O'nun zâtı da ezeldir, kelâmı da ezeldir. Şayet tekvin hâdis olsaydı, yüce Allah ezelde onunla vasıflanmış olmazdı, o takdirde de yukarıdaki ayet ya yalan

tekvin (Eş'arî'nin ileri sürdüğü gibi) mükevvenin aynı olsa veya (Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf'ın iddia ettiği gibi) mükevven ile kaim bulunsa, mükevvenin var oluşu kendi kendine gerçekleşecek ve mevcûdiyeti için başkasına muhtaç olmayacaktır. Bu takdirde mükevven de kaim olacaktır. Bu durumda yaratıkların kaim oluşu hatasından korunmak için tekvini kadîm olarak nitelemekten kaçınanlar, şimdi de muhal olan bir şeyi savunmakla beraber kaçındıkları hataya düşmüş olacaklardır.¹⁹ Öte yandan Eş'arî'ye göre kâinatın varlığı yüce Allah'ın "kün=ol" emrine bağlıdır ki bu da pekâlâ bir tekvindir ve bu emir-i kadim olup Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâimdir. Bu kanaatiyle, Eş'arî, tekvin konusundaki kendi görüşünü nakzetmiş görünmektedir.²⁰ Özetle Hanefîler Eş'arî'nin tekvin konusundaki görüşünü tenkit etmektedirler.

1. c. Kudretin Fiille Birlikte Oluşu

Hanefîler kudretin fiille birlikte oluşu konusunda Eş'arî ve Ebû Muhammed Abdullah b. Said el-Kattân (İbn Küllab) ile fikir birliği içindedirler. Ancak Pezdevî'nin bu iki isim ve taraftarlarını Ehl-i Sünnet içerisinde görme konusunda bazı tereddütleri bulunmaktadır ki; adı geçen iki âlimin Sünnet ve Cemaat Ehli ile birlikte²¹ olduğunu ifade etmektedir. Sorunun sadece kurdetle sınırlı olmayıp, masiyetin de bu çerçeve içerisinde ele alınıp alınmayacağını sorgulamak üzere, Ebû Hanîfe'nin şu sözlerini nakleder: "*Taat kuvveti masiyet için, masiyet kuvveti de taat için geçerli ve uygundur.*" Pezdevî'ye göre bu görüşü, İbn Küllab ile birlikte, aralarında Ebû Sehl el-Kalânîsi ve oğlu Ebû Said'in de bulunduğu Eş'arîler'den bir grup benimsemiştir.²² Aynı sorunun devamı ve Ebû Hanîfe'nin zıddına olarak Eş'arî, el-Hüseyin en-Neccâr ve el-Merîsî'nin görüşleri de şöyledir: "*Taat kuvveti masiyet için, masiyet gücü de taat için geçerli ve uygun değildir. Aksine bunlardan biri Tefvik, diğeri hızlandır.*"²³ Burada taat ve masiyet konusu için Mutezile tarafından geliştirilen hızlan teorisi gündeme gelmektedir ki; bu ele alınan konunun dışında bir husustur.

Kudretin fiille birlikte olduğu tezini savunma endişesi içinde olan Pezdevî, Sünnet ve Cemaat Ehli'nin; fiil için kudretin fiilden önce olmayıp fiille birlikte olduğu inancına vurgu yapar. Çünkü ona göre kudretin bekası yoktur, devam etmez. Aynı şekilde bu ve diğer her meselede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın reisi Ebû Hanîfe'dir. Çünkü Sünnet ve Cemaat mezhebinin bütünü Ebû Hanîfe'den rivayet olunmuştur.²⁴ Onun görüşleri etrafında açıklamaların yapılması gerekmektedir. Doğru olan görüş ve izah onun ekseninde ortaya çıkmaktadır.

1. d. Kudretin İki Fiile Uygun Oluşu

Kudretin bir fiile uygun oluşu konusu Ehl-i Sünnet ya da Hanefî Mâtürîdîler tarafından ortaya konulduktan sonra iki fiile de uygun olup olmadığı tartışması gündeme gelmektedir.²⁵ Kudretin iki fiile uygun olmadığını savunan isimler bulunmaktadır. Bunların başında Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, el-Hüseyin en-Neccâr ve el-Merîsî gelmektedir ve bu isimlere göre, kudret iki fiile yeterli ve geçerli değildir, sadece bir fiile uygundur.²⁶ Sünnet ve Cemaat Ehli şeklinde

olacak veya mecâzî bir ifade olarak kabul edilecektir ki; Cenâb-ı Hak bunlardan münezzeh ve yücedir." Bkz., es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 93.

¹⁹ es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 94.

²⁰ es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 96.

²¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 166; Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, s. 15 vd.

²² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 165-166.

²³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 165-166. Tefvik; Allah'ın kuluna yardım etmesi, hızlan ise kulunu yardımsız bir halde kendi başına bırakması demektir.

²⁴ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 165-166.

²⁵ Coşkun, İbrahim, "*Matürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi*", Hikmet Yurdu Dergisi, (Temmuz-Aralık 2009), Yıl: 2, Sayı: 4, ss.29-30

²⁶ Onların görüşünün mahiyeti şöyle izah edilebilir: Taat gücü Allah'ın tevfiği ve doğru olana başarı vermesidir. Masiyet kuvveti, terk etme ve ihmaldir. Masiyet gücünün, günaha olan kuvvetin Allah'dan (tevfiği ve başarı

tanımlanan Hanefilere göre ise taat hareketten ibarettir. Masiyet de böyledir. Ancak bunlardan birisi mahzurludur ve yasaktır, diğeri mendûbdur, emredilmiştir veya mubahtır. Kudret, sadece hareket olması haysiyetiyle onun var oluşunun sebebidir. Bütün hareketler aynı, bir tek cinstendir. Aralarında Eş'arî'nin de bulunduğu bu görüşü benimsemeyenler; "iki hareketten birine kuvvet verilmesi tevfiğ, diğesine güç verilmesi ise hızlan oluyor" demektedirler. Buna karşılık olarak Pezdevî şöyle demektedir: "Hareket olma yönünden ikisi arasında fark yoktur. Ancak fark, mahzurlu olma ve mendub olma yönündendir."²⁷ Sorun kötü fiilin yaratılışının Allah'a izafe edilip edilmemesi ile alakalıdır. Eş'arî ve onun gibi düşünenlerin fikirleri tevhidi korumak amacıyla reddedilmektedir.

Sünnet ve Cemaat Ehli diye tanımlanan Hanefilere göre; her fiilin kudreti bir başka fiil için de geçerli ve uygundur. Bu; bedel, yerine geçme, sıra yoluyla olup devamlılık, süreklilik yoluyla değildir. Sözü edilen görüşü bir kısım Eş'ariler Matürîdî ve İbn Küllâb kabul etmiştir. Buna göre fiilin yerine bir başka fiil gelmektedir. Kudret sürekli kalış yoluyla değil de bedel yoluyla bir başka fiile yeterli ve geçerli olmaktadır.²⁸ Eş'arî'nin görüşünün bazı takipçileri tarafından devam ettirilmediği de ifade edilmiş olmaktadır.

2. İman Konuları

Görüldüğü kadarıyla Eş'arî, imanı "kalple tasdiktir, lisan ile ikrar olması bir farzdır" şeklinde tanımlamış ve açıklamıştır. Onun bu izahı Hanefiler tarafından hata olarak görülmüş ve tenkit edilmiştir. Bu ekolden olan bazıları "iman kalp ile tasdik ve itikad, dille ikrar ve şehadettir" şeklinde tanımlamıştır.²⁹

Eş'arî'nin iman tanımı Mürcie'nin anlayışı ile eş tutularak; marifet ve bilme kavramlarına hasredilmiştir.³⁰ Bu görüşün ise doğru tarafları kabul edilip, Hanefî Mâtürîdîlerin iman amel ilişkisi konusundaki ayrımı eklenerek genişletilmiştir. Bu çerçevede Allah Teâlâ'yı bilmenin şüphesiz farz ve gerekli olduğu, dinin şartlarını bilmenin ancak Allah'ı tanımakla yerine geleceği ifade edilmiştir. Kalbin itikat ettiği şeyi açığa vurması (izhar) imanın konusundan çıkarılıp diğere vacipler gibi şeran vacip olduğu yani şeriatın konusu olduğu üzerinde durulmuştur. Bunun için de konuşmaya gücü olmayan kişinin imanı sâlih kabul edilmiştir. Çünkü söz, yani konuşma imanın bir parçası ve cüzü olsaydı konuşmaya gücü olmayanın veya konuşmayan bir kimsenin imanı sahih olmayacaktı. Başka bir ifade ile imanın bir kısmının o kimse için hükmü olmayacaktı. Aynı şekilde küfür söylemeye zorlanan kimse, eğer itikat sahibi ise, mümindir. Bu örnekler göstermektedir ki iman itikaddır; açığa vurma, izhar etmek ise bir farzdır. Allah Teâlâ insana mümin olduğunu haber vermeyi emretmiştir. İnsan ise daha önce var olan bir şeyden ancak haber verebilir. Öyle ise naslar itikadın iman olduğunu haber vermektedirler.³¹

Hanefîlerin iman konusundaki Eş'arî'ye yönelttiği eleştiriler bu hususta üç ayrı konunun daha ele alınmasına yol açmıştır. Bunlardan birincisi İcmâlî ve tafsîlî iman, diğeri mukallidin imanı ve sonuncusu da saîd ve şakî tartışmalarıdır.

2. a. İcmâlî ve Tafsîlî İman

olması) doğru olmaz. Aynı şekilde taat gücünün de ihmal ve terk etme olması akla uygun değildir. O halde bunlardan birisinin diğesine yeterli ve uygun olması doğru değildir. Bunların kabul ettikleri esaslara göre bu doğrudur. Çünkü onların çoğunluğuna göre fiil ve meful birdir. Fakat aynı zamanda bu görüş; fiil mefulden başkadır, diyen için de doğrudur. Zira iki fiilden birinin kudreti, Allah'tan tevfiğ ve tesdid, diğere kudreti vermesi de hızlan ve ihmal olmaktadır. Şu halde bunlardan bunu şuna, şunu da buna itlak etmek caiz değildir. Biri diğere yerine geçemez. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 175.

²⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 176.

²⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 175.

²⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 353; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 179

³⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 211.

³¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 213-214.

Hanefilere göre Eş'arîden nakledilen husus, onun tafsili imanı şart gördüğü şeklindedir.³² Hanefilere göre bu konuda Eş'arî'nin değil, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin zikrettiği doğru olanıdır. Yani icmali imanın şart olmayıp vacip olduğudur. Çünkü ümmet bunun üzerine icma etmiştir.

Kendilerini Ehl-i Sünnet olarak tanımlayan Hanefiler, Müslüman olduğunu beyan eden herkesin İslam dairesi içinde olduğuna hükmetmiştir. Çünkü halkın İslam'ın rükünlerinin her birisi üzerinde derin ilmi yoktur. Hz. Peygamber'den (sav) nakledilen hadisler şu mealdedir: *"Halis ve muhlis olarak La İlahe İllallah diyen cennete girer."* Aynı şekilde Hz. Cebrail'in (as) iman hakkındaki sorusuna verdiği cevapta; *"İman; Allah'a, Meleklerine, Kitaplarına, Peygamberlerine, ölümden sonra dirilişe, hayır ve şer olarak kaderin Allah'tan olduğuna inanmaktır"* buyurmuştur. Bu örneklerde açıklandığı gibi iman icmali olarak gerekli görülmektedir. Tafsili olarak bütün rükünlere iman güçtür ve hatta mümkün değildir. Öyle ise bu gerekmez, vacip değildir. Bunun yerine icmali iman gereklidir ve vaciptir. Hatta Ebû Hureyre'den (ra) şöyle hadis rivayet edilmiştir: *"Bir kimse Hz. Muhammed'e (sav), Arap mı Acem mi olduğunu düşünmeden iman ederse, o kimse gerçek olarak mümindir, aynı şekilde domuzu tanımadığı bilmediği halde, domuz etinin haramlığına inanırsa o kişinin İslam'ı da tam olur."*³³ Yani kendisinden iman talep edilen kişiden detaylı bir bilgi değil, teslimiyet ve kabul talep edilmektedir.

Eş'arî'nin icmâlî iman konusundaki açıklamaları Ebû Hanîfe'ye izafe ederek hatalı bulduğu ileri sürülür. Ancak Hanefilere göre hatalı olan Ebû Hanîfe değil, Eş'arî'nin kendisidir. Zira peygambere iman farzdır, Allah'ın haram kıldıklarına ve farz kıldıklarına da toptan iman farzdır. Hz. Muhammed'e (sav) iman farz olduğu gibi bütün peygamberlere de iman farzdır. Her peygamberin hangi kabileden, Arap'tan mı Acem'den mi veya isminin, nesebinin, ne ve nasıl olduğunu tafsilatlı şekilde bilmek gerekmez. Dolayısıyla Eş'arî'nin bu konudaki izahları yanlıştır, Hanefilere göre bu tür açıklamalarda halkı ve daha çok da havassı saptırma ihtimali vardır.³⁴

Özellikle Pezdevî ekseninde Hanefilerin bu konuda yapmış oldukları açıklamalar iman amel ilişkisi konusundaki görüşlerinin devamı niteliğindedir.³⁵ Amel imandan bir cüz değildir. Çünkü herkesin her şeyi aynı derecede bilmesi mümkün değildir.

2. b.Şakî ve Saîd:

Hanefilerin tenkidine muhatap olan şakî ve saîd konusundaki Eş'arî'nin görüşleri muhtemelen Mutezile'den ayrılıp Ehl-i Hadîs'e dâhil olduğu dönemin problemlerinden birisidir. Özünde cebir düşüncesini barındıran bu husus Ehl-i Rey ile Ehl-i Hadis arasındaki kadim tartışma konularından birisidir. Tenkite mahal olan anlayışın açıklaması kişinin kaderinin önceden takdir edilip edilmediği sorusunun cevabını oluşturmaktadır.

Bu konuda Ebû Muhammed el-Kattan (İbn Küllab) ve Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin görüşleri şu şekilde aktarılır: *"Şakî, saîd olmaz, aksi durum da söz konusu değildir. Yani saîd de şakî olmaz."* Fakat hem İbn Küllâb hem de Eş'arî katı bir kadercilik anlayışı sergilemezler. Muhtemelen *"Allah'ın ilminin değişmeyeceği"* kuralını korumak amacıyla, *"akıbet için değerlendirme vardır, itibar akıbetedir, sonucadır"* şeklinde açıklama yaparlar. Bu açıklamalarını kişinin iman üzere ölüp ölmemesi konusuna götürürler ve şöyle derler: Hatta Müslüman olarak ölen kişi başlangıç olarak saîd idi ve başlangıçta Allah'ın dostu idi. Kâfir olarak ölen kişi de başlangıç olarak kâfir idi ve başlangıçta Allah'ın düşmanıydı. Bu görüşlerinin uzantısı olarak; dinden dönen (mürted) Müslüman küfür üzere ölmedikçe onun

³² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 217.

³³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 218.

³⁴ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 218.

³⁵ İman-Küfür tanımları ve tanımlar neticesinde ortaya çıkan tekfir tartışmaları için bkz. Coşkun, İbrahim, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*, Konya, 2014, s. 63-70.

amellerinin iptal olmasıyla hükmolunamaz, hatta tekrar İslam'a dönse amelleri muteber sayılır. İbadetleri bâkî kalır. Dinden çıkmadan önce haccetmiş olsa, haccını iade etmesi gerekmez, hükmüne varırlar.³⁶ Kaynakların haber verdiğiğine göre Şafîî ve bütün ashâbı da yukarıdaki görüştedir ve bundan dolayı o şöyle demiştir: “Bir kimsenin ben inşallah müminim demesi caizdir. Bu mesele uyma, muvâfât meselesine bağlıdır.”³⁷

Kökenini Ehl-i Hadis'e kadar götürmenin mümkün olduğu bu konuda Şafîî, Eş'arî ve takipçilerinin görüşleri ile Ehl-i Rey, Hanefîler ve Mâtürîdîler arasından derin görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Sadece bu yani şakî ve saîd konusunda Pezdevî, Sünnet ve Cemaat Ehli'nin, şakî, saîd olur ve saîd de şakî olur inancına sahip olduğunu belirtir. Bu konudaki kanaatlerini şu örnekle de zenginleştirir. Mesela, İblis meleklerin reisi iken gerçekten saîd idi, o sonradan şakî olmuştur. Vahşi ve Ebû Süfyan Müslüman olmadan önce gerçekten şakî idiler, sonradan Müslümanlığı kabul edince saîd olmuşlardır.³⁸ Bu tartışmayı kişinin iman durumu ya da kanaatinin değişip değişmeyeceği hususuna indirgeyerek aralarında herhangi bir ihtilafın olmadığını ifade etmiş olur. Ancak konu, kişinin kanaatinden çıkıp, Allah'ın ilmi ile ilişkili olduğu zaman aralarında bir farklılığın olduğu açıktır.

Öte yandan bu konu ile ilişkili olarak Eş'arî'nin, “Allah, küfre ve masiyetlere rıza gösterir, onlara muhabbeti vardır”, şeklinde görüşünün olduğu ileri sürülür. Bu görüş tam bir hatalı bir davranış olarak nitelenir ve tenkit edilir. Sünnet ve Cemaat Ehli olarak tanımlanan Hanefîlerin görüşü; “günahlar ve küfür Allah'ın rızasıyla ve muhabbetiyle değildir. Bunlar ancak Allah'ın dilemesiyledir” şeklinde izah edilir.³⁹

Konu ile ilişkili olan ve ancak aralarında bir farklılığın bulunmadığı mesele de mukallidin imanı sorunudur.⁴⁰ Eş'arî'nin bu konu hakkındaki görüşleri açıklayan rivayetlerin çeşitli olduğu vurgulanır. Buna rağmen rivayetlerden sahih olanının, onun mukallidi mümin kabul ettiği belirtilir.⁴¹ Sünnet ve Cemaat Ehli'nin görüşünü dile getirdiğini beyan eden Pezdevî; “mukallid gerçekten mümindir, o da İslam'ın bütün rükünlerine itikad etmiş ve bunları delilsiz ikrar etmiştir” inancında olduğunu belirtir. Aynı hususta görüş bildiren Sâbûnî; Eş'arî'ye göre mukallidin, iman edilecek hususları aklın yardımıyla bilmesi gerekli olup dili ile ifade etmesi ve muarız ile münakaşa ve muaraza yürütmesinin şart olmadığı görüşünde olduğunu ifade eder. Bu konuda bütün kelâm âlimlerinin görüşünün de aynı olduğunu, dolayısıyla ciddi bir farklılığın bulunmadığını beyan etmiş olur.⁴²

2. c. Kendisine Davetçi Gelmeyen Kimsenin Durumu

Kendisine davetçi gelmeyen bir kimsenin durumu Hanefîlerin Eş'arî'ye yönelttiği eleştiri konularından birisidir. Bu konuda Pezdevî doğrudan Eş'arî'nin değil de Şafîî ve bir kısım Eş'arîlerin görüşünü aktarır. Ona göre küçük çocuğun İslam'ı sahih olmaz. “Onların, herhangi bir davetçinin daveti ulaşmaksızın bir kimsenin İslam'ı sahih değildir” dediklerini, Şeyh imam Ebu'l-Hattab dile getirmiştir.⁴³ Ele alınan konu dinî hükümlerin yerine getirilip getirilmemesi ile ilgilidir.

Şafîî'nin ashâbı ve Eş'arîlerden bir grup, kendisine bir davetçinin daveti ulaşmayan kimseye İslam'ın şartlarını yerine getirmesi icap etmez şeklinde görüş ileri sürmüşlerdir. Bunun devamında bu kişiye İslam'ın aslı vacip midir, değil midir? Farzları yerine getirme ona

³⁶ Ehl-i Sünnet ve Cemaate göre böyle dinden çıkan, irtidat eden kimsenin amelleri ibtal olur ve haccını yeniden yapması gerekir. Bkz., Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 248-249.

³⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 249-250.

³⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 248-249.

³⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 353.

⁴⁰ Mehmet Evkuran, “İslam'da Eşitlik ve İtibar Talebinin Teolojik Dili-Mukallidin İmanı ve İmanda İstisnâ Tartışmalarının Sosyo-Politik ve Kültürel Bağlamı”, s. 395 vd.

⁴¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 219.

⁴² es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 181.

⁴³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 300.

geremediği halde Ramazan orucu geldiğinde farzı işleyici olur mu olmaz mı? şeklinde sorular da gündeme gelmiştir. Bu grubun bir kısmı, İslam'ın aslı ona vacip değildir, görüşünü savunmuş, ancak onlar akıl sahibi, sabî, küçük çocuğun durumu hakkında da ihtilaf etmişlerdir.⁴⁴ Yani Eş'arîler, Küçük çocukların amelle mükellef olmadığını savunmuşlardır. İman konusu ile doğrudan bir alakası yok gibi görülen mesele aslında imanın amele dâhil edilmesi durumunda ortaya çıkan çelişkinin güzel bir örneği durumundadır.

Öte yandan Pezdevî'ye göre, Ehl-i Sünnet, yani Hanefiler akıllı kişiye, Allah'ın kullarından birinin lisanıyla hitap etmesiyle ancak bir şeyi yapması gerekir inancındadır. Yine akıllı kişinin bir şeyden çekinmesi de böylece Allah'ın hitabıyladır. Yine Pezdevî'ye göre bu kanaati Eş'arî de benimsemiştir.⁴⁵ Aslında bu kanaati Eş'arî'nin benimsemesinden öte bu fikrin asıl sahibi olan Eş'arî'nin kendisidir.

3. Nübüvvet

Hanefîlerin nübüvvet ve risâlet konularında Eş'arî'ye yöneltmiş oldukları eleştiriler kavramsal düzeyde Resûl ve nebî ayrımı ve daha sonra da peygamberlerin günah işleyip işlemeyeceği hususu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Tenkit edilen görüşlerin büyük bir yekûn tutmadığını ve hatta bazen Eş'arî savunmasına dönüştüğünü ifade etmek de mümkündür.

Söz konusu izahlardan birisi Mutezile'den, peygamberlerin (öldükten sonra) gerçek itibarları kalmaz ve sahip oldukları hükümler devam etmez görüşü hakkındadır. Aktarıldığına göre Kerrâmiyye bu anlayışı Eş'arî'ye izafe etmiştir. Pezdevî'ye göre onlar Eş'arî hakkında yalan söylemektedirler. Zira Eş'arî sadece hükümler hakkında görüş beyan etmiştir. Yani o, Peygamberlik, peygamberde bir hükümdür, sıfat değildir. Bu hüküm ölünce ondan kalkar demiştir. Pezdevî, Eş'arî'nin kitaplarının çoğunu ve bilinen görüşlerini incelediğini ama yukarıdaki Kerrâmiyye'nin ona izafe ettiği görüşleri bulamadığını ifade etmektedir.⁴⁶

Resûl ve Nebi konusunda ise Pezdevî; Resûl'ün Nebi olduğunu, ancak Nebi'nin Resûl olmadığını belirtir. Çünkü Nebi kelimesi "haber vermekten" Resûl kelimesi ise göndermekten türemiştir. Yani Resûl kavminin davetine gönderilen kimse olmaktadır.⁴⁷

Nübüvvet konuları içerisinde tartışılan meselelerden bir başkası da nebiler ve resûllerin günahsız olup olmadıkları meselesidir. Bu konuda Eş'arî; Peygamberlerin bütün büyük ve küçük günahlardan masum oldukları gibi çok küçük hatalardan da masum olduklarını kabul etmiştir. Aynı şekilde ona göre peygamberleri nübüvvetten önce günahları olur. Buna örnek Hz. Âdem'in yasak meyveden yemesi, Hz. Yusuf'un kadına istek duyması, Hz. Davud'un durumu ve Hz. Muhammed hakkında Cenâb-ı Hakkın "...kendinin, mümin erkek ve kadınların günahının bağışlanması için mağfiret dile"⁴⁸ buyruğunda ifade edilen durumu örnek olarak verilebilir.⁴⁹

Sünnet ve Cemaat Ehli'nin görüşü olarak açıklama yapan Pezdevî, nebilerin ve resûllerin büyük ve küçük günahlardan kasıt yoluyla masum olduklarını, ancak, çok küçük hatalardan uzak olmadıklarını belirtir. Çünkü onlardan hata ve unutmaya biçiminde günah vaki olmaz.⁵⁰ Onların bu şekilde davranmaları sahip oldukları görevleri ile uyuşacak bir durum değildir.

4. İmamet ve Siyaset

Hanefîlerin Eş'arî hakkında siyaset konularında yöneltmiş olduğu eleştiri mahiyeti itibarıyla çok büyük bir fark içermemektedir. Bu konuda Eş'arî'nin şöyle dediği anlatılır:

⁴⁴ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 300.

⁴⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 298-299.

⁴⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 320-321.

⁴⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 320.

⁴⁸ Muhammed, 47/19.

⁴⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 240-241.

⁵⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 240.

“Tanınmış, görüş ve tedbir sahibi âlimlerden biri insanların en faziletlisi olan birine hilafet akdi yapsa bu kişi halife olur. Nitekim Hz. Ebû Bekir (ra), Hz. Ömer (ra) için bunu yapmıştır.”⁵¹

Sünnet ve Cemaat Ehli’ne göre cevap olarak ileri sürülen tez, halife hayatının sonunda bir halife tayin etse, eğer hilafet ehlinde ise bu kimse halife olur şeklindedir. Çünkü Hz. Ebû Bekir (ra) böyle yapmıştır. Eğer halife yerine birini tayin etmemiş ise bu takdirde insanların sâlih birini hilafet için tayin etmeleri gerekir. Eğer tedbir ve rey sahibi âlimler bir şahsı hilafete seçerlerse, topluluk buna itibar etmese de o kimse halife olur. Zira bir kimseye hilafet akdi, rey ve tedbir ehlinin cemaat halinde yapmasıyla olur. Hz. Ebû Bekir (ra) için böyle olmuştur. Ona akit birinin ardından diğerinin yapılmasıyla, birer birer olmuştur.⁵²

Hanefîler ile Eş’arî arasındaki görüş ayrılığı aslında vardır ve derindir. Her ikisi de Râşid halifeler döneminden referans almış olsalar da Eş’arî, daha çok toplumsal geleneği ve çoğunluğun iradesini esas almayan görüşü benimsemiş olmaktadır. Hz. Ömer’in halife seçilmesi bunun örneğidir. Oysa Hz. Ebû Bekir’in halife seçilmesi bir bakıma toplumun önde gelenlerinin onayına sunulmuş olmaktadır. Sonuçta Ehl-i Sünnet mezhebine mensup olmaları sebebiyle her ikisinin de referansları tarihi olguya uygun ve realiteyi kabullenmek şeklindedir denilebilir. Öte yandan her iki algı biçimi de seçkin ve tebea anlayışı çerçevesindedir, günümüzün demokrasi anlayışını çağrıştıracak izler taşımamaktadır.

5. Ruh ve Hava

Ruh ve hava konusunda Hanefî kelamcıların Eş’arî’ye yönelttiği ciddi bir eleştirinin varlığından söz etmek pek mümkün değildir. Onlar daha çok bu konuların konuşulup konuşulamayacağı üzerinde durmuşlardır. Aktarılanlara göre bir kısım Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat, Ruh hakkında konuşmanın caiz olmadığını belirtmiştir. Bu meselenin mezhep sınırları içinde ele alınması zor olduğundan konu Kible Ehli’ne havale edilmiştir. Onlarda genel olarak; Ruh konusunda konuşmakta bir beis olmadığını söylemişlerdir.⁵³

Özellikle ruhun mahiyeti konusunda Sünnet ve Cemaat Ehli’nin bazısının şu anlayışta olduğu ifade edilir: “Ruh latif bir cisimdir, özel bir nefestir, kuvvettir.” Eş’arî de bu görüşü benimsemiştir. Bunların görüşlerinin doğruluğuna şu ayet delildir: “...O’na (*Meryem*) ruhumuzdan üfledik.”⁵⁴ Üfleme ancak latif cisimlerde, özellikle nefeslerde olur. Sözüne ettiğimiz ayetler yukarıdakilerinin görüşlerinin sıhhatine delalet eder. Çünkü üfleme arazlarda taalluk etmez...⁵⁵ Ruh konusunda Hanefîlerden Eş’arî’ye yöneltilen ciddi bir eleştirinin olmadığı söylenebilir.

Hava’nın ne olduğu konusuna gelince, Ebu’l-Hasan Eş’arî, havanın sakin rüzgâr olduğunu beyan etmiştir. Bunun doğru oluşuna delil olarak da tozun varlığını ileri sürmüştür. Bundan dolayı rüzgâr estiği zaman açık bir ses gelir demiştir.⁵⁶ Sünnet ve Cemaat Ehli adı altında Hanefîler ise “hava latif cisimdir”, demişlerdir. Bu aynı zamanda kible ehlinin genel olarak görüşü şeklinde de arz edilmiştir.⁵⁷ Aslında her iki kesimin açıklamalarında da ciddi bir fark yoktur. Yaptıkları “hakkında sana az bir bilgi verildi”⁵⁸ denilmesine rağmen ruhu hava ya da cisim olarak tanımlamaya çalışmaktan ibarettir. Âyetî tevil etmeleri sebebiyle cüretkâr bir girişim ama günümüz bilimi ile karşılaştırıldığında son derece yetersiz bir açıklama yapmışlardır.

⁵¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 271-272.

⁵² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 271-272.

⁵³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 322.

⁵⁴ Enbiya, 21/91. Başka ayetlerde: “Ona ruhumuzdan üfledik.” (Tahrîm, 66/12); “Ona ruhumuzdan üfleştik.” (Hicr, 15/29); “Onu yapıp ruhumdan üflediğimde ona secdeye kapanın!” (Vakıa, 56/83-85).

⁵⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 323.

⁵⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 325.

⁵⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 325.

⁵⁸ “Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar, de ki: “Ruh, Rabbimin emrinden ibarettir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.” İsrâ, 17/85.

6. Ehl-i Bid'at

Hanefî kelamcılar tarafından Eş'arî ve taraftarları Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in parçası olarak kabul edilmiştir ancak bu kabul mesafeli olarak onaylanmıştır. Her iki ekol arasındaki farklılıklara vurgu yapılarak Ehl-i Bid'at olmanın sakıncalarına da değinilmiştir. Söz gelimi Pezdevî'ye göre; Eş'arî ve bağlıları Sünnet ve Cemaat Ehlinde olduklarını iddia etmektedirler. Aynı şekilde ona göre İmam Şafî'nin bütün ashâbı Eş'arî mezhebi üzeredir. Böyle olmakla beraber iki ekol arasında ve onların hata ettikleri birkaç meselede ihtilaf bulunmaktadır.⁵⁹

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'le ihtilaf ettiği konular şunlardan oluşmaktadır: Sünnet ve Cemaat Ehli'ne göre: Allah'ın yaratma rızık verme, rahmet etme gibi fiilleri vardır. Allah bütün bu fiilleriyle kadimdir, ezeldir. Allah'ın fiilleri hadis olmadığı gibi muhdes de değildir, diğer sıfatları gibi bu fiil sıfatları Allah'ın zâtının aynı da değildir, gayri de, onlar başka da değildir.⁶⁰

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre ise; Allah'ın fiili, fiil sıfatı yoktur, fiil ve meful (yapılan iş) birdir, görüşündedir. Ona bu konuda Kaderiyye ve Cehmiyye uymuştur ve bütün ashâbı da onunla beraberdir. Oysa bu tam hatalı bir anlayıştır.⁶¹

Tamamen tepeden bakıcı bir tavır içinde olan Pezdevî'nin bakış açısına göre Kible Ehli'nin mezheplerini kısaca zikretmek, onlardan uzak durmak için de gereklidir. Zira bid'at ehlinin işi, bid'atları güzel göstermek ve inançlarına başkalarını davet etmektir. Bununla birlikte onlardan ve inançlarından uzak durmak farzdır. Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: *"Bid'at sahibine saygı gösteren, İslam'ı yıkmış olur."*⁶²Buna ilaveten Hz. Peygamber'den (sav) rivayet edilen *"Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır, onların hepsi cehennemde olup, sadece biri değildir"* hadisi gereğince, çeşitli âlimler bu mezhepleri anlatan eserlerini söz konusu yetmiş üç fırkaya hasretmiştir.⁶³

Yetmiş üç fırka anlayışı ya da Ehl-i Sünnet tanımı konusunda Hanefî alimler zaman zaman Eş'arî'yi sınırın dışında tutsalar da çoğunlukla onu da Sünnet ve Cemaat ehlinin içinde telakki etmişlerdir denilebilir.

Sonuç

Başta Eş'arîler olmak üzere Hanefîlerle birlikte kelamcılar, mesailerinin çoğunu ilahiyat konuları dediğimiz Allah'ı tanıma konularına hasretmişlerdir. Bu çaba yaşadıkları dönem açısından anlamlı olabilir ve kabul edilebilir. Çünkü İslam Dini'nin diğer dinlerden farkı ortaya konulmaya çalışılmakta veya felsefecilerin kullandığı yöntemlerle İslam Dini de izah edilmeye çalışılmaktadır. Muhtemelen bu gerekçeler Eş'arî'yi tenkit ederken Hanefîlere bir hayli malzeme de çıkarmıştır. Öte yandan çabalarının büyük bir kısmını "marifetulah'a/Tanrı'ya tanımaya" sarf eden kelamcılarının, imamet, ruh, hava ve toprak gibi konulardaki açıklamalarına bakılırsa, âlem ve insanı tanıma konusunda fazla mesai harcamadıkları söylenebilir.

Özellikle tekvin konusundaki Eş'arî'nin tekvin ile mükevveni aynı olarak telakki etmesi sonraki dönemlerde, başta Gazâlî olmak üzere sufi çevrelerin neden Şafî ve Eş'arîliği benimsediklerini de açıklamaktadır. Çünkü bu görüş Vahdet-i Vucûd ya da Vahdet-i Şuhût gibi anlayışlara kapı aralamaktadır. Fenâfillah ve bekâbillah gibi anlayışların geliştirilmesine izin vermektedir. Hanefî-Mâtürîdiler doğruyu söyledikleri için muhtemelen dokuz köyden kovulup Müslümanlığı sulandırdıkları ithamına maruz kalırken, meydan Müslüman olmanın çitasını Kur'an'a rağmen yüksek tutan Şafî ve Eş'arîliği benimseyen kesimlere kalmıştır denilebilir.

⁵⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 349.

⁶⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 352-353.

⁶¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 352-353.

⁶² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 352-353.

⁶³ Bkz., Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 347.

Bununla beraber Hanefî literatürdeki Eş'arî eleştirilerinin ilmî sınırlar içinde kaldığını, onun haklı olduğu yerlerde hakkının kendisine teslim edildiğini ve çoğunlukla onun da Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat çerçevesi içinde yer aldığını belirtecek şekilde yapıldığını ileri sürmek mümkündür. Konunun Hanefî-Mâtürîdîler ve Şâfiî-Eş'arîler arasındaki farklılıklara taşınması daha zengin bir çalışmanın ortaya çıkmasına yardımcı olabilir. Nitekim bu çerçevede yapılmış çalışmalar hem geçmişte hem de günümüzde bulunmaktadır. Ancak söz konusu farklılıkların tamamen doğal ve çoğunlukla coğrafi unsurlardan kaynaklandığını ve her iki kesim arasında bir birlik ve ittifak aramaya çalışmanın doğru olmayacağını, her iki kesimi de olduğu gibi kabul etmenin daha sağlıklı olacağını kanaatimizce ifade etmek gerekmektedir.

Kaynakça

Beyâzîzâde Ahmed Efendi (1098/1687), *İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, trc. İlyas Çelebi. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınlar, İstanbul 1996.

Coşkun, İbrahim, “*Matürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi*”, Hikmet Yurdu Dergisi, (Temmuz-Aralık 2009), Yıl: 2, Sayı:4, ss. 29-30.

Coşkun, İbrahim, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*, Konya, 2014, s. 63-70.

el-İrâkî, Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasen (Hicrî VI. asır sonrası), *el-Fıraku'l-Müfterika beyne ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendaka*, nşr. Yaşar Kutluay, Ankara, 1961.

en-Nesefî Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl (318/930), *Kitâbu'r-Red ale'l-Bid'a'*, thk., Marie Bernand, Annales Islamogiques, 1980, (16/39-126).

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1115), *Tebsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.

es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr (580/1184), *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1982.

Evkuran, Mehmet, “İslam'da Eşitlik ve İtibar Talebinin Teolojik Dili-Mukallidin İmanı ve İmanda İstisnâ Tartışmalarının Sosyo-Politik ve Kültürel Bağlamı”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Matürîdî Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Haz. Ahmet Kartal, ss. 395-403, Eskişehir 2014.

Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, 3. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *İtikadî İslâm Mezheplerine Giriş*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2007.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2008.

Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed (ö. 493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1988.

EŞ'ARİ KELAMINDA TARİH GÖRÜŞÜ

*Dr. Öğr. Ü. Rıza KORKMAZGÖZ**

ÖZET

Eş'arî kelimâ düşüncesi tabiata, insana ve tarihe bakışında teosentrik bir yöntem benimsemiş ve bunun bir gereği olarak Allah-âlem ilişkisi ilahî ilim, irade ve kudret sıfatları ekseninde kurulmuştur. Allah'ın kudretinin tüm mümkünlere şamil olduğu şeklindeki genel kabul ve Tevhidi muhafaza etmek kaygısı, Eş'arî düşüncenin varlık ve fiilleri nihai noktada Allah'a atfetmelerinin gerçek sebepleridir. Diğer taraftan Eş'arîler'in, halk-kesb diyalektiği çerçevesinde insan için mutlak cebir ve mutlak hürriyet arasında şartlı bir fiil hürriyetini tanıdıkları muhakkaktır. Bunun anlamı insanın tarihsel bir özne olarak görülmesidir. Bununla birlikte Allah'ın âleme yönelik fiillerinde tam bir tertip, düzen, muhkemlik ve ölçülülük olduğuna dair yapılan kuvvetli vurgu, ilahî fiillerin insan aklıyla ve olgusal gerçeklikle mutabakat halinde olduğunun bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Eş'arî kelimânda, mucizeler istisna edilirse, tabii ve tarihi alanda rasyonel bir sürecin işlediği kabul edilmektedir. Bu kabule uygun bir şekilde ortaya konan vücûb, imkân ve imtina' anlayışının sahih bir tarih düşüncesinin temeli olabileceğini düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Eş'arîler, Tarih, İmkân, İmtina, Kudret, Kesb

UNDERSTANDING OF HISTORY IN ASHARİTE THEOLOGY

ABSTRACT

Asharite approach towards nature, human being and history is theocentric. Therefore their understanding of God-universe is based on His attributes of knowledge, will and power. The general consideration that God's power covers all possible entities on the one hand, the preoccupation with the idea of the uniqueness of God on the other are the main reasons of Ash'arites' attribution of being and deeds, in the final analysis, to God. On the other hand, is certain that relying on kasb-khalq dialectics, Ash'arites hold that human being have the capacity which can be considered between absolute free will and absolute predestination, which indicates that for them, human being is a historical actor or subject. However, their insistence that there is a perfect harmony in God's creation can be understood to the effect that for Asharites, God's actions are in harmony with human reason and objective facts. Therefore, in Ash'arite theology, aside from miracles, it is believed that in factual realms and history, rational process is the key determinant. In line with this understanding, in our opinion, the concepts of wujub (necessary), imkân (possibility) and imtina' (impossibility) can be basis for the establishment of valid or sound conceptualization of history.

Key words: Ash'arites, history, imkan, imtina', qudra, kasb

Giriş: Problem

Kelamî düşüncede, tüm varlığın Allah'ın kudretiyle yoktan yaratıldığına ve yine ilahî kudretle varoluşun devam ettiğine kesin olarak inanılır. Buna bağlı olarak gerek tabii alan ve gerekse tarihi-toplumsal varlık alanı Allah'ın fiili olarak kabul edilir. Bu bakımdan Müslüman dünya görüşü, en başta ilahilik niteliğine sahiptir. Genel olarak Allah-âlem ilişkisi, daha özel olarak da Allah-tabiat ve Allah-insan ilişkisi, bu temel nitelik çerçevesinde ele alınmıştır. Tarih görüşü ya da Allah-tarih ilişkisi ise kelam kitaplarında ayrı bir başlık altında ele alınmasa da, Allah-âlem ve daha hususi olarak Allah-insan ilişkisine atıf yaptığımız tüm kavramlar, aynı zamanda Müslüman tarih görüşünün mahiyetini ortaya koyacak niteliktedir.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Eş'arî kelamında kabul edilen varlık telakkisine göre Allah ve âlem arasında ontolojik bir karşıtlık söz konusudur. Allah kadim olan tek varlıktır, kâinat ise hâdistir; sonradan yaratılmıştır. Allah mutlak güç, kudret ve irade sahibidir; O'nun dışındaki tüm varlık ise mümkün varlık statüsündedir. Öyleyse Allah'ın mutlaklığı karşısında eşyanın tabiatını ve işleyişini mümkün ve araz statüsüne indirgeyen Eş'arî kelamının varlıktaki rasyonaliteyi inkâr ettiği söylenebilir mi? Böyle bir kelami düşünceden, sahih bir tarih görüşü elde edilebilir mi? Eş'arîlerde ilahi ilim, kudret ve iradenin varlıkla ilişkisinin nasıllığı ile birlikte, eşya ve olaylardaki süreklilik fikrinin imkânı çerçevesinde bu soruya bir yanıt bulmaya çalışılacaktır.

1. Eş'arî Kelamında *Vücûb, İmkân ve İmtina'* Anlayışı

Eş'arî kelam düşüncesinde “vücûb, imkân ve imtina' anlayışı” olarak ifade edilebilecek yaklaşım tarzı ya da daha hususi olarak “imtina' teorisi” olarak isimlendirilebilecek bir doktrin üzerinden yeni bir okumayla özgün sonuçlar elde edilebilir. Bu anlayış çerçevesinde Allah için neyin mümkün ve neyin imkânsız olduğu, ilahi kudretin hangi şeylere taalluk edip hangilerine taalluk etmediği meselesiyle ilgili olarak ifade edilen görüşler ortaya konduğunda, buradan hareketle sahih bir evren, tabiat, bilgi, insan ve tarih görüşü oluşturmanın mümkün olduğunu düşünmekteyiz.

İslam'da Allah için bir şeyin imkânsız olup olmadığı meselesi hicri üçüncü yüzyılda Mu'tezile içinde Allah'ın zulme ve yalana kudretinin olup olmadığı konusu üzerinde yapılan bir tartışma şeklinde ortaya çıkmıştır. Nazzam'a (ö. 232/758) göre Allah bu tür fiillere kudretinin olmaması sebebiyle haksızlık yapmaz ve yalan söylemez. Allah'ın cennetlik bir kimseyi cehennemle, cehennemlik bir kimseyi de cennete sokmaya kudreti yoktur. (el-Hayyât: 1993, 28) Nazzam'ın bir başka izahına göre, zulüm bir ihtiyaç, eksiklik ve cehaletten kaynaklanır. Hâlbuki bunlar sonradan yaratılan varlıkların alametlerindedir; Allah ise kadim olduğundan bunlardan münezzehtir. (el-Hayyât: 1993, 44) Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre ise Allah'ın bu tür fiillere kudreti vardır ancak kötü olduğundan dolayı bu fiilleri yapmaz. (eş-Şehristan: 1992, I, 47; el-Bağdâdî: 1988, 119)

Eş'arî kelamcılar ise ilahi kudretin esasen tüm muhdesâta taalluk ettiğini, hayır ve şer âlemde her ne var ise hepsinin Allah'ın kudretinin eseri olduğunu ifade etmektedirler. Onlar mümkün varlık sıfatına sahip ve dolayısıyla var olması aklen bir çelişki doğurmayan şeylerin kudret alanı içerisinde olduğunu ifade ederler, ancak bununla birlikte, “*kudret muhale taalluk etmez*” diyerek, akla ve ilahi ilme nispetle, varlığı imkânsız bir takım şeylerin de Allah'ın kudret alanının dışında kaldığını kabul ederler.

Bâkillânî (ö.403/1013) *ma'dum* meselesiyle ilgili bahiste mümkün ve imkânsız durumlardan söz etmektedir. Beş kısma ayırdığı ma'dumlardan üçü konumuzla alakalıdır. **İlki** var olmayacağı ve var olmasının mantıken çelişki doğuracağı bilinen ma'dumlardır ki, bu, “şey” olarak nitelenmesi mümkün olmayan “*mümteni' muhal*” kısmıdır. İki zıddın bir arada olması, bir cismin aynı anda iki yerde olması ve bunun gibi mantıken çelişkili durumlar bunun örneğidir. **Bir başka ma'dum** sınıfı vardır ki esasen bunlar, var olmamış ve ebedi olarak da var olmayacak ancak varlığı mantıken çelişki doğurmayan ve aklen mümkün olan ma'dumlardır. Ölmüş olanların tekrar dünyaya dönememesi, Bu âlemin bir benzerinin yaratılması gibi *Allah'ın olmayacağını bildiği ve haber verdiği ma'dumlar* bunun örneğidir. Halbuki Allah'ın bunları yapması mümkündür ve aklen bir çelişki yaratmaz. **Bir diğeri** de bize göre olması da olmaması da mümkün olan ve aynı zamanda olup olmayacağı tarafımızca bilinmeyen ma'dumlar. Allah'ın kudreti dahilinde olup da bizim O'nun yapıp yapmayacağını bilmediğimiz ma'dumlar ile hareketli olan cismin hareketsiz hale gelmesi veya tersi gibi ma'dumlar bunun örneğidir. (Bâkillânî: 1957, 15-16)

Buna göre birinci kısımdaki ma'dumların var olması aklen imkânsızdır. İkinci kısım ma'dumların var olması aklen mümkün olsa da, Allah'ın bunların yokluğuna dair bilgisinden ve haber vermesinden dolayı varlığı imkânsızdır. Üçüncü kısımdakiler ise tabiatı gereği

“mümkün” kategorisindedirler. Bunların varlığı da yokluğu da mümkündür; var olması aklen bir çelişki doğurmaz. Bu kısım ma’dumlar da, son tahlil de, İlahi ilim ve iradeye atıfla varlığı zorunlu (vâcib) veya varlığı imkânsız (mümteni’) olmaktadır. Burada Bâkillânî’nin imkân ve imtinayı bütünüyle mantıksal bir kategori olarak ele aldığına dikkat edilmelidir.

Cüveynî (ö.478/1085) de imkân ve imtinayı ontolojik düzlemde değil, kendi adıyla anılan imkân (cevaz) metoduyla mantıksal düzeyde ele almıştır. Aklın temel hükümlerini *mümkün*, *vâcib* ve *müstahil* diye üçe taksim eder. *Mümkün (câiz)*, hem varlığı hem de yokluğu aklen mümkün olandır. Görülen bir binanın varlığı, yokluğu, sıfatları, özellikleri, var olma zamanı vb. hepsi imkân dâhilindedir. *Müstahil*, varlığı imkânsız olan ve varlığını düşünmek aklen çelişki doğuran şeylerdir. İki zıddın bir yerde içtiması, bir şeyin aynı anda bir mekanda hareketli başka bir mekanda sakin olması, varlığını gerektirici bir sebep olmadan mümkün olan bir şeyin meydana gelmesi gibi durumlar aklen müstahildir. *Vâcib* ise varlığı aklen zorunlu olan şeydir. Buna göre aklın zorunlu olarak varlığına hükmettiği şeyin yokluğu imkânsız olduğu gibi, varlığının imkânsız olduğuna hükmettiği şeyin ise yokluğu zorunludur. (Cüveynî: 1992, 13-15) Bu izahattan sonra Cüveynî aklın cevazına ve hudusunun imkânına hükmettiği her şeyin Allah’ın kudreti kapsamında olduğunu, mümteni’ kategorisinin ise kudretin haricinde kaldığını ifade etmektedir. (Cüveynî: 1992, 36)

Gazâlî’nin (ö.505/1111) *vucûb*, *imkân* ve *imtina*’ anlayışı, düşünce sisteminin bütününde önemli bir yer işgal etmektedir. O da genel Eş’arî düşünceye uygun olarak bu kavramları ontolojik düzlemde tamamen soyutlayarak aklın yargılarından ibaret görmektedir. Buna göre Gazâlî aklın varlığını kabulleneyeceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şeye “*mümkün*”, akıl tarafından kabullenilmesi mümkün olmayana “*imkânsız*” (*müstahil*), aklın yokluğunu kabullenemediği şeye de “*zorunlu*” (*vâcib*) adını vermektedir. Gazâlî bu üç kategorinin ontolojik düzlemde ele alınmasının çelişik olacağını dolayısıyla kendileriyle nitelenecek bir var olana ihtiyacı bulunmayan akli yargılar olduğunu düşünmektedir. O bu düşünceyi âlemin kudemini ispat etmek için “imkân”ın kendisinden ayrılması mümkün olmayan bir maddeyi gerektirecek izafi bir nitelik olduğunu söyleyen filozoflara karşı ortaya koymaktadır. (Gazâlî: 2012 a, 42-45)

Yaratılmış tüm hâdis varlıkların “bizâtihi mümkün” ve dolayısıyla kudretin taalluk alanı içerisinde olduklarını düşünen Gazâlî, başka bir şeye nispetle varlığın vacip veya mümteni’ olabileceğini ifade etmektedir. Bu da Allah’ın ilmi ve iradesidir. Buna göre o varlığın üç itibarından söz eder. Mesela âlem, bir bakımdan zorunlu, bir başka bakımdan imkânsız, başka bir bakımdan da mümkün varlık olarak nitelenebilir. Yani Allah’ın iradesinin âlemin varlığına yönelmesiyle âlem zorunlu, ilahi iradenin âlemi icat etmeye yönelmediği varsayıldığında âlem imkânsız (muhal), âlemin sadece bizatihi kendisine bakıp iradenin varlığına ve yokluğuna itibar edilmediğinde ise âlem mümkün varlık olarak isimlendirilebilir. Gazâlî iradenin ilme tam bir uygunluk içerisinde fiile yöneldiğini düşündüğünden, varlığın İlahi ilme nispetle de aynı hükümleri aldığını ifade eder. Buna göre mesela ilahi ilimde Zeyd’in Cumartesi günü ölmesi sabitse, bunun aksinin olması imkânsızdır. Yani Zeyd’in Cumartesi günü ölmesi zatında mümkün iken başka bir şeye yani ilahi ilme nispetle aksinin gerçekleşmesi imkânsızdır. İmkânsız ise kudret alanı içinde değildir. Gazâlî’ye göre mümkün varlık aynı zamanda güç yetirilen varlıktır. Ancak ilahi ilim ve iradenin belli bir yöne taalluk etmesiyle diğer cihet varlığı imkânsız /muhal/ hale gelir ve dolayısıyla kudret alanının dışında kalır. O buna “*muhal liğayrihi*” der. Ona göre bunun meydana gelmesi, siyah ve beyazın bir şeyde aynı anda cem’ olması gibi bizzat imkânsız olan durumları ifade eden “*muhal lizâtihi*”de olduğu gibi imkânsızdır. (Gazâlî: 2012 b, 81-83)

Gazâlî, filozofların bu konuda bazı iddia ve görüşlerine yer verir. Onlara göre de imkânsız olan şeyler Allah’ın kudreti dâhilinde değildir. Ancak her mümkünün aklen ilahi kudret altında olduğunu düşünmek, neticede sayılamayacak kadar imkânsızlıkları beraberinde getirecektir. Buna göre mümkün, mutlak olarak “varlığı ve yokluğu aklen mümkün olan şey”

olarak tanımlanamaz. Aksi takdirde Allah'ın bilgi olmadan iradeyi, hayat olmadan ilmi yaratmaya, bir ölünün elini hareket ettirmeye, onu oturtup eliyle ciltler dolusu kitaplar yazdırmaya vs. kadir olması gerekir. Halbuki bunların olabileceğini kabul etmek iradeli hareket ile iradesiz hareket arasındaki farkı ortadan kaldırır. Muhkem ve düzenli fiil, onu yapanın ilmine ve kudretine delil olmaz. Bu durumda Allah'ın canlıyı cansıza ve taşı altına çevirmeye kadir olduğu gibi, cinsleri değiştirmesi, yani cevheri araza, ilmi kudrete, siyahı beyaza dönüştürmeye de kadir olması gerekir. Ancak bu düşünce sayılamayacak kadar imkânsızlığı beraberinde getirir. (Gazâlî: 2012 a, 174-175)

Gazâlî de aynen filozoflarda olduğu gibi Allah'ın kudretinin imkânsıza taalluk etmediğini ve dolayısıyla Allah'ın yaratıcı kudretinin bir sınırı olduğunu kabul etmektedir. İlahi kudretin tüm mümkünlere taalluk etmesi durumunda bir takım imkânsızlıkların ortaya çıkacağı iddiasına yönelik cevap verirken Allah'ın yaratıcı kudretinin şu üç ilke tarafından sınırlandırıldığını ya da şu üç şeyin imkânsız olduğunu ifade eder:

İlk olarak Allah çelişiklerin bir araya gelmemesi kuralını ihlal etmez. Bu nedenle bir şeyin aynı anda hem ispatı /yaratılması/ hem de nefyi /yaratılmaması/ muhaldir. Bu kural gereğince siyah ile beyazın aynı anda bir arada bulunması imkânsızdır. Yine bir kimsenin aynı anda iki yerde bulunması da imkânsızdır. Zira aksi durumlar çelişmezlik ilkesinin ihlaline yol açar.

İkinci olarak Allah'ın yaratması lüzum ilişkilerini ihlal etmez. Buna göre Allah daha genel olanı nefyedip daha özel olanı ispat etmez. Zira genel olan özel olanı kapsar. Birbirini gerektiren şeylerden sebebin olmadığı yerde sonucun da olmayacağı şeklinde ifade edilen bu ikinci ilkeye misal bilgi irade ilişkisidir. Bilgi iradenin şartıdır. Zira iradeden kastedilen bilinen bir şeyi istemektir. Eğer bilgi olmadan istekte bulunulduğu varsayılırsa irade yok demektir. Bunun gibi bilginin şartı hayattır. Dolayısıyla cansızda bilginin yaratılması imkânsızdır. Çünkü cansız kelimesinden algılamayan şey anlaşılır. Şayet onda algı gücü yaratılırsa, ortada canlılığın tanımına aykırı başka bir durum var demektir. Diğer taraftan algılamayanda şayet bir şey yaratılmışsa buna da bilgi adını vermek imkânsızdır. Buna göre iradenin şartı bilgi, onun da şartı hayattır. (Gazâlî: 2012 a, 175) Gazâlî'nin bu konudaki görüşleri İmam Eş'arî'nin ve mezhebinin genel kabulüne tam bir uygunluk göstermektedir. Eş'arî, Lüma', 1 dokuz- 20.

İkinci ilke açıkça, bir şeyi düşünmenin, onun hakkında hüküm vermenin, o şeyin tanımına dahil bütün özellikleri onunla birlikte düşünmek gerektiğini ima etmektedir. Diğer bir ifadeyle bir şeyin tanımının dışında kalan durumlar, o varlık için imkânsız kategorisine girmektedir. Bu noktada Gazâlî ile İbn Rüşd arasında bir ortaklık bulmak mümkündür. İbn Rüşd kelimelerin tabiatın ve nedenselliğin inkârına yönelik görüşlerini reddetmekte ve öz olarak nedenselliğin inkâr etmenin, varlığın bilgisini imkânsız hale getireceği eleştirisini yapmaktadır. İbn Rüşd'e göre nesnelere her birinin kendilerine özgü fiilleri ve bu fiilleri belirleyen isimleri, tanımları ve sıfatları vardır. Eğer bir varlığın kendine özgü fiili olmasaydı, onun kendine özgü bir tabiatının ve tanımının olması da mümkün olmazdı. Bu da sonuçta tüm varlığın tabiatının inkârına sebep olur ki, esasen bunun neticesi yokluktur. (İbn Rüşd: 1986, 291) Gazâlî de öz olarak bir şeyin tanımı ile o şeyden meydana gelecek durumlar arasında *mantıksal bir şart-meşrut ilişkisi* var kabul etmektedir.

Üçüncü olarak Gazâlî'ye göre cinslerin birbirine dönüşmesi muhaldir. Diğer bir ifadeyle ortak bir maddesi olmayan şeyler birbirine dönüşemez. Buna göre cevher ile araz ve siyahlık ile grilik birbirine dönüşemez. Ancak ortak bir maddesi olan şeyler birbirine dönüşebilir. Dolayısıyla kanın spermaya, suyun havaya dönüşmesi mümkündür. Zira burada bir madde bir şekilden sıyrılıp başka bir şekle bürünmektedir. Yine ortak bir maddesi olduğu için asa ejderhaya, toprak hayvana dönüşebilir. (Gazâlî: 2012 a, 176) Ancak buradaki cins terimi Aristotelesçi varlık tasnifinde değil, kelimeler ontolojisindeki geleneksel cevher-araz ayırımında anlamını bulur.

Eş'arîlere göre bütün cisimler tek cinstir. Bütün cisimler tüm arazları kabul etmede ve bir mahalde bulunmaları yönüyle eşit olduklarından mahiyette de eşit olurlar. Suret ve hükümlerdeki farklılık ise cisimlere ilişkin arazların farklı olmasından kaynaklanır. (Râzî: 2002, 128) Dolayısıyla Eş'arîlere göre cisimlerin birbirine dönüşmesi ilke olarak mümkündür. Cisimler arasındaki farklılık nevelerinden en büyüğü toprak, ateş ile hava arasında ve canlılar, cansızlar ile bitkiler arasında görülen farklılıktır. Bu neveler; şekil, renk, tat, koku ve ağırlık bakımından farklı olmakla birlikte -ki bunlar arazlardaki farklılıklardır- bunlar birbirlerine dönüşebilir; Allah'ın kudreti açısından bu mümkündür. (Bağdâdî: 2016, 82-83)

Ortak maddesi olan bütün cisim nevelerinin birbirine dönüşme imkânına sahip olması, bunun Allah'ın kudreti açısından mümkün olması, aklın kabul edemeyeceği bir takım durumların ortaya çıkmasına sebep olmaz mı? Yani masada bıraktığımız bir kitabın döndüğümüzde bir gence dönüşmesi mümkün müdür? Esasen "imkân" prensibi, eşya hakkındaki bütün bilgilerimize olan itimadımızı sarsar. O halde bilgilerimize nasıl güvenebiliriz? İmkânsızlığın sınırı nedir?

2. *Sünnetullah/Âdetullah: Eşyada Süreklilik Fikrinin Kaynağı*

Gazâlî masaya bırakılan bir kitabın bir gence dönüşmesinin özünde imkânsız olmadığını düşünmektedir. Bununla birlikte ona göre mümkün olan her şey bilfiil hale de dönüşmez. Zira Allah'ın ilmi, iradesi ve varlıktaki âdeti, âlemde belli bir düzen ve sürekliliği gerektirmektedir. Gazâlî'ye göre Allah, kudretinin taalluk ettiği ve fakat ilminde onu yapmayacağını bildiği şeyler hakkında, bizde de o şeyi yapmayacağının bilgisini yaratır. Bu anlamda **hikmet sahibi Allah'a duyulan güven**, varlıktaki süreklilik fikrinin kaynağıdır. Gazâlî bunu şöyle ifade eder: "Kendi dışımızdaki şeylere bakıp birçok düzenli hareketi gördüğümüzde, onları yapma hususunda bizde bir bilgi meydana gelir. İşte Yüce Allah bu bilgileri tabiatla süregelen adete göre yaratır. Bu bilgiler sayesinde biz imkânın iki türünden birini biliriz. Fakat yukarıda geçtiği gibi, buna dayanarak ikinci türün imkânsız olduğunu da söyleyemeyiz." (Gazâlî: 2012 a, 177)

Eş'arî kelamındaki imkân anlayışı eşyada sabit tabiatlar kabul edilmesine manidir. Dolayısıyla eşya ve olaylardaki ilişki zorunlu bir nedensellik ilişkisi değil, ancak "imkân ilişkisi" olarak adlandırılabilir. Buna göre sebeplilik ilişkisi haddi zatında itibari bir ilişkiden ibarettir. Varlıklar arasında onların tabiatlarından kaynaklanan esasta zorunlu bir ilişki yoktur. Bu konuda Ehl-i Sünnet, filozofların görüşlerine muhalefet etmişlerdir. Filozoflar varlıkta sabit tabiatların varlığına ve nedensel ilişkilerin zorunluluğuna inanırlar. Onlara göre ne vakıda ve ne de akli imkân olarak sebep olmadan sonucun, sonuç olmadan da sebebin varlığı düşünülemez. (Gazâlî: 2012 a, 163) Gazâlî'ye göre bu anlayış, Müslümanların Allah'ın kudretinin tüm mümkünleri kapsadığına dair icmasına aykırı olduğu gibi, mucizelerin izahında da yetersiz kalır. İlahi kudretin tüm mümkünlere şamil olduğunun kabul edilmesi, her tür zorunluluk ilişkisinden söz etmeye manidir. Buna göre Eş'arîlerin neden ve eser arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını reddedip bunun yerine âdete dayalı mümkün bir ilişkinin varlığını kabul ettikleri görülmektedir.

Hiçbir şekilde kendinde sabit tabiatlar ve muayyen istidatlar mevcut değilse, âlemlerle ilgili herhangi bir şeyi bilmemiz nasıl mümkün olabilir? Bu durum bilgiye olan güvenimizi yok etmez mi? Evine kitap bırakan bir kimsenin döndüğünde o kitabın aklı başında ve iş gören bir gence veya bir hayvana dönüşmesinden nasıl emin olabilir? Gazâlî kelam düşünce biçiminin bu türden bir takım çirkin imkânsızlıklara neden olacağına farkındadır. Tehafüt'ün on yedinci meselesinde yukarıdaki açıklamalarına ek olarak, bu problemi iki şekilde çözmeye çalışmaktadır. (Gazâlî: 2012 a, 169-171)

İlk olarak imkân ve fiil arasında ayırım bulunduğunu ifade eder. Buna göre bir şeyin mümkün olması, fiil olacağına dair bir teminat içermez. Allah insan bilgisini sadece mümkün olanla bilfiil gerçekleştireni ayırt edecek şekilde yaratmıştır. Diğer bir ifadeyle Allah insanın

rasyonel düşüncesine uygun bir bilgi yaratarak akla gelebilecek diğer çirkin imkânsızlıkların gerçekleşmeyeceğini temin etmiştir. Kitabın çocuğa dönüşmesi özünde mümkün ve dolayısıyla Allah'ın kudreti altında olmasına rağmen, böyle bir şeyin bu âlemde kesinlikle gerçekleşmeyeceğini biliriz. Allah'ın zihnimizde yarattığı bilgi ya da ilahi fiillerdeki adet bu kesinliğin sebebidir. Gazâlî'nin İktisad'daki açıklamasına göre bir şey zatında mümkün olabilir ancak ilahi ilim ve iradenin belli bir yöne taalluk etmesiyle diğer cihetin varlığı imkânsız hale gelir ve kudret alanının dışında kalır. (Gazâlî: 2012 b, 81-83) Öyleyse Allah'ın bilgisinin ve iradesinin insanın rasyonel bilgisine uygun olduğu, ya da diğer bir ifadeyle Allah'ın beşer aklını ilahi seçimlerine uygun ve genellikle şaşırmayacak bir şekilde yarattığı söylenebilir. Zira tüm işlerinde tam bir bilgi ve hikmet üzere olan Allah âdetine muhalefet etmez. Belki bunun tek istisnası Peygamberlerini tasdik etmek için yarattığı mucizelerdir. Buna göre Allah'ın yaratma âdetine güvenmek, doğa bilimlerine dair araştırma yapmanın sebebidir. Bu güven, Allah'ın dış gerçekliğe dair bilgimizi kesintiye uğratmayacağı esasına dayanır. İşte Allah'ın bilgimizi daima dış gerçekliğe uygun bir şekilde yarattığına dair kuvvetli imanımız, tabii ve tarihi her türden bilgiyi mümkün hale getirmektedir.

İkinci olarak Gazâlî mucizeler üzerinden bir açıklama yapar. Esasen Gazâlî'ye göre Allah'ın olağan üstü bir olayı herhangi bir zamanda gerçekleştirmesi, ilme karşı duyulan güveni kalplerden silebilir. Bu sebeple Gazâlî, kudreti dâhilinde olan mümkün şeyleri yapmasına mani hiçbir şey olmasa bile Allah'ın, mucizeleri sürekli ve ulu orta yaratmayacağını söyler. Dolayısıyla Allah'ın ezeli ilminde bunu bazı zamanlarda yapmayacağı sabit olduğundan, bizde de o olayı o vakitte yaratmayacağı hususunda bir bilgi yaratır. İşte bu bilgi sayesinde kitabın akıllı bir gence dönüşmesinin imkânsız oluşuna dair bilgimiz, dış dünyada bilfiil gerçekleşen durumla mutabakat halindedir. Gazâlî bu izahlardan sonra, yukarıda ifade edilen çirkin imkânsızlıkların kendisine yöneltilmesinin bir karalama ve iftiradan ibaret olacağını ifade eder.

Eş'arîler'in eşya ve olayların mahiyetini/hakikatini inkâr ettikleri iddiasının hakikati olmadığını düşünüyoruz. Aksi takdirde bilgiye ulaşma imkânı bütünüyle ortadan kalkar ve dolayısıyla varlığa dair tutarlı bir açıklama yapılamazdı. Hâlbuki tüm kelamcılar eşyanın hakikatinin sabit olduğunu ve bunu bilmenin mümkün ve vaki olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Bu kabule dayalı olarak bilginin tanımı, imkânı, yolları, nazar ve istidlal metotları gibi konular kelimelerin ilk ve temel konularından olmuştur. Bu çerçevede Kelamcılar bir taraftan Yunan Sofistlere karşı eşyanın hakikatini ve buna dair bilginin gerçekliğini savunurken diğer taraftan bilginin sadece beş duyu ile idrak edilebileceğini, bunun dışında bilgi yolu olmadığını iddia eden Sümeniyye'ye karşı nazari ve istidlali ilimleri savunmuşlardır. (Bağdâdî: 2016, 32-37; et-Teftazânî:2011, 7-18)¹

¹ Bu çerçevede delil-medlül arasında bir gereklilik /lüzum/ ilişkisi olduğunda ittifak eden Müslüman âlimler, bu ilişkinin niteliği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bilginin elde edilmesiyle ilgili bu ihtilaf, aynıyla tabii ve tarihi alandaki oluşumlarla ilgili görüşlerine de yansımıştır. Bu hususta Gelenbevi dört ana görüşten söz etmektedir:

Birinci görüş, delil-medlül arasındaki ilişkiyi "lüzum-i âdî" olarak niteleyen Eş'arîlere aittir. Yani Allah'ın âdeti, neticeye dair bilgiyi, öncülleri bilmenin hemen arkasından yaratması şeklinde cereyan etmektedir. Bununla birlikte neticeyi yaratmak Allah'a vacip değildir. Buna göre Eş'arîler öncüllerden her birinin ve neticenin ayrı ayrı Allah'ın yaratmasının konusu olduğunu, öncüllerle netice arasındaki ilişkinin ontolojik anlamda bir zorunluluk ilişkisi değil de akli bir gereklilik ilişkisi olduğunu ifade etmişlerdir.

İkinci görüş, delil-medlül arasındaki ilişkinin "lüzûm-i i'dâdî" olduğunu söyleyen felsefecilere aittir. Buna göre öncülleri bilmek, zihni, neticeyi bilmeye tam bir şekilde hazır hale getirir; Allah'ın da neticeyi yaratması zorunlu /vacip/ hale gelir. Felsefeciler öncüllerle netice arasında ontolojik anlamda bir zorunluluk ilişkisi var kabul etseler de, yaratıcılık vasfını öncüllere değil de Allah'a nispet etmeleri, onları kesin bir şekilde materyalist/ateist felsefelerden ayırmaktadır.

Üçüncü görüş, buradaki ilişkiyi "lüzum-i tevlidî" olarak niteleyen Mu'tezile'ye aittir. Yani öncüllerin bilinmesi neticeye dair bilgiyi doğurur (tevlit eder). Allah'ın neticeyi yaratması doğrudan değil de dolaylı olarak gerçekleşmektedir. Felsefeciler de olduğu gibi Mu'tezile'ye göre de sebepler gerçekleştiğinde sonuç da zorunlu olarak gerçekleşmektedir.

3. Varlıkta Süreklilik Fikrinin Kaynağı Olarak İlahi Kudret

Eş'arîlerin genel olarak sıfatlar ve daha hususi olarak kudret konusundaki yaklaşımları iki temel gayeye yöneliktir. Birinci gaye Allah'ı yaratılmışların sıfatlarından tenzih ederek tevhidi ispat etmek, ikincisi ise kainatı Allah'ın varlığına, birliğine, ilim ve kudretine delil yapmaktır. Dolayısıyla tüm eşyayı ve var oluşu ilahi kudrete nispet etmek, varlıktaki nizam ve sürekliliği reddetmek değil, aksine, varlığın belli ilke ve prensiplere sahip olduğunu, meydana gelen olayların belli bir süreklilik arz ettiğini kabul etmek anlamına gelmektedir. Zira Allah'ın fiili olarak kabul edilen âlemin O'nun ilim ve kudretine delalet etmesi, ancak âlemde belli bir rasyonelliğin olmasıyla mümkün hale gelir.

Eş'arî'ye göre tüm âlem Allah'ın muhkem, düzenli, ölçülü ve mükemmel fiilidir. Hikmete uygun olarak yaratılmış olan âlem, Allah'ın ilminin ve kudretinin delilidir. Diğer bir ifadeyle son derece hikmetli olan işlerin âlim ve kadir olmayan bir zattan meydana gelmesi mümkün değildir. (el-Eş'arî: 1953, 10,12) Eş'arî'nin âlemdeki muhkemlik ve sürekliliği, ilahi ilim, kudret ve hikmetin eseri olarak düşünmesi, varlıktaki rasyonelliği inkâr etmesi olarak değil, modern zamanlarda yapılanın aksine, süfli olanları ulvi olanla açıklama çabası olarak görülmelidir.

Nitekim Gazâlî bunu "âlemin yaratıcısının kâdir olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü âlem insanı şaşırtan birçok hadiseleri ve delilleri ihtiva eden muhkem, düzenli, mükemmel ve ölçülü bir fiildir. Tüm bunlarda kudret sıfatına işaret eder" diyerek ifade etmiş ve şöyle bir kıyas formuyla meseleyi anlaşılır kılmaya çalışmıştır: Her muhkem fiil kudret sahibi bir failden meydana gelmiştir. Âlem de muhkem ve düzenli bir fiildir. Öyleyse âlem kudret sahibi bir failden meydana gelmiştir. (Gazâlî: 2012 b, 79)

Gazâlî'ye göre varlıktaki tertip, düzen, uyum, ölçü ve sağlamlık, duyular ve gözlem yoluyla, inkârı mümkün olmayacak şekilde bilinmektedir. Yani yukarıdaki kıyasın suğrası duyularla kesin olarak bilinmektedir. Kübrası ise aklen zorunlu olarak bilinir. Zira akıl herhangi bir delile ihtiyaç duymadan bunu tasdik eder ve akıllı bir kimse bunu inkar edemez. (Gazâlî: 2012 b, 79-80) Bu kıyasta duyular ve aklın Allah'ın kudretinin delili olarak kullanılması, ilahi kudretin varlıktaki sürekliliğin en güçlü temeli olduğunu göstermektedir. Öyleyse kudret, kontrolsüz bir güç veya ölçüsü ve yasalı olmayan "keyfi" bir sıfat değildir. Tam aksine Eş'arîler'de kudret failin fiilini muhkem bir şekilde yapmasına imkân sağlayan bir sıfattır. Âlem bütünüyle Allah'ın muhkem, tertipli ve yasalı bir fiili olduğuna göre kudretin rasyonel bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Zira insan kâinattan hareket ederek akıl ve duyularının yardımıyla ilahi varlığı ve kudretini ispat etme imkânına sahiptir. Buna göre Eş'arîlerin Allah'ın kudreti, kâinatın yapısı ve aklın anlama ilkeleri arasında tam bir mutabakatın varlığını kabul ettikleri görülmektedir.

Böyle bir kudret anlayışı, esas olarak varlıkta belli bir nedenselliği var kabul ettiğinden dolayı, İbn Rüşd'ün kelamcılara yönelik eleştirilerinden birisi üzerinde tekrar düşünmeyi gerektirmektedir. İbn Rüşd kelamcılarının nedenselliği reddettiğini düşündüğünden, görünen

Dördüncü görüş ise Fahrüddin er-Râzî'ye aittir. O bu ilişkiyi "lüzum-i akli" olarak isimlendirmektedir. Yani gerçekte öncülleri bilmekle neticeyi bilme arasında doğrudan akli bir ilişki vardır. İki öncülden birisini bilmek sonucu gerektirmez ancak ikisini de bilmek sonucu bilmeyi zorunlu hale getirmektedir. Bununla birlikte Râzî, Eş'arî anlayışa uygun olarak, öncüllerin ve neticenin Allah'ın ayrı ayrı yaratmasıyla meydana geldiğini, hiçbir şeyin Allah'a vacip olmadığını da ifade etmektedir. İsmail Gelenbevi, Tartışma Usulü, Talha Alp (terc.), İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012, s. 30.

Delil-medlul arasındaki ilişkinin niteliğine dair bu fikir ayrılığı, benzer şekilde tabiat olayları, insan fiilleri ve tarihi hadiselerin nasıl meydana geldiğine dair yapılan tartışmalarda da görülmektedir. Genel olarak Eş'arîlerin varlıktaki tertip, düzen ve sürekliliği, ilahi iradeye atıfla, "âdetullah" veya "sünnetullah" kavramları çerçevesinde açıklamaya çalışmaları, Eş'arî kelamının bir "imkân metafiziği" olarak teşekkül etmesine sebep olmuştur. Bu anlayış çerçevesinde, metafizik, tabiat ve tarihi alana dair tüm açıklamalar, Allah'ın kadim ve zorunlu, eşya ve olayların ise hâdis ve mümkün olduğu aslı kabulüne dayalı olarak yapılmıştır.

âlemde sebepleri inkâr etmek suretiyle bir kimsenin görünmeyen âlemde bir fail sebebin varlığını ispat etmeye yol bulamayacağını ifade etmektedir. Çünkü ona göre görünmeyen âlem hakkındaki hüküm, görünen âlem hakkındaki hükme uygun olmak zorunda olduğundan, nedenselliği inkâr edenlerin Allah'ın varlığı hakkındaki bilgiye ulaşamayacaklarını düşünmektedir. (İbn Rüşd: 2015, 153) İbn Rüşd'ün bu tenkidi çok da haklı görünmemektedir. Çünkü yukarıda da geçtiği gibi Eş'arîler'deki ilahi kudret anlayışı nedenselliği iptal etmenin değil, aksine ispat etmenin bir sebebidir. Zira onlar iki hadise arasındaki ilişkinin ontolojik anlamda zorunlu olduğunu kabul etmese de, aklın hükmünün bu iki hadiseyi birbiriyle ilişkilendirme yolunun zorunlu olduğunu düşünürler.

Eş'arîler insanın hâdis kudreti ile bundan meydana gelen fiiller arasında belli bir ilişki olduğu konusunda da ittifak etmişlerdir. Onlara göre bu ilişki mümkün ve âdete dayalı bir ilişkidir; kesinlikle zorunluluk arzetmez. Kulların fiilleri bizatihi mümkündür. Her mümkün olan şey de Allah'ın kudretinin taalluk sahasına dâhildir. Allah'ın kudret alanına dâhil olan şeylerden hiçbirisi kulun kudretiyle meydana gelmez. Yani bir fiil /makdur/ üzerinde aynı cihetten iki müessir kudretin bir araya gelmesi imkânsızdır. Bu bakımdan Eş'arîlere göre fiil *halk* cihetiyle Allah'a, *kesb* cihetiyle kula aittir.

4. Halk-Kesb Diyalektiği

Eş'arîlere göre “Allah her şeyi bilir” (Bakara, 2/29) ayeti, Allah'ın tüm malumu bildiğini, “Allah her şeye kadirdir” (Bakara, 2/20) ayeti, Allah'ın tüm makdûrun kâdiri olduğunu, “Allah her şeyin yaratıcısıdır” (Ra'd, 13/16) ayeti de Allah'ın sonradan var olan (muhtes), yaratılmış (mef'ûl) her şeyin muhtesi, faili ve hâliki olduğunu ifade etmektedir. (Eş'arî: 1953, 50-51; Bağdâdî: 2016, 125,127,134) Dolayısıyla onlara göre tabii alandaki tüm eşya ve olaylar gibi insanların ve diğer canlıların tüm fiilleri de ilahi kudretin taalluk alanına dâhildir.(Gazâlî: 2012 b, 84-87)

Allah'ın kudretinin genel olması kulun kudretini inkar etmeyi sonuç verir mi? Ya da insanların ve diğer canlıların güç yetirdiği fiiller de Allah'ın kudreti dâhilinde midir? Eğer bu soruya evet denirse bu durumda iki kadir tarafından meydana getirilen bir fiil kabul edilmek durumunda kalacaktır ki tek yönden iki kudretin bir fiile taallukunun imkânsız olduğu izahtan varestedir. Diğer taraftan insanların fiil üzerinde kudreti inkâr edilirse şeriat tarafından insanın mükellef tutulmasının tüm anlamı yok olacaktır. Bu ve benzeri soru ve meselelerin farkında olan Eş'arîler orta bir yol tutmaya gayret göstermişler, kulun kudretini iptal ettiği gerekçesiyle Cebriye'nin görüşünü, Allah'ın kudretini sınırlandırdığı iddiasıyla da Mu'tezile'nin görüşünü reddetmişlerdir. (Bağdâdî: 2016, 167; Gazâlî: 2012 b, 84)

Eş'arîler'e göre bir fiil üzerinde iki kudretin etkisini farklı cihetlerden kabul etmek mümkündür. Ebu İshak el-İsferayini, fiilin kendisinin iki kudretle meydana geldiği görüşündedir. Bâkillânî fiilin kendisinin Allah'ın kudreti ile meydana geldiğini, fiilin taat veya masiyet olmasının ise kulun kudretiyle vaki olduğu düşüncesindedir. (Râzî: 2002, 48) Cüveyni'ye göre de fiil hadis kudret açısından kula, takdir ve yaratma açısından Allah'a nispet edilir. (Cüveyni: 1992, 48; Cüveyni: 2010, 160) Bu takdirde bir fiil yaratma cihetiyle Allah'ın kudretinin, fiile yönelip kesb etmek cihetiyle kulun kudretinin eseridir. Fiil tek başına kulun kudretiyle değil, Allah'ın kudretiyle beraber meydana geldiği için, insan yaratıcı adını alamaz, ancak “kâsip” olarak isimlendirilebilir. (Gazâlî: 2012 b, 84-88) Buna göre kulun kudreti fiilin yeter sebebi olmadığı için Eş'arîler kulun kudretinin fiile yönelmesini (iktiran) *halk* (yaratma) olarak değil *kesb* olarak isimlendirmişlerdir.

Kesb olarak nitelendirilen fiilde, kulun kudretiyle fiilin meydana gelmesi arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Gazâlî bunu Atomcu görüş üzerinden izah etmeye çalışır. Ona göre kudret sıfatı arazdır, dolayısıyla devamlılığı yoktur. Fiilden hemen önce Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği için, fiilin gerçek sebebi Allah'tır; yakın sebebi ise kulun kudretidir. Gazâlî bu noktada Mu'tezile ile aralarında çok büyük bir fark olmadığını, tek farkın Ehl-i Sünnet'in

fiilin sebebi olan kulun kudretinin Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini kabul etmeleri olduğunu ifade eder. Mu'tezile insan özgürlüğüne yol açabilmek için, atom görüşleriyle çelişme pahasına, kudretin ilahi yaratma olmaksızın devamlılık gösterdiğine inanırken, Eş'arî kelamı, arazların süreksizliği kabulüne uygun olarak, fiilden hemen önce fiile yönelik kudretin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini ve makduruna kendi başına bir tesirinin olmadığını düşünmektedirler. (Cüveyni: 2010, 175) Bu farka binaen Mu'tezile kulun kudretini fiilin gerçek ve zorunlu sebebi sayarken, Eş'arîler'e göre kudretin varlığı ve fiile taalluku, fiilin meydana gelmesinin zorunlu sebebi değildir; gerçek sebep insanın kudretini de yaratan Allah'ın kudretidir. (Gazâlî: 2012 b, 89-90) Cüveyni güç yetirilebilir (maktûr) fiilin kesinlikle hadis kudretle meydana geldiğini, bununla birlikte kulun kudretinin Allah'ın fiili olması sebebiyle fiilin Allah'a atfedildiğini ifade etmektedir. (Cüveyni: 1992, 47-49) Buna göre fiilin gerçekleşmesi, insanın fiilde bulunma kararı ve muhdes kudretin bir araya gelmesiyle mümkündür. Burada bir nedensel ilişki söz konusudur. İnsan bir fiili işleme konusunda karar verir, Allah da onda fiile yönelik bir kudret yaratır, sonunda bu süreç fiilin işlenmesini doğurur.

Değişik şekillerde ifade edilmiş olsa da esasen Eş'arîlerde Allah'ın kudreti fiilin zatına, kulun kudreti de fiilin vafına taalluk eder. İmam Eş'arî'ye göre fiiller Allah tarafından belirli mahiyetler (hakikat) üzere yaratılırlar. Bu mahiyetler Allah'ın takdiriyle belirlendiklerinden, insanların bunları değiştirmeye güçleri yoktur. Örnek olarak imanın mahiyeti güzel, inkârın mahiyeti çirkindir. Kâfirin iradesiyle küfür güzel, müminin iradesiyle iman çirkin olmaz. Eş'arî "bir fiili hakikati üzere yaratan (alâ hakikatihi)" anlamında olmak üzere Halik, muhdis, fâil, kâsîd ve kâdir isimlerini sadece Allah'a nispet etmekte ve dolayısıyla hadis kudretle bir fiilin hakikati üzere yaratılması söz konusu olmadığından insan için fail ve Halik gibi isimlerin kullanılmasını doğru bulmaz. (Eş'arî: 1953: 38-39) Râzî de insanın seçmede mutlak bir serbestliğe sahip olmadığı ve fiilin bütün tafsilatını bilemediği için, fiilin gerçek faili olarak nitelenmesinin doğru olmayacağını ifade etmektedir. (Râzî: 2002, 208-209)

Bu çerçevede insanın fail olarak isimlendirilmemesi, onun fiillerinde mecbur olduğu anlamına gelir mi? Eş'arî kelamında gördüğümüz zorunlu ve ihtiyari fiil ayrımı üzerinden bu sorunun cevabı verilebilir. Eş'arî zorunlu (ızdırârî) fiili şöyle tanımlar: "Zorunluluk, bir kimsenin bir şeye zorlanması ve mecbur bırakılmasıdır ki, şayet bu kimse ondan kurtulmaya çalışsa, tüm gayretini bunun için ortaya koysa, ondan kurtulmaya hiçbir yol bulamaz. İki hareketten birisi, felçlinin sarsılması, sıtmanın titremesi gibi zorunluluk niteliği taşıyorsa, o "ızdırârî fiil" adını alır." Eş'arî böyle olmayan, insanın gelmesi, gitmesi, ileri ve geri hareketi gibi fiilleri ise "iktisâbî fiil" olarak tanımlar. (Eş'arî: 1953, 41)

Bu iki fiilin birbirinden ayrılmasının gerçekte sebebi ne olabilir? Eş'arî bu iki fiil arasındaki farkı insanın şüphe duyması mümkün olmayan zaruri bir bilgiyle bileceğini ifade etmektedir. (Eş'arî: 1953, 41) Ona göre insan iktisabi/ihtiyari fiillerde, fiili kendisiyle meydana getirdiği hadis bir kudretin varlığından şüpheye düşmez. Dolayısıyla bu iki fiili birbirinden ayıran temel hususiyet kudretin varlığıdır. Bu bağlamda Eş'arî iktisabi fiili ya da kesbi "bir fiilin, hadis bir kudret sebebiyle müktesipten meydana gelmesidir" şeklinde tarif etmektedir. (Eş'arî: 1953, 42) Öyleyse Eş'arî'nin hadis kudretin fiilin hakikati üzere yaratılmasında herhangi bir etkisinin olmadığını söylese de, fiilin kesbedilmesinde kesin bir etkisinin olduğunu kabul ettiği görülmektedir.

Eş'arîlerin ortak kabullerine göre yaratılmış bir tabiat, başka bir şeyin veya fiilin var edici sebebi yani yaratıcısı olması mümkün olmadığı gibi, yaratılmış bir kudretle insanın da zorunlu veya ihtiyari fiilin faili/haliki olması mümkün değildir. Fiillerin haliki Allah'tır; insan ise kâsibidir. (Eş'arî: 1953, 39-40) Buna göre kesbin yaratıcısı insan değil Allah'tır. Allah bir fiili kesb olarak yaratmadıkça insanın o fiili iktisap etmesi mümkün değildir. Eş'arî'ye göre Allah'ın bir fiili kesb olarak yaratmasından maksad, "insanı o fiili yapmaya muktedir kılmayı, onda fiile yönelik bir kudret yaratmasıdır." (Eş'arî: 1953, 42-43)

Hem kudretin hem de fiilin Allah'ın kudretiyle yaratılması, insanın elinden tüm özgürlüğünün alınması anlamına gelir mi? Bağdâdî'ye göre bu soruya olumlu cevap vermek mümkün değildir. O "Allah kullarının amellerini yaratır" sözünden maksadın "onları eşya ve arazlar yapar" (Bağdâdî: 2016, 166) şeklinde olduğunu, bunun ise Allah'ın kudretiyle fiilin hakikati üzere yaratılmasından başka bir anlamı olmadığını ifade eder. (Bağdâdî: 2016, 167) Bununla birlikte ona göre bu durum fiilin müktesibi olan insanı fail olmaktan çıkarmaz. Bunun anlamı yukarıda ifade edildiği gibi Allah'ın kudretinin fiilin zatına, kulun kudretinin ise fiilin vasfına taalluk etmesidir. Buna göre iman ve inkârı hakikati üzere yaratan Allah'tır, ancak mümin veya kâfir olan kulun kendisidir. Bağdâdî bu konuda "Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratır" (Saffat, 37/96) ayetiyle kendi görüşüne delil getirmektedir. Ona göre bu ayet hem Cehmiyye'nin (Cebriyye'nin) hem de kaderiyye'nin görüşlerinin batıl olduğuna delalet etmektedir. Zira ayet "kulun ameli yoktur" diyen Cehmiyye'nin aksine kullar için amel ispat etmekte; "kullar kendi fiillerinin yaratıcısıdır" diyen Kaderiyye'nin aksine, Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu haber vermektedir. (Bağdâdî: 2016, 168) Eş'arîler ayetteki "mâ"yı masdariye olarak kabul ederek, ayetin, kulların tüm kesplerinin/fiillerinin Allah'ın mahlûku olduğuna delalet ettiğini düşünmektedirler. (Eş'arî: 1953, 37)

Eş'arîler fiilin meydana gelmesinin doğrudan sebebinin Allah tarafından yaratılan hadis kudret olduğunu, insanın bu noktada hiçbir rolünün olmadığını düşündüklerinden, insanı fail olarak isimlendirmemişlerdir. Diğer bir ifadeyle onlara göre bu kudret kesbin konusu değildir; aksine bütünüyle Allah'ın fiilidir. Bağdâdî "kesbedilmesi mümkün olanlar ve olmayanlar arasındaki farklar" başlığı altında, kimi arazların insanın kesbine konu olurken bir kısmının da olamayacağını ifade etmektedir. "Ashabımız" ifadesiyle bu konuda Eş'arîlerin icmasından söz etmektedir. Buna göre hareket ve sükûn, aynı şekilde irade, ilim, itikat, cehl, söz, sükût ve küfür kesbin konusu olabilirken; renkler, tatlar, kokular, kudret, acz, işitmek, görmek (basar), sağırlık, ru'yet, körlük, dilsizlik, lezzet, şehvet ve cisimler kesbin konusu olamazlar. (Bağdâdî: 2016, 172)

İleride de geleceği gibi kudretin yaratılması insanın fiili değilse de, bu kudretin fiilin iki cihetinden birisine yönelik olarak yaratılmasının sebebi olan ilim ve irade, Bağdâdî'de de açıkça görüldüğü gibi insanın fiilidir. Bu nokta, Eş'arîler'de insan özgürlüğünü temellendirebilmek için yeterli bir dayanak oluşturabilecek nitelikte görünmektedir. Yani kesb bir yönden Allah'ın fiili, diğer yönden insanın fiilidir. Râzi'nin de ifade ettiği gibi Eş'arîlerin genel kabulüne göre kesb iki şekilde olur: İlk olarak, Allah âdeti gereği, insan itaate azmettiği zaman itaati, isyana azmettiği zaman da isyanı yaratır. İkinci olarak fiilin kendisi Allah'ın kudretiyle yaratılsa da itaat veya isyan olması insanın hadis kudretiyle olmaktadır. (Râzi: 2002, 215-216) Her iki anlamda da insan iradesinin belirleyici bir rol oynadığına dikkat edilmelidir.

Gazâlî de bir makdur üzerinde iki kudretin, bir meful üzerinde iki failin tesirini farklı açılardan/itibarlardan mümkün görmektedir. Buna göre Allah'ın insan fiilleri üzerinde kudret sahibi olduğunun delili, insan fiillerinin hâdis, her hadisin mümkün ve her mümkününün de ilahi kudretin taalluk alanına dâhil olmasıdır. İnsanın kudret sahibi olmasının delili ise, ihtiyari fiilin ızdırari fiilden zorunlu olarak ayırt edilebilmesidir ki bu iki fiil arasındaki fark kudretin varlığıdır. (Gazâlî: 2012 b, 86) Ona göre Allah'ın fail olmasının anlamı, fiili yaratması, icad ve ihtira etmesidir. Kulun fail olmasının anlamı ise ilim ve iradenin yaratılmasından sonra onun fiile yönelik kudrete mahal olmasıdır. Gazâlî yoktan yaratan Allah için hakiki fail, hadis kudretle fiili kesbeden insana da mecazen fail demeyi daha uygun bulmaktadır. (Gazâlî: 1975, IV, 469-473)

Gazâlî gerek bitki ve cansız nedenlere ve gerekse canlıların ihtiyar ve iradelerine iltifat etmeden hakiki fail olarak Allah'ı bilmek gerektiğini ifade eder. Şöyle ki ona göre ilk muharrike varıncaya kadar diğer tüm sebepler bizatihi müteharrik değildir. Dolayısıyla yakın sebebin veya sebepler zincirindeki diğer sebeplerin bizatihi tesirini kabul etmek tevhide aykırıdır. Ancak

Gazâlî Allah'ın failliğinin tam olarak anlaşılamayacağını ifade ederek, bunun açıklanmasının yasaklanmış “kader sırrı” olduğunu söyler. (Gazâlî: 1975, IV, 454-456)

Gazâlî bu âlemde meydana gelen her şeyin tam bir nedensellik zinciri içinde vuku bulduğuna inancı tamdır. Ancak o Allah dışında hiçbir sebebin fail sebep olmadığını düşünür. Gazâlî nedensellik görüşünü üçlü bir âlem tasavvuru içinde ortaya koymaya çalışır. Birinci âlem, *mülk ve şehadet* yani görülen maddi âlemdir. İkincisi *melekût* yani görülmeyen ruh ve mana âlemdir. Üçüncüsü ise *ceberût* âlemdir. Bu âlem mülk ve melekût âlemi arasında yer alır. Kudret, irade ve ilim bu âlemin menzilleri olup, bunlar maddi âlem ile metafizik/melekût âlem arasında vasıtaadır. Şöyle ki, ilim yani akıl iradeyi, o da kudreti harekete geçirip fiilin meydana gelmesini sağlar. Ancak akıl ve ilim bizatihi tesir sahibi değildir; tüm tesirini melekût âlemine borçludur. Tüm hareketlerin fail sebebi Allah'tır. Gazâlî'ye göre bu üç âlem de hakikattir ve inkârı mümkün değildir. Maddi âlemde meydana gelen fiillerin sebebi ceberût âlemdeki kudrettir. Kudreti harekete geçiren sebep irade, onun da sebebi ilimdir. Buradaki nedensellik ilişkisi ontolojik anlamda bir varlık kazandırma değil, şart-meşrut ilişkisi olarak düşünülmektedir. Buna göre sebepler zincirindeki tüm sebepler kendi başlarına var değildir ve etkisi kendisinden kaynaklanmaz; *müsebbibu'l-esbâb* olan Allah tüm sebeplerin varlık sebebidir. Dolayısıyla ceberût âlemi, hareketini melekût/metafizik âlemde alır. Bu bağlamda Gazâlî eşyanın hakikatini reddederek beş duyuyu inkâr eden Yunan Sofistler'le tüm hakikati ve bilgiyi beş duyuya indirgeyip ceberût ve melekût âlemini reddeden Sümeniler'den beri olduğunu ilan etmektedir. (Gazâlî: 1975, IV, 459-463) Buna göre Gazâlî tüm varlık, oluş ve hareketleri bir vehim ve rüya olarak değil, aksine hakikat olarak görmekte, bununla birlikte tevhidin bir gereği olarak sebepler zincirini “vâhid-i kâhâr” olan Allah'a dayandırmaktadır. Bu anlamda hakiki fail sadece Allah'tır; sebepler tüm gerçekliğini ve etki gücünü Allah'tan alırlar. Bu kabul Gazâlî'de, dört mertebede ele aldığı tevhidin üçüncü mertebesine tekabül etmektedir. Birinci mertebe tevhid, sadece dilde ortaya çıkan münafıkların tevhidi; ikincisi dille beraber tevhidin kalben de tasdik edildiği müminlerin genelinin itikadıdır. Üçüncü mertebe tevhit keşif yoluyla gerçeği müşahede eden “mukarrebler”in derecesidir. Bu mertebede sebepler zinciriyle birlikte tüm çokluklar kendi gerçekliği içinde görülür fakat bunların hepsi Allah'a bağlanır. Dördüncü mertebede ise mevcut olarak sadece “bir” görülür ki bu da “sıddîkler”in makamıdır. (Gazâlî: 1975, IV, 451)

Gazâlî'nin varlık ve bilgiyi hiyerarşik bir mertebe içerisinde ele aldığı görülmektedir. Ona göre her mertebedeki varlık âlemi gerçektir ve bu gerçekliğe ulaştıracak bilgi yolları vardır. Mülk/duyusal âleminde müşahede edilen çokluklar ve sebepler zinciri bir gerçekliğe sahiptir; bunları bilmenin yolu ise duyular ve akıldır. Bu bağlamda tüm kelamcılar, eşyanın hakikatini ve dolayısıyla bilginin imkânını inkâr eden Yunan Sofistlere karşı, eşyanın gerçekliğini ve ona dair bilginin imkanını hatta vaki olduğunu savunmuşlardır. Bununla birlikte onlar Sümeniler gibi tüm gerçekliği bu âlemde ibaret görmemişler, kâinattaki tüm eşya ve olayları, sebeplerin ve çokluğun söz konusu olmadığı, aksine her şeyin “bir”den ibaret olduğu melekût âleminin eseri ve fiili olarak kabul etmişlerdir. Böyle bir dünya görüşü, çok boyutlu bir hakikat anlayışını netice vermektedir. Buna göre bu âlemin kendi gerçeklik seviyesinde ortaya konmuş bir açıklama biçimi, daha üst bir boyuttan bakıldığında yetersiz görülebilir. Özellikle Müslüman kelamcı, felsefeci ve sûfiler arasındaki, hatta aynı âlimin farklı bağlamlarda ortaya koyduğu düşünceler arasındaki çelişik gibi görünen farklı açıklama tarzlarının, farklı boyutlardan yapılmış açıklamalar olarak ele alınması mümkündür. Bu fark edildiğinde, ihtilafların en aza indirilebileceğini hesap edebiliriz. Hem çok boyutlu hakikat anlayışı hem de metafizik âlemin ve ilahi fiillerin mahiyetinin bütünüyle insan bilgisinin konusu olamayacağından dolayı, bu âlemdeki hadisatın nasıl meydana geldiği meselesi, tam bir açıklıkla ortaya konulamaz. İnsanlığın düşünce tarihindeki ihtilaf da bunun delilidir

Buna göre Eş'arîlerin yaratılan şeyler arasında fail nedenlerin mevcudiyetini kabul etmedikleri; gerek tabii alanda şuursuz madde ve tabiatları ve gerekse şuur ve irade sahibi

insanı, gerçek anlamda fail olarak görmedikleri anlaşılmaktadır. Gazâlî'ye göre fail neden dört şartı karşılamalıdır:

- a- İradeye sahip olmalıdır.
- b- Alternatif fiiller arasında ihtiyara sahip olmalıdır.
- c- İrade edilen şeyi bilmelidir.
- d- Canlı olmalıdır.

Bu dört şartı tam olarak sağlayan Allah olduğundan, gerçek fail de O'dur. Gazâlî el-İktisat'ta insanın bunlardan üç şartı sağlasa da fiilde bulunduğu sırada neyin yaratıldığına dair tam bir bilgiye sahip olmadığından fail olarak isimlendirilemeyeceğini ifade etmektedir. (Gazâlî: 2012 b, 89) Cüveynî'ye göre de insanlar, fiillerin gerçek mahiyetinden ve bu fiillere mahsus hallerden haberdar olmadıkları için kendi fiillerinin yaratıcısı olamazlar. Zira bir fiilin yaratıcısı, o fiilin bütün yönleri hakkında detaylı bilgiye sahip olmalıdır. Ancak Allah bu tür bilgilerden insanları mahrum etmiştir. (Cüveynî: 1992, 49)

Bu durum mahza cebir anlamına gelir mi? Eş'arîler'e göre insan ızdırari fiillerinde tam bir cebir altında olsa da ihtiyari fiillerinde mahza cebirden söz edilemez. Gazâlî'ye göre insanın suya girdiğinde suyun yarılması gibi tabii fiilleri, nefes alıp vermesi gibi iradi fiilleri ve yazı yazması gibi ihtiyari fiilleri vardır. Ona göre ilk ikisinde cebir açıktır ancak üçüncüsünde mahza cebirden söz edilemez. Gazâlî bunu ihtiyarın anlamına bağlı olarak açıklığa kavuşturmaya çalışır. Şöyle ki irade aklın hükmüne tabidir. Akıl ise bazen hiç düşünmeden karar verir bazen de tereddüt eder. Göze iğne batırmak, vücuda bıçak saplamak istendiği vakit akıl bunları önlemenin hayırlı olduğuna hükmeder ve iradeyi harekete geçirir. Bazı konularda ise akıl, hayır yönünü açık olarak bilemez. Biraz düşündükten sonra hangi tarafın iyi olduğunu anlarsa, tereddütsüz irade o tarafa yönelir. İşte Gazâlî aklın belli bir vakit düşündükten sonra iyi gördüğü tarafa iradesini yöneltmesine "ihtiyar" adını vermektedir. Buna göre aklın hayırlı gördüğü tarafa meyli anlamına gelen ihtiyar, özel bir iradeden ibarettir. Aralarındaki fark, biri düşünmeden, diğeri ise düşündükten sonra ortaya çıkmasıdır. Neticede ihtiyar/irade his ve hayalin veya aklın kesin hükmü ile meydan gelir; fiilin doğrudan sebebi olan kudret de iradenin emri altındadır. (Gazâlî: 1975, IV, 466-467)

Gazâlî iradenin aklın ve hissın hükmüne, kudretin de iradenin hükmüne mecbur bırakılmasından dolayı, insanın ihtiyara mecbur bırakılmış bir varlık olduğunu, bunun da mahza cebirle mahza ihtiyar arasında orta bir konum olduğunu ifade etmektedir:

"Öyleyse insanın mecbur olmasının anlamı; aklın hükmü, irade ve kudretin, birbirinin sebebi olacak şekilde tertip edilmesinin, kendisinin hükmüyle değil de, başkasının takdiriyle meydana gelmiş olmasıdır. Muhtar olmasının anlamı ise, fiilin mahza hayır ve uygun olduğuna aklın hüküm vermesinden sonra insanın, kendisinde zorunlu olarak yaratılan bir iradeye mahal olmasıdır. Aklın ve hissın hükmü de zorunlu olarak yaratıldığından insan ihtiyara mecbur olmuştur. Mesela ateşin yakma fiili mahza cebirdir; Allah'ın fiili ise mahza ihtiyardır. İnsanın fiili ise bu ikisi arasında orta bir konumdadır. Dolayısıyla o ihtiyara mecburdur. Ehl-i Hakk /Ehl-i Sünnet/ bundan dolayı mutlak cebir ve mutlak ihtiyar dışında üçüncü bir ifade aramışlardır. Çünkü bu, ayrı bir görüştür. Bu hususta Allah'ın kitabına uyarak onu "kesb" olarak isimlendirmişlerdir. Kesb ne cebre ne de ihtiyara zıttır; bilakis o anlayışlı kimseye göre her iki anlamı da kapsar." Gazâlî: ty., IV, 2503)

Gazâlî'ye göre hareket kudretten sonra, kudret iradeden, irade ilimden, ilim hayattan, o da hayatın mahalli olacak bir cisimden sonra yaratılır. Gazâlî bu nedensel zincir arasındaki ilişkinin ezeli kudret sahibi Allah'ın bizzat tek tek yaratmasıyla meydana geldiğini ifade ederek, bunun tevellüd veya başka bir kelimeyle ifade edilmesine karşı çıkmaktadır. (Gazâlî: 1975, IV, 169-170) Bununla birlikte ona göre bu âlemde meşrutun şarta bağlı olması gibi, ilahi takdir gereği bazı şeylerin vukuu, diğer bazı şeylere bağlanmıştır. Bu öncelik-sonralık yani şartiyyet

ilişkisi Gazâlî'ye göre "hakk ve lüzum yoluyla" (bi'l-hakk ve'l-lüzûm) gerçekleşmektedir. "Hakk" ifadesi yasa ve düzenleme (Griffel: 2015, 357) yani ilahi âdete uygunluk, lüzûm ise mantıksal zorunluluk olarak anlaşılmaya müsaittir. (Gazâlî: 1975, IV, 468) Başka bir yerde de Gazâlî, mümkün varlıkların değişiklik kabul etmeyen bir tertip üzere var olduklarını ifade ederek, bunu, Allah'ın değişmez "sünnetullah"ı olarak isimlendirir. (Gazâlî: 1975, IV, 14) Daha önceden İmam Eş'arî de neden-eser arasındaki bu düzenli ilişkiyi "Allah'ın âdetinin gereği" olarak değerlendirmişti. (Eş'arî: 1953, 57-58, 19-20) Genel olarak Eş'arî düşüncede, Allah'ın âleme yönelik tüm fiillerinde, neden ve eser arasında böyle bir akli gereklilik ve hikmete uygunluk var kabul edilmektedir. Onlara göre şayet böyle olmasaydı şart ve meşrut arasındaki takdim ve tehir, delilerin işlerinde olduğu gibi anlamsız olurdu. Allah bundan münezzehtir.

Gazâlî'ye göre varlık ve olaylarda belli bir tertip ve düzenin varlığının inkâr edilmesi, gerçekte tüm varlığın belli bir anlam ve amaç için yaratıldığını inkar etmek anlamına da gelir. Zira insan kaosun olduğu yerde anlama ulaşamaz. Gazâlî bu bağlamda Kur'an'dan "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" (Zâriyât, 51/56) ve "Biz gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak (yerli yerince ve gerçeğe dayalı sabit bir sistem üzerinde yarattık)..." (Duhan, 44/39) ayetlerini zikreder ve şöyle bir yorum yapar:

"Gökler ve yer arasında olan her şey zorunlu bir tertip (alâ tertîbin vâcibin) ve gerekli bir hak üzere (alâ hakkın lâzimin) yaratılmıştır. Yaratıldıkları ve üzerinde var oldukları bu tertip ve düzenden başka bir şekilde olmaları da tasavvur edilemez. Sonraya kalan meşrut, ancak şartını beklemek üzere sonraya kalmıştır. Çünkü şarttan önce meşrutun bulunması mümkün değildir. İmkânsız (muhal) ise takdirin ve kudretin konusu olmaz. Dolayısıyla hayat şartı eksik olduğu için nutfenin ilminden, ilim şartı eksik olduğu için de irade sıfatından söz edilemez. İşte tüm bunlar, varlığı zorunlu olan Allah'ın fiillerinin yöntemi (minhâcu'l-Vâcib) ve gerçek ilahın hak ve hikmete uygun tertibidir (tertîbu'l-hakk). İlahi fiiller ne oyun ne de gelişigüzel bir tesadüfün mahsulüdür. Bilakis tüm bunlar hikmet ve tedbirin sonucudur." (Gazâlî: ty., IV, 2504)

Buna göre Gazâlî'nin, Kur'an'da her şeyin "hakk"la (bi'l-hakk) yaratıldığını bildiren ayetleri, özel bir nedensellik olarak yorumladığı söylenebilir. Bu nedensellik ilişkisi içerisinde Allah'ın kudretinin ve takdirinin taalluku bir takım şartlara bağlanmıştır. Bu şartlar gerçekleşmeden şarta bağlı sonuçlar da meydana gelmeyecektir. Bu inanç Allah'a güvenin ve imanın bir sonucudur. Zira Allah kâinatı kudret ve hikmetiyle yaratmıştır; yani âlem muhkem yapısı ve sahip olduğu tertip ve düzenle Allah'ın ezeli kudret ve ilminin delilidir. Gazâlî Allah'ın tedbirinin, takdir ve fiillerinin, insanın akli ve duyusal gerçeklikle tam bir uyum halinde olduğunu şöyle ifade ediyor:

"Şayet Allah tüm insanları onlardan en akıllı ve bilgili olanın hali üzere yaratsa, onlara taşıyabilecekleri kadar ilim, sınırsız hikmet verse, sonra onlara sayıları kadar ilim, hikmet ve akıl bahsetse, sonra onlara işlerin akıbetlerini açsa, melekûtun sınırlarına onları muttali kılsa, lütfunun inceliklerini, cezalarının gizliliklerini onlara bildirirse, onlar da bu sayede tüm hayır ve şerre, fayda ve zarara vakıf olsalar, sonra Allah bağışladığı hikmet ve ilimlerle insanlardan mülk ve melekût âlemini yönetmelerini istese, onların tedbiri, tüm yardımlaşma ve dayanışmalarına rağmen Allah'ın dünya ve ahretteki tedbirini bir sivrisineğin kanadı kadarı kadar ne artırabilir, ne de eksiltebilir; ne bir zerreyi kaldırabilir ne de indirebilir..." (Gazâlî: ty., 2509)

Eş'arîci nedensellik anlayışı temelde maddenin, zamanın ve mekânın süreksizliğine vurgu yapan atomcu tabiat görüşüne dayanmaktadır. Atomcu fiziğe göre âlemde tek gerçek fail Allah'tır; diğer tüm sebepler mecazen faildir. Daha doğru bir ifadeyle Müslüman inancına göre Allah sebepsiz ilk sebep, faili olmayan fail, ve gayesi olmayan gayedir. O her şeyi yoktan vücuda getiren ve bazısını bazısına sebep kılandır. (Kindi: 2014, 126 vd.) Atomcu görüş bu teolojiye uygun hale getirilmiştir. (Bakar: 2015, 93) Fakat burada asıl tartışma konusu ikinci sebeplerin gerçek bir etki gücüne sahip olup olmadıkları ya da daha doğru bir ifadeyle ikinci

sebeplerin bizzat kendi tabiatlarından kaynaklanan bir güçle mi sonuç üzerinde etki oluşturduğudur. Kelamcılar Tevhid'i korumak saikiyle Allah dışında hiçbir varlığa gerçek anlamda etki ve fiil nispet etmezler. Atomcu görüş içerisinde de sıklıkla vurgulandığı gibi sebepler üzerinden sonucu bizzat yaratan Allah'tır. Sebepler sonuç üzerindeki etki gücünü İlahi kudret ve iradeye borçludur. Eş'arî kelamcılar şeylerin dış dünyada değişmez tabiatları olduğunu ve bu tabiatlar aracılığıyla sonuçlar üzerinde etkide bulunduğunu reddetmişlerdir. Bâkillânî'nin sünni kelamına dâhil ettiği atomcu görüş, bu konudaki yaklaşımlarının felsefi izahını vermektedir.

Eş'arîler "araz araz kabul etmez" ilkesinden hareketle Mu'tezili "tevellüd" nazariyesini reddetmişlerdir. Bu teoriye göre âlemdeki hareketler ve diğer fiillerin çoğunluğu birbirinden zorunlu olarak doğan fiillerdir (mütevellidât). Mesela elin hareketi zorunlu olarak yüzüğün hareketini veya suyun hareketini doğurur. Duyular ve akıl da bunun varlığının delilidir. Gazâlî'ye göre yüzüğün hareketinin elin hareketiyle meydana gelmesi gözlemlenen bir durumdur ancak onun elin hareketinin zorunlu bir sonucu olması gözlemlenen bir durum değildir. Bununla birlikte Gazâlî elin hareketiyle yüzüğün hareketi arasında ontolojik bir ilişki olmasa da, mantıksal bir şart-meşrut ilişkisi olduğunu farkındadır. Ona göre bu mantıksal zorunluluk ilişkisi, başka ihtimallere kapıyı kapamanın rasyonel gerekçesidir. (Gazâlî: 2012 b, 90-91)

Bu bakımdan Gazâlî'ye göre elin hareketi yüzüğün hareketinin sebebi değil, ancak şarttır; aralarında bir gereklilik (telazüm) ilişkisi vardır. Aynen bunun gibi iradenin şartı bilgi, bilginin şartı da hayattır. Allah'ın hayat olmadan bilgiyi, bilgi olmadan da iradeyi yaratması muhal olduğu gibi, elin hareketi olmadan yüzüğün hareketini yaratması da muhaldir. Gazâlî "muhal gayr-ı makdûrdur; şart olmadan meşrûtun varlığı da gayr-ı ma'kûldür" diyerek, ilahi kudretin taallukunun akla aykırı olmadığını ima etmektedir. Bu ise gerek tabii gerekse tarihi tüm hadisatın izahında ilahi ve rasyonel boyutların bulunduğunu, bunların birbirleriyle çelişmediğini, aksine tam bir bütünlük arz ettikleri anlamına gelir. Öyleyse Gazâlî'ye göre esasen elin hareketi olmadan yüzüğün hareketi mümkün ve dolayısıyla Allah'ın kudret alanı içindeyken, başka bir şey sebebiyle bunun meydana gelmesi imkânsızdır. Bu ise, tüm hadisatın şart-meşrut ve dolayısıyla mülâzemet ilişkisi içerisinde meydana geleceğinin ezeli ilahi ilimde sabit olmasıdır. Allah'ın ilminde sabit olanın aksinin olması ise muhaldir. Muhal olan da makdûr ve makul değildir. Buna göre Gazâlî'de ve Sünni düşüncede her şeyin Allah'ın ezeli ilminde sabit olduğunun kabul edilmesi, özellikle insan fiilleri ve tarihi hadiseler dikkate alındığında, irade özgürlüğünün hakiki sebebidir denebilir.

El-İktisat'taki ifadelerine bakılırsa Gazâlî'nin iki ayrı mülâzemet/gereklilik ilişkisinden söz ettiği görülmektedir. Birincisi şart-meşrut ilişkisinin sonucu olan gerekliliktir ki, burada meşrutun şarttan ayrılması muhaldir. Elin hareketinin, yüzüğün hareketinin ve elin sudaki hareketinin suyun hareketinin şartı olması veya hayatın ilmin, ilmin de iradenin şartı olması bunun örneğidir. Burada *lâzım* ve *melzûm*un birlikte düşünülmesi şarttır. İkincinde ise *lâzım* ve *melzûm*un birlikte düşünülmesi şart değildir. Gazâlî bu ikinci tür gereklilik ilişkisinde söz konusu lüzumun, âdetin süreklilik hükmü gereği olduğunu ve dolayısıyla *melzûm*un *lâzım*dan ayrılmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. O buna örnek olarak ateşe yaklaştırıldığında pamuğun yanmasını, kara dokunduğunda elde soğukluğun meydana gelmesini verir. Ona göre bütün bunlar tabiattaki düzenin/âdetin sürekliliği ilkesine göredir. Gazâlî bunu "sünnetullah" olarak isimlendirir. Buradaki ilişki ontolojik bir zorunluluk ilişkisi olarak değil, ancak mantıksal bir zorunluluk ilişkisi olarak nitelendirilmiştir. (Gazâlî: 2012 b, 92)

Son tahlilde her iki gereklilik ilişkisinde sebeple sonuç arasında düzenli bir ilişkiden söz edilse de Gazâlî'ye göre esas önemli olan, sebeple sonucun birlikteliğinin niteliğidir. *Mi'yâru'l-İlm*'de, bu meseleye şöyle açıklık getirmektedir: "Değil bir kelamcı, akıl sahibi olan bir kimse bile, oğlunun boynunun kesildiğini haber alınca onun öldüğünden şüphe etmez. Ancak burada önemli olan, sebep-sonuç birlikteliğinin ne tür bir birliktelik olduğudur. Bu birliktelik zorunlu

bir birliktelik olup değişmesi imkânsız mıdır? Yoksa Sünnetullah'ın ezeli ve değişmez olan hükmünün bir gereği midir? Burada önemli olan birlikteliğin kendisi değil, ne türden bir birliktelik olduğudur. Yoksa sonucun ölüm olduğundan şüphe etmek sırf vesvesedir.” (Gazâlî: 2013, 258) Buna göre kelamcılar varlıkta bir düzen ve süreklilik fikrine yabancı değillerdir; ancak bunun sebebi eşyanın bizzat kendi tabiatı olmayıp, sünnetullahın ezeli ve değişmez hükmüdür.

5. İbn Haldun ve İmkân Teorisi

İbn Haldun'un tarih fikrinin, Eş'arîci imkân ve imtina' teorisine uygun düştüğü söylenebilir. Ona göre de tüm hadisat bizatihi mümkün iken, ilahi ilme ve iradeye nispetle zorunlu veya imkânsız olarak nitelenebilmektedir. Buna göre sünnetullah ve adetullah olarak isimlendirilen ilahi yasalar, mutlak imkânı sınırlamakta ve âdeten mümkün ve âdeten imkansız düşüncesinin kaynağı olmaktadır. İbn Haldun ister fiil isterse zât olsun tüm havadisi “âdeten mümkün” ve “âdeten imkânsız” kategorileri içinde değerlendirmektedir. Mukaddime'de birçok yerde “âdeten mümkün”, “âdeten mümteni” ve “âdeten müstahil” ifadelerini görmek mümkündür. (İbn Haldun: 2004, I, 96,97,127) Bir başka yerde “Allah işleri âdet üzere (müstakirru'l-âdet) icra eder. Çünkü Allah hikmet sahibidir ve her şeyi bilendir” (İbn Haldun: 2004, I, 319) diyerek “âdet” kavramı çerçevesinde, tarihi olaylardaki düzen ve sürekliliğe vurgu yaptığı görülmektedir.

İlahi iradeye nispetle her şeyin imkân dâhilinde olduğunu kabul eden İbn Haldun, sözünü ettiği “imkân”dan muradın ne olduğunu açıklama ihtiyacı duyar. Buna göre “imkân”dan murat “mutlak aklî imkân” değildir. Çünkü bu açıdan bakıldığında olaylar arasında bir sınıflama yapılamaz; hepsi mümkün kategorisine girer. Aksine burada murat “bir şeyin maddesi itibariyle imkân”dır. İbn Haldun bu açıdan bir şeyin aslına, cinsine, sınıfına, büyüklük ve kuvvetinin miktarına bakılarak o şeyin “imkân” veya “imkânsızlık” (imtina') kategorisinde olduğuna dair hüküm verilebileceğini ifade eder. (İbn Haldun: 2004, I, 352) İbn Haldun'un dilinde maddesi itibariyle imkân veya imkânsızlığı, âdeten imkân ve imkansız olarak ifade etmek mümkündür. Yoksa materyalist bir bakış açısıyla İbn Haldun'un bizzat tabiatı gereği zorunlu, mümkün ve imkânsız havadisten söz edip, mümkün olanın kendi tabiatı gereği aktüel hale geldiğini söylediğini zannetmek ona yapılabilecek büyük bir ithamdır.

Bu bakımdan İbn Haldun'da adetullah fikrinin, eşya ve olayların tabiatı düşüncesinin kaynağı olduğu söylenebilir. O tarih kitaplarında yer alan bazı haberleri zikreder ve bunlar için “bütün bu haller işlerin tabiatı gereği âdeten vuku mümkün olmayan şeylerdir” (İbn Haldun: 2004, I, 127) der. Çünkü İbn Haldun göre tarihi-toplumsal olayların yani umranın ilahi adetten kaynaklanan belli tabiatları vardır. Olaylar bu tabiatlarına aykırı bir şekilde meydana gelemezler. Öyleyse umrana dair haberlerin doğrusunu yanlışından ayırmada esas alınacak kanun, olayın vukuunun mümkün olup olmadığına bakmaktır. İbn Haldun şer'î haberler için olmasa bile tarihi haberler için vak'aya mutabakatın diğer bir ifadeyle olayın vukuunun mümkün olmasını şart koşmaktadır. (İbn Haldun: 2004, I, 128) Mukaddime' de sıklıkla “umranın tabiatı (tabiatu'l-umran), olayların tabiatları” (tabâi'u'l-havâdis), “varlığın tabiatları” (tabâi'u'l-kâinât, tabâi'u'l-mevcudât), hikmet ölçüsü (mi'yâru'l-hikmet), yöntem (usûl) ve prensip (kavâ'id) gibi ifadeleri kullanır ve yanlışların büyük çoğunluğunun bunlardan habersiz olmak olduğunu söyler. (İbn Haldun: 2004, I, 92, 115, 126) Zira İbn Haldun'a göre ister zât ister fiil olsun sonradan meydana gelen her havadisin, âdet üzere meydana gelen ve ancak kendisiyle varlığı tamamlanan bir takım öncel sebepleri vardır. (İbn Haldun: 2004, II, 205) İşte bu sebeplere vakıf olan kimse haberin doğrusunu yalanından kolayca ayırabilir. Zira geçmiş geleceğe, suyun suya benzemesinden daha ziyade benzer. (İbn Haldun: 2004, I, 93) İşte bu usul, İbn Haldun tarafından, tarih incelemelerinde en mükemmel metot olarak sunulur. (İbn Haldun: 2004, I, 125-126)

Kelamcılarının “imkân teorisi”, esasında İbn Haldun’un olayların tabiatı dediği şeyi ifade eder. Zira İbn Haldun olayların değerlendirilmesinde en önemli ölçü olarak söz konusu tarihi hadisenin aklen mümkün olup olmadığına bakılmasını tavsiye etmektedir. Bâkillânî Cüveynî ve Gazâlî’de olduğu gibi İbn Haldun’a göre de mümteninin yokluğu aklen zorunludur. İşte bu düşünce İbn Haldun’da “olayların mümkün tabiatı” fikrinin temelidir. Dolayısıyla İbn Haldun “olayların tabiatı”ndan bahsederken, bunu ontolojik düzlemde değil, akli/mantıksal seviyede ele almakta ve bu bağlamda Aristotelesçi “rasyonel teoloji”yi eleştirmektedir. (Görgün: 2006, 173)

Sonuç

Eş’arî kelam düşüncesinin gerek tabii gerekse tarihi-toplumsal alanda nedensel bir ilişkinin kurulmasına engel olduğu iddia edilmektedir. Hâlbuki bu iddia Eş’arî düşüncüyü bütünüyle kavrayamamış zihinlerin iddiasıdır. Gerçekte Eş’arî dünya görüşü, eşya ve olaylarda mekanik bir nedensellik düşüncesine karşı çıkmakta, tarihi halk-kesb diyalektiği çerçevesinde hem ilahi hem de insani düzlemde açıklamaktadır.

Eş’arîlere göre insan için mutlak cebir söz konusu olmadığı gibi mutlak hürriyetten de söz edilemez; gerçek, cebir ve ihtiyar arasında orta bir yolu bulmaktır. İnsan bir anlamda hürdür. Zira o kendisini belli işleri yapmaya zorlayan iç ve dış çeşitli saiklerin etkisinden uzak bir şekilde, kendinde hür bir irade ve kudret tasavvur edebilmektedir. Aynı zamanda insan bir anlamda cebir altındadır, çünkü fiillerini yaparken birçok unsurun etkisi altında kaldığını bilmektedir. Dolayısıyla o, Allah’ın fiilleri gibi mutlak iradi fiillere sahip olmaması itibarıyla cebir altındadır. Diğer taraftan insanın ve kudretinin Allah tarafından yaratılmış olması, onun tam bir hürriyete sahip olmasına manidir. Bu bakımdan fiillerin hem insana hem de Allah’a isnad edilmesi gerekir. Buna göre fiiller sebep olmak ve teşebbüs etmek itibarıyla insana, yaratmak ve meydana getirmek itibarıyla Allah’a atfedilir.

Bu kabul çerçevesinde tarihi olaylar, tamamen “mukadderat-ı ilahiye” gibi tarih dışı nedensel bir açıklama modeline göre izah edilemez. Zira insan tarihi hadiseler üzerinde, kendi seçim ve tercihlerinin gerçek bir etkisinin olduğunu görmektedir. Bu bakımdan Eş’arîlere göre tarihte mantıksal düzeyde nedensel bir zorunluluk var kabul edilir. Olaylar arasında nedensel bir ilişkiyi kabul eden Eş’arîler, tevhide zarar verir düşüncesiyle, sebebe kendinden kaynaklanan gerçek bir etki gücü vermezler. Onlara göre Allah dışındaki hiçbir mevcudun varlığı kendinden olmadığı için ancak mecazen fail olarak nitelendirilir; gerçek fail ise sadece Allah’tır. Buna uygun olarak Eş’arîler kendiliğinden sabit ve değişmez tabiat anlayışını reddedip, bunun yerine sabit ve değişmez sünnetullah görüşüne itimat etmişlerdir. Dolayısıyla Eş’arî düşüncede tarih tasavvuru “sünnetullah” ve “adetullah” kavramları çerçevesinde ele alınmak durumundadır.

Tarihsel-toplumsal olayların sabit ve düzenli tabiatına, olaylar arasındaki nedensellik ilişkisine biraz daha fazla vurgu yapsa da İbn Haldun da bu ilişkiyi “sünnetullah” ve “adetullah” kavramlarıyla ifade etmektedir. Yalnız İbn Haldun’un “sabit tabiat” ifadesiyle modern materyalist felsefenin kastettiği şeyi kastetmediği kesindir. Burada şu ayrımın vurgulanması önemlidir. Modern düşünce yüksek olanı aşağı olanla açıklamaya çalışırken geleneksel Müslüman bilim adamları eşya ve olayların esas sebeplerini, açıklanan şeyden ontolojik olarak daha yüksek ilkelerle özdeşleştirmişlerdir. (Bakar: 2015, 105)

Eş’arî kelamında ilahi kudretin *mümkine* taalluk edip *mümteniye* taalluk etmediği şeklindeki temel akli kabul, gerek tabii gerekse tarihi alanda görülen nedenselliğin rasyonel izahı olarak değerlendirilebilir. Aklen imkânsız olanın var olamayacağı bilgisi, eşya ve olaylardaki düzen ve süreklilik fikrinin temelidir. Bununla birlikte “imkân”ın ontolojik düzlemde değil de mantıksal bir kategori olarak kabul edilmesi, tabii ve tarihi alanda zorunlu var oluşu yani determinizmi reddetmekte ve “mümkün tarih” görüşünün temelini teşkil etmektedir. Bu bakımdan kelam metafiziğinde akli imkân ve imtina’ düşüncesi, gerek metafizik, gerek tabii, gerekse insan fiilleri ve tarihi-toplumsal varlık alanlarında zorunluluk

düşüncesini reddetmekte ve “âdet” nazariyesi çerçevesinde varoluşu İlahi iradeye nispet etmektedir. Bu, gerçekte mümkün bir tarih anlayışına imkân sağlayabilir.

Kaynakça

- Bağdâdî, Abdulkahir (2016). *Ehli Sünnet Akaidi: Kitabı Usulî'd-dîn*, Ömer Aydın (terc.) İstanbul: İşaret Yayınları.
- Bağdâdî, Abdülkâhir (1988). *el-Fark beyne'l-firak ve beyânu'l-firkati'n-nâciyeti minhüm*, Muhammed Oman el-Huşt (tahk.), Kahire: Mektebetü İbn Sina.
- Bakar, Osman (2015). *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, Işık Yanar (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (1957). *Kitabu't-Temhîd*, Beyrut: Mektebetü's-Şarkiyye.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî (1992). *Akaide dair İki Risale: el-Akîdetü'n-Nizâmiyye-elAkîdetü'l-Vâsitiyye*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî (2010). *İnanç Esasları Klavuzu (Kitâbu'l-irşâd)*, Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri (çev.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (1953). “Kitabu'l-lüma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'”, *The Theology of Ash'ari*, Richard J. McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü'l-Katolikiyye.
- Gazâlî, Ebu Hâmid (2012 a). *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu (Neşr. ve terc.), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gazâlî, Ebu Hâmid (2012 b). *İtikatta Orta Yol (el-İktisad fi'l-i'tikad)*, Osman Demir (terc.), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gazâlî, Ebu Hâmid (2013). *Mi'yâru'l-İlm*, Ali Durusoy-Hasan Hacak (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Gazâlî, Ebû Hâmid (1975). *İhyâu ulûmîd-dîn*, Ahmed Serdaroğlu terc., İstanbul: Bedir Yayınları.
- Gazâlî, Ebû Hâmid (ty.). *İhyâu ulûmîd-dîn Dâru's-Şa'b*, , 4 Cilt, 16 cüz.
- Gelenbevi, İsmail (2012). *Tartışma Usulü*, Talha Alp (terc.), İstanbul: Yasin Yayınevi.
- Görgün, Tahsin (2006). “İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1altı (İbn Haldun Özel Sayısı II), ss. 169-204.
- Griffel, Frank (2015). *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Osman (1993). *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd ala İbni'r-Râvendî'l-mülhid*, Niberk (tahk.), Beyrut: el-Mektebetü'd-Dâru'l Arabiyye li'l-kitap
- İbn Haldun (1996). *Lübâbu'l-muhassal*, Muhammed Ebu Ali Reyyan (tahk.), Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (2004). *Mukaddime* Abdullah Muhammed ed-Dervîşî, (tahk.), Dâru Yu'rib.
- İbn Rüşd (1986). *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, Kemal Işık-Mehmet Dağ (çev.), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- İbn Rüşd (2015). *el-Keşf an menâhici'l-edille, Felsefe-Din İlişkileri*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergah Yayınları içinde.
- Kindi, Ebu Yusuf Yakup (2014). *Felsefi Risaleler*, Mahmut Kaya (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Râzî, Fahru'd-din (2002). *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, Hüseyin Atay (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerin (1992). *el-Milel ve'n-nihal*, Ahmed Fehmi Muhammed (tahk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Teftazânî, Sa'duddîn (2011). *Şerhu'l-akâid*, Taha Hakan Alp (terc. ve İzahat), İstanbul: Rihle Kitap

ASHÂBÜ'L-HADÎS MAKÂLÂT GELENEĞİNDE İMAM EŞ'ARÎ ve EŞ'ARÎLİK ALGISI

*Dr. Öğr. Ü. Ümüt TORU**

ÖZET

Ashâbü'l-Hadîs, İslam düşünce tarihinde kelama karşı çıkan ve sadece naslara dayanılması gerektiğini söyleyen Sünnî ekolün adıdır. Eş'arîlik, ortaya çıkmaya başladığı günden beri, bu ekol ile yakın bir ilişki içinde olmuştur. Hatta bu yüzden bazı âlimler, Eş'arîliği Ashâbü'l-Hadîs'in bir kolu olarak kabul etmişlerdir. Ancak Ashâbü'l-Hadîs uleması, Eş'arîliği kesinlikle selef yanlısı Sünnî bir mezhep olarak kabul etmemiştir. Dahası bu konuda Eş'arîler'i iki yüzlülük yapmakla itham ettiler. Eş'arîlik diye bir mezhebin ismine atf yapan ve onları ağır bir şekilde eleştiren ilk Ashâbü'l-Hadîs âlimi, Ebû Nasr es-Siczî olmuştur. Ondan sonra Ebû Ali el-Ahvâzî, İbn Hazm, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Abdullah el-Herevî ve Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî gibi bazı âlimler de Eş'arîliği sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu tebliğde bu âlimlerin Eş'arîlik algısı analiz edilecektir.

Anahtar Sözcükler: İslam Mezhepleri Tarihi, Eş'arîlik, Ashâbü'l-Hadîs, Algı, İtham

THE PERCEPTION OF ASH'ARÎ AND ASH'ARISM IN AŞHÂB AL-ĤADĪTH MAQÂLÂT TRADITION

ABSTRACT

Aşhâb al-ĥadīth is the name of the Sunnī school, which opposes Islamic theology and advocate that scholars must rely only on the opinions that come from the salaf, and should not rule on religious matters with their minds. Ash'arism has been in a close relationship with this school since the day it began to appear. Therefore, some scholars have accepted it as a branch of Aşhâb al-ĥadīth. However, Aşhâb al-ĥadīth scholars did not regard Ash'arism as a pro-Salafism Sunni sect. Moreover, they have accused them of hypocrisy in this matter. The first Aşhâb al-ĥadīth scholar who referred to a sect named Ash'arism and severely criticized it is Abu Nasr al-Siczī. Then Abu Ali al-Ahvāzī, Ibn Ḥazm, Abū Ya'lā al-Farrā, Abdullah al-Ansari al-Haravī and Abu al-Faraj ash-Shīrāzī have severely criticized Ash'arism. In this article, Ash'arism perception of these scholars and historical background of this perception will be analyzed.

Keywords: History of Islamic Sects, Ash'arism, Aşhâb al-ĥadīth, perception, accusation.

GİRİŞ

Toplumsal hayatın bir gerçeği olan ve bütün dinlerin tarihinde bulunan mezhep olgusu, belli bir dinin algılanış biçimindeki farklılaşmaların ortaya çıkardığı toplumsal gruplaşmaları ifade etmektedir. İnandığı dinin bazı ilkelerini farklı şekilde algılayan ve onu vazgeçilmez bir inanış olarak gören mezhepler, doğal olarak hem kendilerini hem de muhaliflerini farklı şekillerde algılamaktadırlar. Mezheplerin kendilerine yönelik algıları, çoğunlukla abartılı ve kendilerini dinle özdeş gören bir algı iken muhalifleriyle ilgili algıları, tam tersi yönde olumsuz, kötü ve onu dinsel hakikatin dışında gören bir algı olabilmektedir. Abartılmış ya da çarpıtılmış halinin karşısında ise fırkanın kendi tarihsel gerçekliği bulunmaktadır. En başta İslam'ın temel meselelerine yaklaşımdaki farklılıklara dayanan, doğrudan ya da dolaylı bir şekilde mezhepleri konu edinen naslarla ilgili belli bir meşruiyet kazanan mezhep algısı, bilhassa siyasal rekabetin ve sosyo-kültürel egemenlik yarışının baskın olduğu dönemlerde dinsel boyutunu da aşarak

* Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, umittoru@hotmail.com

ideolojik bir hâl almaktadır.¹ Mezhepler Tarihi açısından bu durum, “fırkaların tarihsel gerçekliklerinin ne olduğunu ve bu arada hangi düşünce ve zihinle tanınma ve tanıtılma yoluna gidildiğini”² aydınlatma, bir diğer ifadeyle mezheplerin tarihsel gerçekliğine ulaşmak için “makâlât yazarlarının dönüştürücü zihinsel etkinliğine dikkat etme”³ gibi bir sorumluluğu beraberinde getirmektedir.⁴

Ashâbü'l-Hadîs makâlât geleneğinde İmam Eş'arî ve Eş'arîlik algısını ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma, Eş'arî düşüncenin sosyo-kültürel hayatta ilk defa açık bir şekilde görülmeye başlandığı hicrî dördüncü ve beşinci asırlarla sınırlandırılmıştır. Bu asırlar, ilk üç asırdaki mezhep hareketlerinin teorik temellerinin atılıp sistematize edildiği, bunun yanında Eş'arîlik gibi yeni mezheplerin zuhur etmeye başladığı bir zaman dilimidir. Siyasî açıdan baktığımızda ise İslam dünyasında çok başlı bir yönetimin hâkim olduğunu görmekteyiz. Bu dönemde Abbasîlerin merkezî otoritesi iyice sarsılmış, hilafetin birçok yerinde çeşitli hanedanlıklar yönetime egemen olmuş, halifeler emîrû'l-ümerâ⁵ adı verilen yerel yöneticilerin vesayeti altına girmiştir. Musul, Irak, Taberistan, Maverâünnehir ve daha başka birçok yerde yarı özerk devletler ortaya çıkmıştır. Bunun yanında Fâtımîler ve Endülüs Emevî Devleti gibi tamamen bağımsız hareket eden devletler de vardır.⁶ Bu siyasal rekabet ortamı, belli hanedanların toplumsal tabanlarını teşkil eden belli mezhepleri desteklediği⁷ sosyo-politik bir yapıyı da beraberinde getirmiştir. Bu yapının en dikkat çekici yönü İslam dünyasında ilim ve kültürün gelişmesine⁸ ve birçok mezhep açısından köşe taşı kabul edilebilecek nice önemli âlimin yetişmesine zemin hazırlaması⁹ olmuştur.¹⁰ Ne var ki mezhep ile siyaset arasındaki bu yakın ilişki, mezhep algısının siyasallaşması gibi bir sonucu beraberinde getirmiş ve mezhepler

¹ Mezhep algısını etkileyen çeşitli faktörlerin bir analizi için bkz. Ümüt Toru, *Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmîyye Algısı* (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017), 55-138.

² Muhammed Mescid-i Câmîî, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, Çev. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 139.

³ Orhan Ateş, “el-Mîlel ve'n-Nihal'in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları,” *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 1: 2 (2008), 110.

⁴ Mezhep algısı konusunda daha kapsamlı değerlendirmeler için bkz. Ümüt Toru, *Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmîyye Algısı* (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017), 54.

⁵ Emîrû'l-ümerâlık, merkez ve taşra teşkilatlarındaki otorite zaafını bertaraf etmek amacıyla ilk defa Halife Râdî tarafından 324/936 yılında, Basra ve Vâsıt valisi Muhammed b. Râik el-Hazarî'nin emîrû'l-ümerâ tayin edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Valiler, devletin idârî, mâlî ve askerî işlerinde tam yetkili kılınmış, hatta adları halifeyle birlikte hutbelerde anılır olmuştur. (Bkz. Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Müşavir: H. Dursun Yıldız (İstanbul: Çağ Yayınları, trs.), 3: 322-325; Adam Mezz, *el-Hadâratu'l-İslâmîyye fi'l-karnî'r-râbi'i'l-hicrî ev 'asru'n-nehda fi'l-İslâm*, Arapça'ya Çev. Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1947), 1: 45.

⁶ Hicrî dördüncü ve beşinci asırların genel bir panoraması için bkz. İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Hasan b. el-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1997), 7: 53-54, 159-160; Ahmed Muhammed Advân, *ed-Devletü'l-Hamdâniyye* (Libya:Menşûrâtu'l-menşe'ti's-şâ'biyye, 1981), 69-70; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. E. Ruhi Fığlalı (İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001) 313; Mezz, *el-Hadâratu'l-İslâmîyye* 1: 45-68; Ali Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâilîlik* (Ankara: Asitan Yayınları, 2014), 47-48; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik* (Sivas: Vizyon Yayınları, 2003), 97; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 2: 265-266; Robert Mantran, *İslam'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıl)*, Çev. İsmet Kayaoğlu (Ankara: AÜF Yayınları, 1981), 140; Ahmet Güner, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik”, *DEÜİFD* 12 (1999), 47-48.

⁷ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 131.

⁸ Emin, *Zuhru'l-İslam*, 2: 266.

⁹ Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 71-72, 115-116.

¹⁰ Bu sebeple Adam Mezz, onuncu yüzyılı incelediği eserinin ismini “İslam Rönesansı” koymuştur. (Bkz. Adam Mezz, *Die Renaissance des Islams*, Edt. Hermann Reckendorf, C. Winter, 1922; Adam Mezz, *el-Hadâratu'l-İslâmîyye fi'l-karnî'r-râbi'i'l-hicrî ev 'asru'n-nehda fi'l-İslâm*, Arapça'ya Çev. Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1947); Adam Mezz, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti (İslam'ın Rönesansı)*, Çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.).

arası ilişki salt dinsel bir ilişki olmaktan çıkıp daha ideolojik bir hal almıştır.¹¹ İşte Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) fikirleri etrafında teşekkül eden ve hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren kaynaklarda adından sıkça bahsedilmeye başlanan Eş'arîlik, böyle bir atmosferde ortaya çıkmıştır. Bu açıdan biz, bilhassa beşinci asırda yaşayan Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Eş'arîlik hakkındaki değerlendirmelerini ve söylem biçimlerini mukayeseli bir biçimde tasvir etmeye ve her bir söylemin arkasındaki dinî, siyasî ve sosyal etkenleri analiz etmeye çalışacağız. İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Ashâbü'l-Hadîs'in etkin olduğu sosyo-kültürel çevrede kendisine yer edinmeye çalışmış olması nedeniyle isminin bir mezhep kurucusu olarak anılmaya başlandığı dönemde kendisinin ve mezhebinin söz konusu ilk muhatapları nezdinde nasıl algılandığı, bizim açımızdan merakı celbeden ve incelenmeyi hak eden bir konudur.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, yaklaşık kırk yıl¹² boyunca Mu'tezilî düşüncüyü savunmuş,¹³ 300/911 yılı civarında¹⁴ ise bu mezhep ile tüm bağlarını kopardığını ve Ehl-i Sünnet içinde Ahmed b. Hanbel (241/855) tarafından temsil edilen selef itikadını benimsediğini¹⁵ ilan etmiştir.¹⁶ Ashâbü'l-Hadîs'in benimsediği görüşlerin büyük bir kısmının Eş'arî tarafından da savunulduğunda kuşku olmamakla birlikte haberi sıfatlar, mushaftaki lafızlar ve kelimeler ile meşguliyet gibi bir çok açıdan onlara muhalefet ettiği de görülmektedir.¹⁷ Bu ve benzeri konularda geleneksel Ashâbü'l-Hadîs yaklaşımı ile ilk defa ters düşen kesim, Ashâbü'l-Hadîs'in Sıfâtiyye diye bilinen ve Ehl-i Sünnet'in ilk kelimcileri diye nitelenen Küllâbiyye kolu olmuştur. Dolayısıyla İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki mezhebi tercihinin, Küllâbiyye olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, mezhep değiştirdikten bir süre sonra, muhtemelen Basra'daki sosyal çevresini kaybettiği için¹⁹ Bağdat'a göçmüş ve ömrünün sonuna kadar burada

¹¹ Toru, *İmâmiyye Algısı*, 92.

¹² İmam Eş'arî'nin kırklı yaşlarında mezhep değiştirdiğine dair vurgunun mezhebî arka planına dair muhtemel etkenler için bkz. Erkan Yar, "Eş'arî ve Metodolojisi", *FÜİFD* 10/2 (2005), 24-25, 28.

¹³ Ebu'l-Kâsim Ali b. Hasan b. Asâkir, *Tebyînü kizbi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984, 38-39.

¹⁴ İmam Eş'arî'nin mezhep değiştirme tarihine dair çeşitli görüşler ve delilleri için bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, 375-377; İrfan Abdülhamid, "Eş'arî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 444; Kadir Gömbeyaz, "Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005, 80.

¹⁵ Ebû Amr Osman b. Abdurrahman b. es-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. Thk. Muhyiddin Ali Necib (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâm, 1992), 2: 604; Ebu Bekir b. Ahmed b. Muhammed. Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, Thk. Abülâlim Hân (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986), 1: 113-114; Ebu'l-Abbâs Şemsü'd-Din Ahmed b. Muhammed b. Hallikân. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâi Ebnâi'z-Zamân*. Thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 3: 284; Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez- Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu-ayb el-Arnaût v. dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 11: 392, 394; Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çev. E. Ruhi Fiğlalı-Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 146; İrfan Abdülhamid, "Eş'arî", 11: 444.

¹⁶ Eş'arî'nin Ashâbü'l-Hadîs'in ve Ahmed b. Hanbel'in fikirlerini kabul ettiğine dair doğrudan kendisine ait ifadeler için bkz. Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980), 297; *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, trs9.

¹⁷ Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 72-73.

¹⁸ Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra Küllâbilîğe geçtiği konusundaki çeşitli tespitler için bkz. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş- Şehristânî, *Kitâbu'l-mîlel ve'n-nihal*, Thk Muhammed Seyyid Keysânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 93; Ebü'l-Fazl Abbas b. Mansûr es- Seksekî, *el-Burhân fi ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyân* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1988), 37; Kalaycı, Mehmet Kalaycı, "Eşarîliğin Arka Planı: Küllâbilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 404-431; Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Küllâb". *TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSLAM ANSİKLOPEDİSİ*. Ankara: TDV Yayınları, 1999, 20: 157; Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 76-77, 150-173.

¹⁹ Kalaycı, *Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı*, 411.

kalmıştır.²⁰ Bağdat'taki hayatı, Mu'tezile başta olmak üzere bidat ehli olarak gördüğü fırka mensuplarıyla mücadele etmek,²¹ onların fikirlerini düzeltmeye yönelik eserler kaleme almak²² ve talebe yetiştirmekle geçmiştir.²³ Onun fikirleri, eserlerinin yanında bilhassa yetiştirdiği talebeler üzerinden sonraki kuşaklara intikal etmiş, ikinci kuşak takipçileri olan Ebû Bekir el-Bakillânî (403/1012) ile İbn Fûrek el-İsfehânî'nin (406/1015) gayretleri, onun isminin Küllâbî gelenek içerisinde ön plana çıkmasını ve bir mezhep lideri olarak anılmaya başlanmasını sağlamıştır.²⁴

Hicrî dördüncü asrın sonlarından itibaren kurumsal kimliğine kavuşan Eş'arîlik, Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) Selçuklu veziri olması gibi bir dizi siyasal ve sosyal gelişmenin de etkisiyle kısa bir zaman zarfında Irak, Horasan, Şam, Mağrip ve Yemen bölgesindeki Şâfiî ve Mâlikîleri etkisi altına almış ve hicrî beşinci asrın son çeyreğine kadar söz konusu coğrafyada, Hanbelîler, Zâhirîler ve daha başka bazı gelenekçi çevreler dışındaki Ashâbü'l-Hadîs mensuplarının büyük bir kısmının ortak itikâdî mezhebi haline gelmiştir.²⁵ Eş'arîliğin ilk iki asırdaki bu hızlı yükselişi, başta Ashâbü'l-Hadîs ve Hanbelîlik olmak üzere muhalif bir çok mezhepten değişik tepkilerin yükselmesine sebep olmuş, her mezhep, kendi savunduğu görüşleri merkeze almak suretiyle sosyo-kültürel gelişmelerin de etkisiyle İmam Eş'arî ve Eş'arîlik hakkında bir söylem geliştirmiştir.

Ashâbü'l-Hadîs'in Nazarında İmam Eş'arî ve Eş'arîlik

Makâlât türü eserlerde Ehlü'l-Hadis ve Ehlü'l-Eser gibi değişik isimlerle de anılan Ashâbü'l-Hadis, hicrî ikinci asrın ilk yarısından itibaren Hâricî, Şiî ve Mu'tezilî olmayan ve ilerleyen dönemlerde Ehl-i Sünnet diye anılmaya başlanacak olan Ehlü'r-Rey dışındaki ana dinsel yapı içerisinde ortaya çıkan mezhebin adıdır. Medine'de Mâlik b. Enes (179/797), Şam'da Evzâî (157/773) Kûfe'de Süfyân es-Sevrî (161/777) ve Şu'be b. Haccâc (160/776), Horasan bölgesinde ise Abdullah b. Mübârek (181/797) bu mezhebin ilk temsilcileri olmuşlardır. Bir sonraki dönemde ise Mısır'da Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (204/819), Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel (241/855) ve İsfehan'da Dâvud b. Ali b. Muhammed ez-Zâhirî (270/883) isimleri, bu akımın en önemli savunucuları olarak kaynaklarda yer almıştır. İsmi zikredilen kişilerden de anlaşılacağı üzere Ashâbü'l-Hadîs'in, Mâlikî, Şâfiî Hanbelî ve Zâhirîlerden oluşan geniş bir taraftar kitlesi bulunmaktadır.²⁶

Aralarında birtakım farklılıklar söz konusu olsa da bilhassa ilk dönemlerde Ashâbü'l-Hadîs'i diğer mezheplerden ayıran en belirgin özellik, "dinî meselelere yaklaşımda

²⁰ İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, 2: 604; İbn Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 1: 113-114; Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 13: 260.

²¹ Zehebî, *Siyerü Alâmu'n-Nübelâ*, 11: 393; Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhi-Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1964), 3: 360-361; Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Thk. Daniel Gımert (Beyrut: Dâru'l-Maşrik. 1986), 361-362; İbn Hallikan, *Vefeyât*, 3: 284, 286. Mesela Kâdî Abdülcabbar, onun Mu'tezilî âlim Ebü'l-Kâsım b. Sehleviyye ile münazara ettiğini nakleder (Bkz. Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, Çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1: 282).

²² Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, Thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2003), 13-14.

²³ Eş'arî'nin belli başlı talebeleri ve Eş'arî düşüncesinin gelişimindeki etkileri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 108-112.

²⁴ Kalaycı, *Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı*, 409-411.

²⁵ Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 3: 377-378; Wilfred F. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Maturidî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 305-306; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Mısır: Dârü'l-meârif, ts.), 5: 316-317; Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de* 94-95; Hâlid Kebîr Allâl, *Şafahâtun min târihi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a bi-Bağdâd* (Cezair: Matbaatu hûme, ts.), 143-144.

²⁶ Ashâbü'l-Hadîs'in ilk ortaya çıkışı ve belli başlı temsilcileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara:Kitâbiyyât, 2002), 31-57.

peygamberin yanı sıra sahabe, tâbiûn ve selefe tabi olmayı da şart koşup²⁷ aklî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmeleri ve münazara, kelim ve tevilden şiddetle kaçınıp bu tür faaliyetlerde bulunanlara sert şekilde karşı çıkmaları olmuştur.²⁸ Bu temel prensiplerinden dolayı onlar, yeni fikirler üretmekten ziyade bu tür görüşler ortaya atanlarla mücadele etmeyi ve onlara reddiyeler geliştirmeyi genel bir yaklaşım olarak benimsemişlerdir.²⁹

Mihne süreci,³⁰ Ashâbü'l-Hadîs'in gelişim seyrinde dönüm noktası olmuş, bir taraftan diğer mezheplere göre siyasal bakımdan avantajlı konuma gelmelerini sağlarken diğer taraftan Ashâbü'l-Hadîs içinde Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarını ön plana çıkartmıştır.³¹ Bu dönemden sonra Ahmed b. Hanbel, "halife Mütevekkil'in özel ilgisine mazhar olmuş, bürokratik atamalarda dahi onun fikrine başvurulmuş, dahası Mihne öncesinde çağdaşı birçok muhaddis gibi sıradan bir ilim adamı iken bu olaydan sonra büyük bir şöhrete kavuşmuş, ilerleyen dönemlerde onun ismi, Ehl-i Sünnet'e aidiyetin sembolü haline gelmiştir."³² Ne var ki Mihne uygulamaları, aynı zamanda Ashâbü'l-Hadîs içinde bir parçalanmayı da beraberinde getirmiş, tersten bir mihne dönemi başlatılmış, Mihne sürecinde baskılara boyun eğenlerle geleneksel Ashâbü'l-Hadîs yaklaşımından ayrılarak aklî deliller kullanmaya başlayanlara karşı yoğun bir karalama kampanyası yürütülmüştür. Meselâ Hâris el-Muhâsibî (243/857), Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî (248/862) ve Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (256/869) gibi Ashâbü'l-Hadîs uleması, genel görüşleri itibariyle diğer Ashâbü'l-Hadîs mensupları ile benzer fikirlere sahip oldukları halde "mushaftaki lafızlarının mahluk olduğu" yönündeki değerlendirmeleri başta olmak üzere bazı görüşleri dolayısıyla bidatçilikle suçlanmışlar, hatta tekfir edilmişler ve kendileriyle aynı mecliste bulunamayacağına hükmedilerek toplum dışına itilmişlerdir. Neticede toplum içinde saygın bir yeri olan çok sayıda âlim, haklarında yürütülen karalama kampanyası nedeniyle iyice gözden düşmüştür.³³ Bu baskılar, kaynaklarda Ehl-i Sünnet'in ilk kelimcileri diye nitelenen ve bu tür fikirleri ilk defa ileri süren kişi olması itibariyle Abdullah b. Saîd b. Küllâb'a (240/854 [?]) nispetle Küllâbiyye diye isimlendirilen yeni bir grubun ortaya çıkışına da zemin hazırlamıştır. Eş'arîlik ortaya çıkıp bu fikirleri daha sistematik bir şekilde savunmaya başlamasına kadar, Basra, Bağdat ve Horasan bölgesinde Küllâbîlik, Ehl-i Sünnet'in kelim ilmindeki temsilcileri olarak varlığını devam ettirmiştir.³⁴ Hicrî dördüncü (milâdî onuncu) asrın sonlarından itibaren ise Küllâbiyye isminin yerini Eş'arîyye ismi almaya başlamıştır.³⁵

Daha önceki dönemlerde diğer Küllâbîler'in yaşadığı sıkıntıları, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de yaşamıştır. O, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra ilk önce Ashâbü'l-Hadîs arasında kendisine sosyo-kültürel çevre edinmeye çalışmıştır. Hatta Bağdat'a geldiğinde bidat ehli olarak gördüğü

²⁷ Bu konuda Ashâbü'l-Hadîs içinde Zâhirîliğin daha farklı bir tutumu söz konusudur. Zâhirîlik, sahabe kavlini bağlayıcı bir delil olarak kabul etmemekte, mezheplere ittibaya da karşı çıkmaktadır. (Bkz. H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 95-96.)

²⁸ Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 57-72; Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 70-71.

²⁹ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 72.

³⁰ Mihne dönemi ve uygulamaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 194-214; Muharrem Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 120-121; Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2005), 30: 26-27; Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci* İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 32-73.

³¹ Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 56.

³² İbn Teymiye, *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil* (b.y.: Lecnetü't-türâsi'l-Arabî, ts.), 12: 194-196. (Ahmed b. Hanbel'in Mihne sonrası süreçte Ashâbü'l-Hadîs ve Ehl-i Sünnet içinde ön plana çıkma süreciyle ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. İğde, *Hanbelîliğin Teşekkülü*, 73-79.)

³³ Serinsu, Ahmed. "Kerâbisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 264-265; Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 81. Mihne sonrası süreçte Ashâbü'l-Hadîs içinde yaşanan parçalanma süreci hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. İğde, *Hanbelîliğin Teşekkülü*, 79-86.

³⁴ Yavuz, "İbn Küllâb", 157.

³⁵ Kalaycı, *Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı*, 410-411.

kişi ya da gruplara karşı verdiği sert mücadeleyle tanınan³⁶Hanbelî âlim Berbehârî (329/940) ile görüşmüş ve kendisinin de bidat ehli ile mücadele yürüttüğünü, Mu‘tezilî âlimler Cübbâî ve Ebû Hâşim’e karşı reddiyeler yazdığını belirtmiştir. Ancak ondan beklediği ilgiyi görmemiş, tam tersine bidat ehli ile mücadelede Ahmed b. Hanbel’in yaklaşımının kendilerine yeteceği söylenerek reddedilmiştir.³⁷ Berbehârî’nin onun yöntemini gerekli görmemekle birlikte Eş‘arî hakkında olumsuz bir değerlendirme yapıp yapmadığını bilmiyoruz. Günümüze ulaşan *Şerhu’s-sünne* isimli eserinde ona dair herhangi bir atıf bulunmamaktadır.³⁸ Ancak Eş‘arî’nin Bağdat’ta hayatı boyunca birtakım saldırılara maruz kalması,³⁹ öldüğünde kabrinin Hanbelîlerce tahrip edilmesinden endişe edildiği için gizlice defnedilmesi⁴⁰ ve hatta sonraki zamanlarda kabrine yönelik bir takım yakma girişimlerinin olması,⁴¹ ilk muhatapları nezdinde olumlu bir yerinin olmadığını göstermektedir.

Ashâbü’l-Hadîs’in dördüncü asırda yaşamış müelliflerinin eserlerinde Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ve Eş‘arîlik hakkında herhangi bir değerlendirme bulunmamaktadır. Eş‘arîler tarafından savunulan fikirler, daha çok Küllâbiyye ve Cehmiyye üzerinden eleştirilmektedir.⁴² Müelliflerin vefat tarihlerine göre bir sıralama yaptığımızda Eş‘arî ve Eş‘arîlik ismini kullanmak suretiyle bir takım eleştiriler yönelten ilk Ashâbü’l-Hadîs âlimi, Ahmed b. Hanbel hakkında övgü dolu ifadeler kullanan ve onun yöntemini takip etmeyi bidatlerden kurtuluşun tek yolu olarak sunan⁴³Ebû Nasr es-Siczî (444/1053)⁴⁴ olmuştur. Mekke’de ikâmet eden⁴⁵ Siczî, Yemen bölgesinde Kızıldeniz’e yaklaşık 25 km mesafede yer alan Zebîd⁴⁶ halkının, bölgede Kur’an’ın harf ve seslerinin yaratılmış olduğu konusundaki söylemlerin güçlenmesi nedeniyle kendisinden ricada bulunmaları üzerine kaleme aldığı⁴⁷ eserinde, Eş‘arîleri muhatap almış ve eserin daha girişinde, onlardan hasım diye bahsetmiştir.⁴⁸

Siczî, “mushaftaki lafızların mahluk olup olmadığı, Hz. Muhammed’in nübüvvetinin hâlâ devam edip etmediği, peygamberlerin masumiyeti, aklî delillerle imanî hakikatleri

³⁶ Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed b. Ebî Ya‘lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, Thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.) 2: 18; Ahmet Saim Kılavuz, “Berbehârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992, 5: 477.

³⁷ İbn Ebî Ya‘lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, 2: 18; Abdülhamid, “Eş‘arî”, 11: 444.

³⁸ Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî, *Şerhu’s-sünne*, Thk. Ebu Yâsir Hâlid b. Kâsım er-Raddâdî (Suudi Arabistan: Mektebetü’l-gurabâi’l-eseriyye, 1993).

³⁹ Cemâluddîn Ebu’l-Ferec Abdurrahmân İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi’l-ümem ve’l-mülûk*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1992), 14: 29.

⁴⁰ İbnü’s-Salâh, *Tabakâtü’l-fukahâi’s-Şâfi’iyye*, 2: 604; İbn Şühbe, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyye*, 1: 113-114; Abdülhamid, “Eş‘arî”, 11: 445.

⁴¹ Ebü’l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Ali b. Mahmûd, *el-Muhtaşar fî aḥbâri’l-beşer* (Mısır:el-Matbaatu’l-Husey-niyye el-Mısıriyye, ts.), 2: 89; İbn Asâkir, *Tebyînü kizbi’l-müfterî*, 413.

⁴² Bkz. Ebü Bekir Muhammed b. Hüseyin el-Âcurrî, *eş-Şerî‘a*, Thk. Velîd b. Muhammed (b.y: Müessesetü Kurtuba, 1996), 1: 235, 239, 2: 52, 93, 115, 122, 124 vd.; Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Malatî, *et-Tenbîh ve’r-red alâ ehli’l-ehvâ ve’l-Bida’i* (Kahire: Mektebetü medbûli, 1992), 99-100, 112-116, 135-138 vd.; İbn Batta el-Ukberî, Ebu Abdullah Ubeydullah b. Muhammed, *el-İbâne ‘an-şerî‘ati’l-fırkati’n-nâciyye ve mücânebetü’l-fıraḳi’l-mezmûmiyye (er-Red ‘ale’l-Cehmiyye)*, Thk. Yusuf b. Abdullah b. Yusuf el-Vâbil (Riyad: Dâru’r-râye, 1994), 1: 317-346; Ebu’l-Kâsım Hibetullah b. Hasan el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâa*, Thk. Ahmed b. Sa’d b. Hamdân el-Gâmidî (Suudi Arabistan: Dâru Tayyibe, 2003), 2: 385-399.

⁴³ Bkz. Ebü Nasr Ubeydullah b. Saîd b. Hâtim es-Siczî, *Risâletü’s-Siczî ilâ ehli Zebîd fî’r-red ‘alâ men enkerâ’l-hurûf ve’s-şavt*, Thk. Muhammed bâ Kerîm bâ Abdullah (Medine: ‘İmâdü’l-bahsi’l-ilmî, 2002), 214-215.

⁴⁴ Siczî ve görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Muhammad bâ kerîm bâ Abdullah, “Mukaddime”, 43-46; Ali Osman Koçkuzu, “Ebü Nasr es-Siczî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 200.

⁴⁵ Siczî, *Risâle*, 358.

⁴⁶ Zebîd şehrinin tarihî, siyâsî ve dinî önemi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Tomar, “Zebîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44: 165-167.

⁴⁷ Siczî, *Risâle*, 113-115.

⁴⁸ Siczî, *Risâle*, 115.

delillendirme mecburiyeti ve Eş‘arî görüşleri insanlar arasında yayma yöntemleri” gibi bir çok açıdan Eş‘arîleri hedef almış ve onlar hakkında ağır ithamlarda bulunmuştur. Onun eleştirilerinin başında hiç kuşkusuz, Eş‘arîler’in mushaftaki lafızların mahluk olduğu yönündeki görüşü yer almaktadır. Ona göre İbn Küllâb, Kalânîsî ve Eş‘arî ortaya çıkıncaya kadar mushaftaki harf ve seslerin de ezeli olduğu konusunda Müslümanlar arasında bir ihtilaf yoktu. Onların Mu‘tezile ile mücadele adı altında bu fitneyi ihdas etmeleriyle fikrî birlik ortadan kalkmıştır. Onun nazarında bunlar, sünnet bilgisi kıtolan ve salt akla güvenen, bu konudaki görüşleriyle Mu‘tezile’den bile daha kötü ve tehlikeli fırkalardır. Mu‘tezile ile baş etmeyi başaramayınca böyle bir orta görüş ileri sürmüşler ve o zamana kadarki icmayı ortadan kaldırmışlardır.⁴⁹ Ne var ki aklı bakımdan da tutarlı bir bilgi üretememişler, kendi içinde çelişen fikirleri savunmak suretiyle aklın kesin ilkeleriyle çelişmişlerdir.⁵⁰

İslam Mezhepleri Tarihi’nde bir mezhep hakkında olumsuz algı oluşturmak için en sık başvurulan yöntemlerden birisi, söylenmiş bir sözü farklı bir bağlama çekmek suretiyle insanlara söylemediklerini söyletmektir. Siczî, Eş‘arîler tarafından savunulduğunu belirttiği “Allah, ne Arapça ne de farklı bir dilde konuşur. Onun kelamı, harf ve ses değildir.” görüşünü “Kur’an’ın Arapça olmadığını iddia etmek” olarak yorumlamış ve “Kur’an’ın Arapça olduğunun vahiy ile sabit olduğunu ve bunu inkar edenlerin küfre düştüğü konusunda icma bulunduğunu” belirterek Eş‘arîleri küfre düşmekle itham etmiştir.⁵¹ Bunun yanında onun nazarında Eş‘arîlik, naklî bilgiden uzaklaşıp kelama daldığı için sayılamayacak kadar saçmalıkları bulunan,⁵² ölümünden sonra Hz. Muhammed’in peygamber olmadığını iddia edebilecek kadar çirkin görüşler ileri süren,⁵³ peygamberin risalet görevi dışındaki hususlarda büyük günah işlemesini mümkün gören⁵⁴ ve Ashâbü’l-Hadîs’e mensup kişilerin kafalarının çok fazla çalışmadığını düşünen⁵⁵ bir fırkadır.

Eş‘arîlik, gerçekten bu kadar sapkın fikirlere sahipse her geçen gün toplumsal hayatta güçleniyor olması nasıl açıklanabilir? Siczî’ye göre Eş‘arîlerin Müslümanlar tarafından kabul edilmelerinin sebebi, tamamen Zındıkça davranmaları, başta gerçek niyetlerini gizleyip insanların güvenini kazandıktan sonra yavaş yavaş fikirlerini onlara zerk etmeleri ve bilhassa da Ahmed b. Hanbel’i suiistimal etmeleridir. Onlar, kendi savundukların bidatleri, sanki Ahmed b. Hanbel’in de fikirleriymiş gibi kamuoyuna sunmakta, güya onun fikirlerini şerh ediyormuş gibi davranmakta, Ahmed b. Hanbel ile Eş‘arî’nin fikirleri arasında bir fark olmadığını ileri sürmekte ve böylece yavaş yavaş insanları sünnetten uzaklaştırmaktadırlar. Ebû Bekir b. Bakillânî (403/1013), bu yöntemi en fazla kullanan Eş‘arîlerden birisidir. Yine Bakillânî’nin talebelerinden İbnü’l-Lebbân diye bilinen ve İsfahan’da ilmî faaliyetlerde bulunan bir kişinin yöntemi de tamamen budur. Mekke’de dâhi bu şekilde davranan kişiler bulunmaktadır. Bu yüzden bu dönemde herkesin kitabı okunmamalı ve dersleri dinlenmemelidir.⁵⁶

Bakillânî ile çağdaş olması ya da Bakillânî sonrası süreçte Eş‘arî düşüncenin etkinliğinin arttığı bir dönemde yaşaması, Siczî’nin öncelikle Bakillânî üzerinden böyle bir örnek vermesine ve ona karşı bir kuşku uyandırmasına, insanları onun kitaplarından ve öğrencilerinden uzak tutmaya çalışmasına yol açmış gözükmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Eş‘arîliğin etkinliği, Yemen bölgesine kadar ulaşmıştır. O dönem itibarıyla Şîîler ile Sünnîler arasında egemenlik yarışının bulunduğu ve Sünnî, muhtemelen de Ashâbü’l-Hadîs düşüncesinin daha baskın olduğu Zebîd şehrinde, Selahaddin Eyyûbî’nin burayı fethinden (569/1174) çok önce Eş‘arî düşüncenin yayılmaya başladığının anlaşılmaktadır. Onun eserini

⁴⁹ Siczî, *Risâle*, 115-119.

⁵⁰ Siczî, *Risâle*, 163.

⁵¹ Siczî, *Risâle*, 153-154, 163.

⁵² Siczî, *Risâle*, 295.

⁵³ Siczî, *Risâle*, 197-299.

⁵⁴ Siczî, *Risâle*, 299-300.

⁵⁵ Siczî, *Risâle*, 305-306.

⁵⁶ Siczî, *Risâle*, 305-306, 358-360.

yazış gerekçesi, bunu göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu değerlendirmeleri, objektif tespitler olmaktan ziyade iki mezhebin toplumsal hayattaki egemenlik yarışı olarak görmek daha doğru olacaktır.

Ebû Nasr es-Siczi'den sonra Ebû Ali el-Ahvâzi (446/1055), İbn Hazm ez-Zâhiri (456/164), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (458/1066), Hâce Abdullah el-Herevi (481/1089) ve Ebu'l-Ferec eş-Şirâzi (486/1093), Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Eş'arîliği doğrudan hedef almıştır. Bunlar içerisinde en sert eleştirileri, Ashâbü'l-Hadîs Haşviyye'sinden⁵⁷ Ahvâzi, Hanbelîler'den Herevi⁵⁸ ve Zâhirîler'den İbn Hazm yapmıştır. İsim sırasına göre Şam, Horasan ve Endülüs bölgelerindeki Ashâbü'l-Hadîs ulemasının Eş'arîliğe bakışını ortaya koyan bu örnekler, Eş'arîliğin İslam dünyasında kazandığı etkinliği göstermesi bakımından önemlidir.

Sâhip olduğunu iddia ettikleri onca bidat görüşe rağmen Eş'arîliğin toplumsal hayatta nasıl bu kadar taban bulabildiği konusunda Ebû Ali el-Ahvâzi (446/1055) de aynen Siczi gibi düşünmekte ve onların Ahmed b. Hanbel'in ahabındanmış intibayı vermek suretiyle bilhassa cahil halkı kandırdığını ve onların kafalarını karıştırdığını iddia etmektedir.⁵⁹ Ona göre Eş'arî, bidat ehlinden olan ve bu yüzden uzak durulması gereken bir kişi olmasının yanında Mu'tezile'yi terk ettiğini iddia ederek Ehl-i Sünnet'in gözünü boyamaya çalışmış, *İbâne* adlı eserini de bu amaçla kaleme almıştır.⁶⁰ Eş'arî, Ehl-i Sünnet'ten olduğunu iddia edip kelim yöntemiyle sünnete yardım ettiğini söyleyerek insanları kandırmış ve cahil kimseler ona meyletmıştır. Oysa o, sünnete değil bidate yardım etmiş, insanların kelama olan meyillerini kullanarak Mu'tezile'nin ve Zındıklar'ın görüşüne sokmuştur.⁶¹ Ahvâzi, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Mu'tezile'den döndüğüne ve tövbe ettiğine dair iddiasında kuşkuludur. Ona göre o, aynı akla sahip olduğu halde nasıl olmuş da kırk yıldır müntesibi olduğu bir düşünceyi terk etmiştir?⁶² O, Eş'arî'nin sadece zahiren mezhep değiştirdiğini düşünmektedir. Bunun ispatlamak için de birtakım rivayetler nakleder. Onun naklettiğine göre Eş'arî'ye tabi olanlardan bir kısmı, onun kendisine kalan bir mirası almak için mezhep değiştirdiğini belirtmişlerdir.⁶³ Diğer bir kısmı ise yıllardır kelim ile iştiğal etmesine rağmen ne ilim ehlinin ne de sıradan insanların gözünde saygın bir yere sahip olmadığını gördüğü için insanların

⁵⁷ İbn Asâkir, Ahvâzi'den Sâlimiyye, Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye itikâtlarına hep birlikte sahip bir kişi olarak bahseder (İbn Asâkir, *Tebyîn*, 369). Ancak bu değerlendirme objektif bir tespitten daha çok Ahvâzi'nin İmam Eş'arî ile ilgili olumsuz ifadelerine bir tepkinin ürünüdür. Ancak Ahvâzi'nin Ehl-i Sünnet'in mütekaddim âlimlerinin mezhebi üzerine bulunanlardan övgüyle bahsetmesi, ancak Ahmed b. Hanbel'e herhangi bir atıfta bulunmaması ve Eş'arî'ye mütekaddimünün görüşlerinden uzaklaştığı için tepki göstermesi (Hasan b. Ali el-Ahvâzi, "Mesâlibü İbn Ebî Bişr", Thk Michel Allard, *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Meşrikiyye bi'l-Me'hadî'l-Firansî fi Dimeşk* 23 (1970): 153-155.), Ashâbü'l-Hadîs'in aşırı lafızcı bir âlimi olduğunu gösterir. Kaynaklarda Ashâbü'l-Hadîs'in bu ekolü, daha çok Haşviyye diye nitelendiği için Ahvâzi'nin Haşviyye'den olduğunu söyleyebiliriz. Krş. Kalaycı, *Eş'arîlik-Maturidilik İlişkisi*, 188-189. (Ahvâzi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Zehebî, *Siyer*, 18: 15; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâzi, Hasan b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1989, 2: 194.)

⁵⁸ Herevi, birbirine zıt iki kimliği bir arada toplamış bir şahsiyettir. Daha çok sûfi kimliğiyle tanınmaktadır. Küçük yaşlardan itibaren cezbeli ve coşkulu sûfilerin etkisinde kaldı. Kendisi de onlar gibi şiirler söyledi ve semâ yaptı. Hanbelî çevrelerde onun savunduğu anlamda bir sufi yaşam biçimi hiç muteber görülmemesine rağmen o, bilhassa sıfatlar ve halku'l-kur'an meselelerinde Hanbelî görüşlerin ateşli bir savunucusu olduğu için onlar arasında büyük itibar görmüş ve devlet görevlileri tarafından desteklenmiştir. Mutaassıp denilecek düzeyde bir Eş'arîlik karşıtlığı içinde olmuştur. Onlar ile aralarındaki sürtüşmeden dolayı zaman zaman sıkıntı çekmiş, sürgün edilmiştir. (Bkz. Tahsin Yazıcı-Süleyman Uludağ, "Herevi, Hâce Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 222-224.)

⁵⁹ Ahvâzi, *Mesâlibü İbn Ebî Bişr*, 153, 157, 159.

⁶⁰ Ahvâzi, *Mesâlibü İbn Ebî Bişr*, 157, 159.

⁶¹ Ahvâzi, *Mesâlibü İbn Ebî Bişr*, 153.

⁶² Ahvâzi, *Mesâlibü İbn Ebî Bişr*, 153.

⁶³ Buna göre onun Sünnî bir yakını ölmüştür. Ancak Bağdat'ta bulunan mutaassıp bir Sünnî kadının farklı dinlere mensup kişilerin birbirine mirasçı olamayacağını söylemesi üzerine o, bu mirası almak için Mu'tezile'den tövbe etmiştir. (Bkz. Ahvâzi, *Mesâlibü İbn Ebî Bişr*, 155.)

kendisine itibar etmesini sağlamak amacıyla tövbe ettiğini açıklamıştır.⁶⁴ Ne var ki ona göre Eş'arî'nin bu stratejisi de işe yaramamış, Ehl-i Sünnet ulemasından kimse ona itibar etmemiş, hatta Bağdat'a geldiğinde çoğunlukla günahkârların ve kâfir Karmatîlerin bulunduğu Ahsâ bölgesine yerleşmiş, ölünceye kadar da orada kalmıştır. Öürken de orada sarhoş bir halde ölmüştür.⁶⁵ Onun Eş'arîler hakkındaki düşüncelerine bakılırsa Eş'arîlerin sonraki dönemlerdeki akıbetleri de bundan çok farklı olmamıştır. Çünkü Kur'an'ı ve rivayetleri reddeden küçük bir taife dışında kimse bunların görüşlerine itibar etmemiş, Eş'arî'nin öğrencileri, gittikleri yerlerde fikirlerini rahat bir şekilde açıklamaya cesaret edememiş, sadece Bakillânî gibi bazı öğrencileri, sahip oldukları ilim sayesinde değil sultanlara yakınlıkları sebebiyle yükselebilmıştır.⁶⁶

Eş'arî'nin ve Eş'arîler'in bidat ehli olduklarını, dinin emir ve yasaklarını hiç umursamadıklarını kabul etme yönündeki hakim Ashâbü'l-Hadîs düşüncesi, Hanbelîler'in Horasan bölgesindeki önemli âlimlerinden Herevî (481/1089) tarafından da tekrar edilmiştir. Ona göre Eş'arî ile çağdaş güvenilir kimseler, onun dini oyun ve eğlenceye aldığını, büyük günah işlediğini ve farzları terk ettiğini ifade etmişlerdir. Hatta ilim ehli bir çok kişi, ondaki bu hususları fark edince onunla yollarını ayırmışlar ve ondan ilim alınmasını dalâlet olarak görmüşlerdir.⁶⁷

Gerek Ahvâzî'nin gerekse Herevî'nin bütün bu ithamlarının arkasında, Eş'arî ile aralarındaki zihniyet farklılıkları yatmaktadır. Eş'arî'nin kelamla iştiğal etmesi nedeniyle onlar, bir anlamda kelam ile uğraşanların aslında ne tür kişiler olduğunu göstermek istemişlerdir. Zira genelde Ashâbü'l-Hadîs'in özelde ise her iki âlimin kelama olan karşıtlığı bilinmektedir. Ahvâzî'nin, *el-Beyân fî şerhi 'uqûdi ehli'l-îmân* adlı sıfatlarla ilgili bir kitabında Hz. Peygamber'in, Allah'ı kırmızı bir deve üzerinde olduğu halde Arafat'ta gördüğüne ve benzeri mevzû hadislerle yer verdiği ve bu yüzden kelâmcıların şiddetli tenkit ve hücumlarına maruz kaldığı belirtilmiştir.⁶⁸ Eş'arî âlim İbn Asâkir, Ahvâzî'yi bu tür görüşleri nedeniyle olsa gerek Sâlimiyye,⁶⁹ Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye itikâtlarına sahip bir kişi olarak niteler.⁷⁰ Herevî ise *Zemmü'l-Kelâm* isimli eserini tamamen kelam eleştirisi üzerine kurmuş, Hz. Muhammed'in (as), sahabenin ve müçtehit ulemanın kelam ile meşguliyeti yasakladığını ve hatta onlardan ilim öğrenmeyi bile caiz görmediklerini ileri sürmüş, vaaz ve derslerinde kelam ehline karşı ağır hakaretlerde bulunmuş ve bu yüzden zamanındaki Eş'arîler ile arasında birtakım gerginlikler yaşamıştır.⁷¹

Eş'arî ve Eş'arîlere yönelik Hanbelî âlimler Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (458/1066) ve bilhassa Ebu'l-Ferec eş-Şirâzî'nin (486/1093) günümüze ulaşan eserlerindeki üslup, Ahvâzî ve Herevî gibi çağdaşlarına nazaran oldukça yumuşak ve ilmîdir. Bununla birlikte onlar da yaptıkları eleştiriler ve kullandıkları bazı itham edici ifadelerle Ashâbü'l-Hadîs'e mensup halk arasında Eş'arî düşüncenin etkinliğini sınırlamaya çalışmışlardır.

Ebû Ya'lâ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, 380/990 senesinde Bağdat'ta doğmuş, 458/1066 senesinde yine Bağdat'ta vefat etmiştir. Halife Kâdir Billah katında saygın

⁶⁴ Ahvâzî, *Mesâlibü İbn Ebî Bişr*, 155.

⁶⁵ Ahvâzî, bu değerlendirmelerden sonra Eş'arî'ye beddua eder. (Bkz. Ahvâzî, *Mesâlibü İbn Ebî Bişr*, 163.)

⁶⁶ Ahvâzî, *Mesâlibü İbn Ebî Bişr*, 163.

⁶⁷ Ebû İsmâil Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî, *Zemmü'l-keîâmî ve ehlihi*, Thk. Ebû Câbir Abdullâh b. Muhammed b. Osman (b.y.: Mektebetü'l-gurabâi'l-eşeriyye, ts), 4: 393-394. Aynı argümanlar için bkz. Ahvâzî, *Mesâlibü İbn Ebî Bişr*, 159, 161, 163.

⁶⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 369; Zehebî, *Siyer*, 18: 15; Yavuz, "Ahvâzî", 2: 194.

⁶⁹ Zayıf rivayetlere dayanarak teşbihe dayalı bir Allah tasavvuru ortaya koyan, Haşviyye benzeri, Basra bölgesinde etkin olmuş sufi meşrepli bir oluşumdur. (Bkz. Cihat Tunç, "Sâlimiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 50-51.)

⁷⁰ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 369. İbn Asâkir'in bu nitelermesinin arkasında onun İmam Eş'arî hakkında yaptığı ithamların da önemli etkisi olmalıdır.

⁷¹ Yazıcı - Uludağ, "Herevî, Hâce Abdullâh", 17: 22-224.

bir yere sahip olan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Bağdat'ta resmî birtakım görevlerde bulunmuş, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin yayılmasında büyük bir katkısı olmuştur.⁷² İbn Battâ'nın eserinden istifade ederek yazdığı⁷³ *Kitâbu'l-Mu'temed* adlı eserinde Eş'arî görüşlere atıfta bulunmuş, ancak onları eleştirdiği hiçbir durumda itham edici bir ifade kullanmamıştır. Onların sadece görüşlerini nakletmiş, daha sonra ayet ve hadisler üzerinden teviller yapmak suretiyle kendi görüşünün daha doğru olduğunu ispat etmeye çalışmış, zaman zaman Ahmed b. Hanbel'den de bu konuda görüşler rivayet etmiştir. Onun ayet ve hadisleri zikrederek görüşlerini ortaya koyması, Eş'arî âlimleri zımnem ayet ve hadislere muhalif düşünen kişiler olarak algıladığını gösterdiği düşünülebilir. Ne var ki doğrudan itham edici herhangi bir ifade kullanmamış olması gerçekten dikkat çekicidir.⁷⁴ Onun bu eseri, bizzat kendisinin belirttiği üzere *el-Mu'temed* adlı bir başka eserinin özetidir.⁷⁵ Eş'arîlere yönelik asıl eserin üslubu, daha sert olabilir. Zira ona nispet edilen ve günümüze ulaşmayan *İb'talu't-te'vil* adlı bir eser, zamanında çok sayıda tartışmanın merkezinde yer almıştır. Haberi sıfatlar konusunda Eş'arî alim İbn Fûrek'e reddiye amaçlı yazıldığı nakledilen bu eser, Eş'arî âlimlerin Hanbelîler'i teşbihe ve teccîme düşmekle itham etmesine yol açmış, ilki 429/1038 yılında olmak üzere beşinci asır boyunca bu eser üzerinden bir çok olay meydana gelmiştir.⁷⁶ Diğer taraftan o, Eş'arî âlimler tarafından savunulan Kur'an'daki lafızların mahluk olduğu şeklindeki görüşü, Lafziyye üzerinden tekfir etmiş, Ahmed b. Hanbel'den bu konuda kesin görüş nakledildiğini belirtmiştir.⁷⁷ Lafziyye'ye yönelttiği tekfirin o dönem itibariyle toplumsal hayattaki muhatabı, hiç kuşkusuz Eş'arîlerdir.

Beşinci asırda Şam bölgesindeki Hanbelî ulemanın Eş'arîlere nasıl baktığının ipuçlarına bize Ebû'l-Ferec Abdülvâhid b. Muhammed eş-Şirâzî sunmaktadır. 28 Zilhicce 486 (19 Ocak 1094) tarihinde Dımeşk'te vefat eden Şirazi, Bağdat'ta uzun yıllar Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın derslerine devam etmiş, başta usûlü'd-dîn ve fıkıh olmak üzere bir çok alanda kendisinden ders almıştır. Suriye Selçuklu Sultanı Tutuş, kendisine büyük saygı duymuş, Şam beldelerinde onun huzurunda Eş'arîler'le fikrî tartışmalarda bulunmuştur. el-Ferrâ ile ilişkisi, onun Eş'arîlere bakışını doğrudan etkilerken arkasındaki siyasal destek, onun mezheplere karşı üslubunda daha cesur bir şekilde hareket etmesini sağlamış olmalıdır. Onun neslinden gelen âlimler, bölgede Hanbelîliğin güçlenmesinde önemli rol oynamıştır.⁷⁸

Ebû'l-Ferec eş-Şirâzî, Eş'arîlere olan bakışını *İmtihânu's-Sünnî mine'l-Bid'î ve et-Tabşıra fî usûlü'd-dîn* adlı eserlerinde ortaya koymuştur. Bir kimsenin bidatçı mi yoksa sünnet ehlinde mi olduğunu ayırt etmek amacıyla yazdığı⁷⁹ ve bunu tespit etmek için kişilere yetmiş iki soru sorulmasını önerdiği *İmtihânu's-Sünnî mine'l-bid'î* isimli eserinde, Eş'arîleri çoğu kez

⁷² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8: 208-209. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2: 193; İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil* (b.y.: Lecnetü't-türâsi'l-Arabî, ts), 6: 54. Ebû Ya'lâ'nın Hanbelî düşüncenin teşekkülündeki yeri konusunda kapsamlı değerlendirmeler için bkz. İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 248-255.

⁷³ Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1993), 29: 322-324, 30: 457; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2: 198; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15: 279-280, 16: 224-225; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8: 282; Laoust, *Ayrılkçı Görüşler*, 192.

⁷⁴ Bkz. Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. Ahmed b. el-Ferrâ, *Kitâbü'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*, Thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1973), 27, 45-46, 51-60, 68, 71, 90, 133, 147, 187, 189, 261-262, 267 vd.

⁷⁵ Ebû Ya'lâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 19.

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 224-225; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8: 282.

⁷⁷ Ebû Ya'lâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 267.

⁷⁸ Ebû'l-Ferec'in kendisinden sonra birçok âlimin yetiştiği nesli, Suriye bölgesinde "İbnü'l-Hanbelî sülâlesi" diye tanınmıştır. (Ebû'l-Ferec'in hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2: 248; Orhan Çeker, "Ebû'l-Ferec eş-Şirâzî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara : TDV Yay., 1994, 10: 318.)

⁷⁹ Ebû'l-Ferec Abdülvâhid b. Muhammed eş-Şirâzî, *İmtihânu's-Sünnî mine'l-Bid'î*, Thk. Fehd b. Sa'd b. İbrahim b. Mukrin (Riyad: Dâru'l-İmâm Mâlik Ebû Zabî, ts), 78.

bidatçi zümreler arasına dâhil etmiştir.⁸⁰ Eserde mezheplerle çok fazla tartışmaya girmeyen ve sadece vereceği muhtemel cevaba göre mezhebini tayin eden Şîrâzî, eser boyunca Eş‘arîliği, Ashâbü’l-Hadîs’in, daha doğrusu Ashâbü’l-Hadîs ile özdeşleştirdiği Ehl-i Sünnet’in karşısında konumlandırmıştır. O, “ilk nimet,⁸¹ imanın tanımı ve imanda istisna,⁸² Kur’an lafızlarının mahluk olup olmadığı,⁸³ haberî sıfatlar,⁸⁴ peygamberin ölümüyle nübüvvetinin sona erip ermediği,⁸⁵ Allah’ın muhdes sıfatının olup olmadığı⁸⁶” konularında Eş‘arîliği Sünnilîğin karşısına oturtmuştur. Diğer taraftan zaman zaman muhalif görüş olarak Mu‘tezile ile Eş‘arîliği birlikte vermek suretiyle Eş‘arîliği kafir diye nitelediği⁸⁷ Mu‘tezile ile eşitlemiş ve algısal düzeyden onlardan çok fazla farklarının olmadığını göstermeye çalışmıştır.⁸⁸ Zaman zaman da helak olasıca Eş‘arîler,⁸⁹ melun (lanetli) Eş‘arîler,⁹⁰ Haşîşî (Haşhâşî) Eş‘arîler⁹¹ gibi ifadelerle karşıtlığını en üst düzeyde ortaya koymuştur. Hatta kıyamet gününde göklerin ve yerin Allah’ın elinde olmadığı yönündeki bir ithamla Eş‘arîleri tekfir etmiştir.⁹²

Şîrâzî’nin *et-Tabşıra fî usûlü’ d-dîn* adlı eserindeki üslubu, Hanbelî bir metinden beklenmeyecek ölçüde kelâmîdir. O, daha eserinin girişinde zamanındaki insanların akıl ve nazara çok fazla daldıklarını gördüğünü ve bu yüzden bazı delilleri açıklamayı istediğini belirtmiş, bu amacına ulaşmak için konu olarak Eş‘arîler ile Hanbelîler arasındaki en hararetli tartışma konuları olan “haberî sıfatların tevilini ve Kur’an hakkındaki görüşleri” seçmiştir.⁹³ Dolayısıyla eserin toplumsal hayattaki ilk muhatabının Eş‘arîler olduğu ve onlara cevap teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan eser boyunca Eş‘arîlerin aksine delillerimiz şunlardır demek suretiyle meseleleri tartışmış, ancak genellikle itham edici herhangi bir ifade kullanmamıştır. Bununla birlikte eserin girişinde, Eş‘arîlikten “hatalı (fâsit) görüş sahibi”⁹⁴ bir mezhep olarak bahsetmiştir. Ayrıca eserin değişik yerlerinde onları, Hz. Peygamber’den nakledilen ifadeleri anlayamamakla itham ettiği de olmuş,⁹⁵ hatta onların görüşlerini farklı bir bağlama çekmek suretiyle onları, Hz. Peygamber’i bile tekfir etme gafletine düşen bir fırka konumuna düşürmüştür.⁹⁶ Zaten Ashâbü’l-Hadîs çevrelerindeki hâkim tartışma usulünün ihtilafın belirtilmesinden sonra peş peşe ayet ve hadislerin zikredilmesi şeklinde olması, başta Eş‘arîler olmak üzere muhaliflerini Kur’an ve sünnetteki açık beyanları kabul etmeyen, bütün bunlar dururken sınırlı akıllarına göre hüküm veren fırkalar konumuna düşürmektedir.⁹⁷ Diğer taraftan başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere selef ulemasının fikirlerine referansta

⁸⁰ Bkz. Kalaycı, *Eş‘arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, 188.

⁸¹ Şîrâzî, *İmtihânu’s-Sünnî mine’l-Bid’i*, 79.

⁸² Şîrâzî, *İmtihânu’s-Sünnî mine’l-Bid’i*, 99, 105.

⁸³ Şîrâzî, *İmtihânu’s-Sünnî mine’l-Bid’i*, 127-179

⁸⁴ Şîrâzî, *İmtihânu’s-Sünnî mine’l-Bid’i*, 185-215, 459.

⁸⁵ Şîrâzî, *İmtihânu’s-Sünnî mine’l-Bid’i*, 282.

⁸⁶ Şîrâzî, *İmtihânu’s-Sünnî mine’l-Bid’i*, 326.

⁸⁷ Şîrâzî, *İmtihânu’s-Sünnî mine’l-Bid’i*, 142; *et-Tabşıra fî usûlü’ d-dîn ‘alâ mezhebi Ahmed b. Hanbel*. Thk. Yusuf Abdullah b. Muhammed es-Sım‘ânî. Medine: Dâru’l-me’sûr, 2013, 50.

⁸⁸ Eş‘arîliğin Mu‘tezile ile hemfikir olduğu belirtilen görüşler için bkz. Şîrâzî, *İmtihânu’s-Sünnî mine’l-Bid’i*, 142, 154, 163, 170, 185, 466, 474; *et-Tabşıra fî usûlü’ d-dîn*, 109, 127, 130.

⁸⁹ Şîrâzî, *İmtihânu’s-Sünnî mine’l-Bid’i*, 163.

⁹⁰ Şîrâzî, *İmtihânu’s-Sünnî mine’l-Bid’i*, 215, 282-283.

⁹¹ Şîrâzî, *İmtihânu’s-Sünnî mine’l-Bid’i*, 485.

⁹² Şîrâzî, *İmtihânu’s-Sünnî mine’l-Bid’i*, 470.

⁹³ Şîrâzî, *et-Tabşıra fî usûlü’ d-dîn*, 19.

⁹⁴ Şîrâzî, *et-Tabşıra fî usûlü’ d-dîn*, 20.

⁹⁵ Şîrâzî, *et-Tabşıra fî usûlü’ d-dîn*, 109.

⁹⁶ Bkz. Şîrâzî, *et-Tabşıra fî usûlü’ d-dîn*, 132.

⁹⁷ Bu yöndeki açık birtakım beyanlar için bkz. Şîrâzî, *et-Tabşıra fî usûlü’ d-dîn*, 133.

bulunulması,⁹⁸ Eş‘arîlerin hiç de iddia ettikleri gibi selefin yolundan gitmediğini ve icmanın dışına çıktığını⁹⁹ ortaya koymaya yönelik bir amaca matufur.¹⁰⁰

Hicrî beşinci asırda Eş‘arîlik hakkında olumsuz bir bakışa sahip olan Ashâbü’l-Hadîs ulemasından birisi de Zâhirî âlim İbn Hazm’dır. Bürokrat bir babanın oğlu olarak 384/994 yılında Kurtuba’da dünyaya gelen İbn Hazm (456/1064), hayatı boyunca Endülüs’teki siyaset kavgalarının içinde yer almış ve saf tuttuğu yere göre inişli çıkışlı bir hayat sürmüştür. Bazen vezirlik makamına kadar yükselebilmiş, bazen de ömrünün büyük bir kısmını hapishanelerde geçirmek zorunda kalmıştır. Fıkıh eğitimine Endülüs’ün tek mezhebi konumundaki Mâlikîlik ile başlamış, daha sonra Şâfiî fıkına ilgi duymuş ve nihayet Zâhirîlik düşüncesinin Endülüs’teki en önemli temsilcisi ve hatta bu düşünceyi sistemleştiren kişi olmuştur.¹⁰¹

İbn Hazm’a göre İslam dinini kabul ettiğini belirten fırka sayısı, ana çatı itibarıyla “Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile, Mürcie, Şia ve Havâric” olmak üzere beş tanedir.¹⁰² Bu fırkalardan her birisinin Ehl-i Sünnet’e en yakın ve en uzak olan fırkaları vardır. Mürcie’nin *gulat* fırkalarından birisi olan Eş‘arîlik,¹⁰³ Cehmiyye ve Kerrâmiyye ile birlikte Ehl-i Sünnet’e en uzak olan fırkalardan birisidir.¹⁰⁴ Küllâbiliğin bir devamı olarak¹⁰⁵ ilk önce Bağdat ve Basra’da ortaya çıkmış, daha sonra Sicilya, Kayrevan ve Endülüs’te güçlenmiş, benimsediği *gulat* fikirlerin buralarda yayılmasına sebep olmuştur.¹⁰⁶ Eş‘arî fikirleri benimseyen insanlar, “şiddetli cehalet içinde olan,¹⁰⁷ misket kadar bile akılları olmayan,¹⁰⁸ hiç utanmadan heva ve hevesleri peşinde koşan,¹⁰⁹ bu yüzden de kendilerinden önceki Müslümanların icmasının dışına çıkan,¹¹⁰ onların kabullerini alaya alan,¹¹¹ dahası Kur’an’a açıkça muhalefet eden,¹¹² İslam’a yönelik art niyetler taşıyan,¹¹³ ancak Müslümanların tepkilerinden ve kendilerine saldırmalarından korktukları için fikirlerini açıkça ortaya koyamayan ve bunun yerine dolaylı yollar tercih eden,¹¹⁴ küfre düşmüş olduklarında hiçbir kuşku bulunmayan¹¹⁵ kişilerdir.¹¹⁶ İbn Hazm, Eş‘arîlere yönelik o kadar

⁹⁸ Şîrâzî, *et-Tabsıra fî usûlü’l-dîn*, 146-147.

⁹⁹ Şîrâzî, *et-Tabsıra fî usûlü’l-dîn*, 132.

¹⁰⁰ Bütün bunlara rağmen Şîrâzî’nin fırkaların sadece görüşlerini nakletmekle yetinmeyip bazı delillerini zikretmesi, fırkaların düşünme biçiminin anlaşılmasında önemli katkılar sunmaktadır. (Bazı örnekler için bkz. Şîrâzî, *et-Tabsıra fî usûlü’l-dîn*, 133-136.)

¹⁰¹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3: 325; Zehebî, *Siyer*, 18: 186; Carl Brockelmann, *Târîhu’s-şu‘ûbi’l-İslâmiyye*, Arapça’ya çev. Nebiyye Emin Fâris-Münîr el-Ba‘lebekî (Beyrut: Dâru’l-‘ilm, 1968), 313-314; Çağfer Karadaş, “İbn Hazm ve Eş‘arîlik Eleştirisi”, *Uludağ Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi* 18/1 (2009), 90; Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, “Mukaddime”, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâi ve’n-nihal* (İbn Hazm), Thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Dâru’l-Cil, ts., 4-5; İbn Hazm ve hayatı hakkında bkz. H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1999, 20: 39-52.

¹⁰² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *Kitâbu’l-fasl fi’l-milel ve’l-ehvâi ve’n-nihal*, (Lübnan: Dâru’l-ma‘rife, Lübnan 1986), 2: 111.

¹⁰³ Karadaş’a göre aralarında tarihsel bir bağ olmamasına rağmen İbn Hazm’ın Eş‘arîliği Mürcie’nin bir kolu saymasının nedeni Mürcie’yi bir fırka olarak değil dinsel bir akım olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. (Bkz. Karadaş, “İbn Hazm ve Eş‘arîlik Eleştirisi”, 93.)

¹⁰⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 111-112.

¹⁰⁵ İbn Hazm, Eş‘arîlik kapsamında “Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî, Bakillânî, Simnânî ve İbn Fûrek” isimlerine atıfta bulunur. Bunun yanında o, Abdullah b. Saîd b. Küllâb’ı, Eş‘arîler’in kadim şeyhlerinden birisi olarak zikreder. (Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 208.)

¹⁰⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 204.

¹⁰⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 217.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 218-219.

¹⁰⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 219.

¹¹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 213.

¹¹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 216, 225-226.

¹¹² İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 212-213.

¹¹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 219, 224.

¹¹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 214.

¹¹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 206-209, 213, 215, 225-226.

¹¹⁶ Buna benzer diğer ithamlar için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 205-206, 213, 214, 216,

öfkeli ki onların yaşadığı siyasal ve sosyal mağduriyetlerden memnuluk duymakta, onlara bu sıkıntıları yaşatanları hayırla anmaktadır. Mesela o, “Müslümanların Horasan bölgesindeki yöneticisi” diye tavsif ettiği Gazneli Mahmud’un, Eş‘arî düşüncenin önde gelen âlimlerinden İbn Fûrek’i nübüvvet konusundaki bazı görüşleri nedeniyle idam ettiğini belirtmiş, daha sonra onun hakkında “Allah, bu icraatından dolayı kendisini en güzel şekilde mükafatlandırısın. İbn Fûrek ile taraftarlarına ise lanet olsun.” diye dua etmiştir.¹¹⁷

İbn Hazm’ın bu derecede olumsuz bir Eş‘arîlik algısına sahip olmasının dinsel ve sosyo-kültürel bir çok sebebi vardır. En başta “Allah’ın sıfatları,¹¹⁸ nübüvvetin araz olup olmadığı,¹¹⁹ peygamberlerin ismet sıfatı,¹²⁰ peygamberlerin mucizeleri,¹²¹ peygamberlerin diğer insanlara göre konumları,¹²² Kur’an lafızlarının mahluk ve muciz olup olmadığı,¹²³ ayet ve surelerin tertibi,¹²⁴ naslardaki müteşabih ifadelerin tevili,¹²⁵ tahkik seviyesine ulaşmayan imanın gerçeklik değeri,¹²⁶ gerçek bir tövbenin mahiyeti,¹²⁷ tabiatta determinizmin olup olmadığı¹²⁸” gibi konular etrafındaki fikir ayrılıkları, İbn Hazm’ın olumsuz Eş‘arîlik algısının temel argümanları olmuştur. Onun Zâhirî din anlayışı ve bu anlayışın doğal bir sonucu olarak dinsel meselelerin ele alınışında nassları merkeze koyan bakış açısında ayet ya da hadislerdeki zâhirî anlam, dinsel gerçekliği ifade ettiğinden daha farklı bir bakış açısıyla İslam’ın ruhuna olmasa bile nassın zâhirine aykırı bir görüş ileri sürülmesi, kesinlikle doğru bir yaklaşım değildir. Doğru olmamanın da ötesinde bu, bir sapkınlık alametidir. Dolayısıyla onun bir çok konuya Eş‘arîlerin baktığı perspektiften bakmaması ve nassın zahirini tek ölçüt olarak alması, Eş‘arîleri Kur’an’ın açık beyanlarına rağmen fikirler ileri süren kişiler olarak algılamasına yol açmıştır. Mesela onun Eş‘arîliği Ehl-i Sünnet’e en uzak fırkalardan birisi olarak konumlandırmasının nedeni, ona göre Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin Cehm b. Saffân ile aynı şekilde imanı sadece kalbin akdi olarak kabul etmesi, diliyle küfrü ve teslisi dile getirirse ya da putlara tapsa bile onları yine Müslüman kabul etmesidir.¹²⁹ Halbuki İbn Hazm’a göre dinî kavramların anlam dünyasını Allah belirlediğinden ve iman kavramına sözlük anlamının dışında “tasdik, ikrar ve amel” şeklinde yeni bir boyut kazandırdığından iman sadece tasdike indirgenemez.¹³⁰

Yine İbn Hazm’ın kâdir-i mutlak Allah tasavvuru, Eş‘arîler tarafından dile getirilen bazı görüşleri çok sapkınca bulmasına yol açmıştır. Mesela İbn Hazm’a göre Eş‘arîlerin tamamı şöyle demektedirler: “Allah, yalan konuşmaya, bir kimseye zulmetmeye, oyun ve eğlence edinmeye, yalancı bir kimsenin elinde mucize yaratmaya, çocuk edinmeye, bu kapsamda Hz. İsa’ya Allah’ın oğlu demeye vb. kâdir değildir. Çünkü Allah, ne muhal bir şeye güç yetirebilir ne de herhangi bir şeyi hakiki konumundan edip muhal bir konuma getirebilir.” Onun nazarında bu ifadeler, onların gerçek inançlarını ortaya koyan delillerdir. Zira Allah’ı aciz bir konuma düşürmekte, güç ve kuvvetini sınırlamakta, bir keresinde güç yetirdiğine başka bir zaman güç yetiremeyen, bir şeye kâdirken başka bir şeye kâdir olmayan bir Allah tasavvuru ortaya koymaktadırlar. Halbuki onlar, sihirbazlara bu tür güçler atfetmekte, mesela sihirbazların bir insanı gerçek bir eşeğe dönüştürebileceğini, havada yürüyebileceğini söylemektedirler. Yani sihirbaz, onların nazarında Allah’tan daha kuvvetli bir konumundadır. Açıkça anlaşılmaktadır

¹¹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 215.

¹¹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 207, 209-214.

¹¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 215-216.

¹²⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 205, 224.

¹²¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 214, 217.

¹²² İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 225-226.

¹²³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 207, 211-212.

¹²⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 221-222.

¹²⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 208-209.

¹²⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 216-217, 223-224.

¹²⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 219-220.

¹²⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 219-220.

¹²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 111-112, 4: 204.

¹³⁰ Karadaş, “İbn Hazm ve Eş‘arîlik Eleştirisi”, 92-93.

ki onlar, Müslümanların tepkilerinden ve kendilerine saldırmalarından korktukları için gerçek fikirlerini ortaya koymak yerine bu gibi dolaylı yollara müracaat etmektedirler.¹³¹ İbn Hazm ile Eş'arîler arasındaki paradigma farklılığı, bu meselede Eş'arîlerin benimsediği görüşü onun farklı bir bağlama çekmesine ve dolayısıyla onlar hakkında olumsuz bir algı ortaya koymasına yol açmış gözükmektedir. O, bakış açısının farklılığı nedeniyle söylenmek isteneni değil kendisi için ifade ettiği anlamı merkeze almış ve Eş'arî düşüncüyü mahkum etmiştir. Halbuki Eş'arîlerin söylediği şekliyle söz şöyle olmalıdır: "Allah'ın kudreti zulme, yalana, İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu sözünü yaratmaya taalluk etmez. Çünkü bunlar, Allah'ın şanına yakışmaz." Dolayısıyla onların bu sözlerinden Allah'a yönelik bir acziyet isnadı çıkarmak mümkün değildir.¹³²

Benzer bir örneği eşyanın tabiatı konusunda Eş'arîlere yönelttiği eleştirilerde de görürüz. Ona göre Eş'arî'lerin tamamı "Ateş yakar; yeryüzü sallanır; şarap, sarhoş eder; ekmek doyurur; su, susuzluğu giderir; kar, üsütür" gibi ifadelerin kullanılmasını doğru bulmamış ve Kur'an'daki ifadelerini tekzip etmiştir. Çünkü Allah, Kur'an'da "ateşin yüzleri yaktığından,¹³³ gökten indirilmiş suyun ekinler, bahçeler ve buğdaylar bitirdiğinden¹³⁴" bahsetmektedir. Yine Hz. Peygamber'i de tekzip etmek anlamına gelmektedir. Çünkü peygamberimiz "Sarhoş eden her içecek haramdır"¹³⁵ demiştir. Bunlar yanında onların söz konusu kabulü müşahedeye ve dilsel gerçeklere de muhaliftir.¹³⁶ Onları böyle aptalca bir görüşe sevk eden şey ise eşyanın tabiatını kabul etmemeleridir.¹³⁷ Hâlbuki Eş'arîlerin ifadelerine baktığımızda onlar, ayete muhalif bir şey ifade etmemektedirler. Mesela onlar, "Ateş yakmaz" dememekte, ateşteki yakma özelliğini Allah'ın yarattığını ifade etmeye çalışmakta ve Allah'ı tek yaratıcı kudret olarak ortaya koymaktadırlar. Zira "Eş'arîler, olgu ve olayların Allah'ın yaratmasıyla varlık kazandığı, peş peşe meydana gelen olayların temelde birbirinin sebebi olmadığı iddiasındadırlar. Onlara göre olgular ile olaylar arasında icâbî (zorunlu) değil, iktirânî (olumsal) bir irtibat söz konusudur. Bir olgunun ya da fiilin varlık sahnesine çıkması, Allah'ın önce sebebi sonra da sonucu yaratması ile olur. Söz gelimi, ateşin pamuğu yakması, ateş sebebiyle değil Allah'ın yanma fiilini yaratmasıyla olur. Yani Allah, önce ateşin yakma etkisini, sonra da pamuğun yanma durumunu yaratmak suretiyle ateşin pamuğu yakması olayının gerçekleşmesini sağlamıştır."¹³⁸ Ne var ki İbn Hazm'ın Zâhiri din anlayışı, onlar hakkında Kur'an'ı tekzip etmeye çalışan bir fırka algısı geliştirmesine yol açmıştır.

Ayetlerin anlaşılması konusundaki benzer bir paradigma farklılığını İbn Hazm'ın şu ifadelerinde de görmek mümkündür: "Eş'arî âlimlerin çirkin görüşlerinden birisi de şöyle demeleridir: "Şimdi İslam'a bütün samimiyetiyle inanan ve ibadetlerini ifa eden, ancak Allah'ın kâfir olarak öleceğini bildiği bir kimse, Allah katında kâfirdir. Yine şimdi Yahudi ya da zındık olan, ateşe ya da haça tapan, Hz. Peygamber'i açıkça yalanlayan, ancak Allah'ın onun Müslüman olarak öleceğini bildiği bir kâfir, şimdi Allah katında Müslüman'dır." İbn Hazm'a göre bu sözü ilk olarak Hişâm el-Fuvatî söylemiştir. Oysa bu, açık bir şekilde Allah'ı yalanlamadır. Sanki bunlar, Allah'ın şu sözünü hiç duymamışlardır: "Bunun sebebi onların, iman edip daha sonra da küfretmeleridir."¹³⁹ Allah, onları önce Müminler olarak isimlendirip

¹³¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 213-214.

¹³² Karadaş, "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi", 97.

¹³³ 23. Mü'minûn, 104.

¹³⁴ 50. Kâf, 9; 32. Secde, 28; 22. Hac, 5.

¹³⁵ Bkz. Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Dîmeşk: Dâru Tûğî'n-Necât, 2001, "Babu La Yecüzü'l-Vuzu bi'n-Nebiz", 1: 58; "el-Hamr mine'l-Asel", 7: 105 vd.; Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hasan en-Nîsâbü'rî, *el-Müsnedü's-Sahîh*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts), "Beyânü Külli Müskirin Hamrun", 3: 1585 vd.

¹³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 217-218.

¹³⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 219.

¹³⁸ Karadaş, "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi", 99-100.

¹³⁹ 63. Münâfikûn, 3.

daha sonra da kâfir olduklarını belirtmiştir. Daha başka birçok ayette¹⁴⁰ kişiler, önce Mümin daha sonra da kâfir olarak nitelenmiştir. Dolayısıyla söz konusu ifade, apaçık hakikatlere karşı kibirli bir tavır takınma, hayasızlık ve aptallık yapıp Allah'ı tekzip etmedir.”¹⁴¹ Oysa Eş'arî âlimlerin ifade ettiği görüş, ayetleri yalanlamamakta, onların anlaşılmasına yeni bir boyut kazandırmakta ve Allah'ın ilminin değişmediğini ve her şeyi olduğu gibi bir kerede bildiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

İbn Hazm'ın olumsuz Eş'arîlik algısının arkasındaki sosyo-kültürel faktörlere gelince o, Eş'arî görüşleri eleştirirken sık sık İbn Fûrek, Ebu Bekir el-Bakillânî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî (474/1081), Ebu Cafer es-Simnânî ve Kayrevan'lı Attâf b. Dûtâs isimlerine referansta bulunur. Mezhebî yapı bakımından Endülüs, V/11. asır itibariyle Mâlikîliğin egemen olduğu, bunun yanında Şâfîîliğin ve Zâhirîliğin de geliştiği bir şehirdir.¹⁴² Muhafazakâr fikhî mezheplerin yaygınlığı sebebiyle olsa gerek Kelam ilmi, bölgede çok fazla gelişmemiştir.¹⁴³ Ancak hicrî beşinci asırdan itibaren tahsillerini Doğu'da yapan ve Bakillânî'den ders alan Ebû Abdullah el-Ezdî ve Ebû Tahir el Bağdâdî sayesinde Eş'arîlik, Kuzey Afrika'dan Endülüs'e kadar yayılmıştır.¹⁴⁴ İbn Hazm'ın zamanında Eş'arîliğin Endülüs'teki en önemli temsilcisi, aynı zamanda bir Maliki fakihî olan ve bölgenin en şöhretli âlimleri arasında yer alan Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî (474/1081) olmuştur.¹⁴⁵ Bâcî'nin 1035 yılında İslam dünyasının doğu bölgelerine başlattığı yolculuk yaklaşık on iki yıl sürmüştü, bu yolculuğu esnasında Hicaz, Bağdat, Musul, Dimeşk, Halep ve Mısır'da çok çeşitli ilim dallarında ders okumuştur. Kelâm eğitimini, yaklaşık bir yıl kaldığı Musul'da Ebû Ca'fer es-Simnânî'den almış, 438/1047 yılında da derin malumata sahip bir âlim olarak Endülüs'e dönmüştür. Bâcî, Endülüs'e döndükten sonra Mayurka adasına yerleşerek burada İbn Hazm ile münazaraya girişmiştir. Bu tartışmalarda İbn Hazm'a üstünlük sağlayan Bâcî'nin halk arasında şöhreti artmış, Endülüs hükümdarlarıyla (mülûkü't-tavâif) iyi münasebetler kurmuş ve bazı taşra şehirlerinde kadılık görevlerinde bulunmuştur. İbn Hazm ise bu olaydan sonra Mayurka'dan ayrılıp inzivaya çekilmiştir.¹⁴⁶ Dolayısıyla İbn Hazm'ın ona yönelik tekfîre varan ithamlarının arkasında, onun üzerinden Eş'arîliğin bölgedeki etkinliğinin arttığına bizzat şahit olmasının rolü olmalıdır. Yine tepkilerinin yoğunlaştığı Bakillânî ile Musul kadısı Ebû Ca'fer es-Simnânî arasında hoca öğrenci ilişkisinin olması ve Bâcî'nin de Simnânî'den ders aldığı bilinmesi, onun tepkilerini bilhassa bu isimler üzerine yoğunlaştırmasına yol açmış gözükmektedir. Diğer taraftan İbn Hazm'ın ilk önce Mâlikî fikhî alanında eğitim alıp daha sonra Şâfîî olması ve en sonunda Zâhirîlik mezhebinde karar kılması,¹⁴⁷ Eş'arî düşüncenin de bölgeye çoğunlukla Mâlikî âlimler kanalıyla taşınması, onun tepkisine yansımış olmalıdır.

SONUÇ

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Abbâsîler'in merkezî gücünün zayıfladığı, İslam dünyasında yeni devletlerin zuhur ettiği ve her bir devletin kendi toplumsal tabanını teşkil eden mezhepleri desteklediği bir zaman diliminde Mu'tezile'den ayrılarak Ehl-i Sünnet'e geçtiğini ilan etti. O, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn* ve *el-İbâne* gibi eserlerinde Ashâbü'l-Hadîs'in, bilhassa da Ahmed b. Hanbel'in fikirlerini benimsediğini belirtse de bazı görüşleri ve genel düşünce sistemi itibariyle Küllâbîliğe daha yakın bir duruş sergiledi. Bu yüzden de Bağdat'a geldikten sonra Ashâbü'l-Hadîs çevrelerinden Küllâbîliğe yöneltilen eleştiri ve ithamların doğrudan muhatabı oldu. Çünkü Ashâbü'l-Hadîs, genel yaklaşım olarak “peygamber, sahabe ve tâbiûndan” nakledilen

¹⁴⁰ 4. Nisâ, 94.

¹⁴¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 219-220.

¹⁴² Mehmet Özdemir, “Endülüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 1995, 11: 221.

¹⁴³ Krş. Özdemir, “Endülüs”, 221.

¹⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Eş'ariyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(Ankara: TDV Yay., 1995), 11: 448; Özdemir, “Endülüs”, 221; İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 204.

¹⁴⁵ Karadaş, “İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi”, 91.

¹⁴⁶ Ahmet Özel, “Bâcî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 414.

¹⁴⁷ Apaydın, “İbn Hazm”, 39-52.

rivayetlerle iktifa edip kelim ile iştigal etmeyi ve çeşitli mezhep mensuplarıyla bu konularda tartışmaya girmeyi kesinlikle doğru bulmuyordu. Ashâbü'l-Hadîs âlimleri, bu konuda ilk sert tepkiyi Hâris el-Muhâsibî (243/857) ve Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî (248/862) gibi Küllâbî âlimlere gösterdiler. Onları bidatçilikle suçlayıp toplum içinde itibarsızlaştırdılar. Hicrî dördüncü asrın ortalarına kadar, bu suçlamalarını onlar üzerinden sürdürdüler. Ancak dördüncü asrın sonlarına doğru Bakillânî ve İbn Fûrek'in gayretleriyle Eş'arî'nin isminin Küllâbîlik içinde öne çıkması ve bir mezhep lideri olarak anılmaya başlanmasıyla birlikte Küllâbîliğin yanında Eş'arîliği de hedef almaya başladılar.

Eş'arîlik, Ashâbü'l-Hadîs ekolüne mensup Hanbelî, Zâhirî ve Haşvî âlimler tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Eş'arî ve Eş'arîlik ismini kullanmak suretiyle bir takım eleştiriler yönelten ilk Ashâbü'l-Hadîs âlimi, Hicaz bölgesinde yaşayan Hanbelîler'den Ebû Nasr es-Siczî (444/1053) olmuştur. O, Yemen bölgesindeki Zebîd halkına yazdığı bir risalede Eş'arîleri hedef almış ve hasım diye nitelemiştir. Daha sonra Şam bölgesinde Haşviyye'den Ebû Ali el-Ahvâzî (446/1055), Endülüs'te Zâhirîler'den İbn Hazm ez-Zâhirî (456/1064), Hanbelîler'den Bağdat'ta Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (458/1066), Horasan'da Hâce Abdullah el-Ferevî (481/1089) ve Dımeşk'te Ebû'l-Ferec eş-Şirâzî (486/1093), Eş'arî görüşleri eleştiren ve ağır bir takım ithamlarda bulunan kişiler olmuştur. İslam dünyasının hemen her bölgesinden Eş'arîliğe yöneltilen eleştiriler, onun bir mezhep olarak kazandığı etkinliği göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Bu noktada cevap verilmesi gereken anahtar sorulardan birisi, Ashâbü'l-Hadîs ulemasının Eş'arîlik ve Eş'arîler hakkındaki söz konusu değerlendirmelerine nasıl bakmak gerekir? Bütün bu değerlendirmelere objektif tespitler ve tarihe ışık tutan tanıklıklar gözüyle bakabilir miyiz? Kanaatimizce Ashâbü'l-Hadîs ulemasının Eş'arîlik hakkındaki değerlendirmelerine, objektif tespitler olarak bakmaktan ziyade öncelikle iki mezhep arasındaki zihniyet farklılığından kaynaklanan sübjektif değerlendirmeler olarak bakmak gerekir. Ashâbü'l-Hadîs ulemasının kendi içlerinde farklı bir takım tavırlar söz konusu olsa da dinsel meselelere yaklaşımda Eş'arîler ile sahip oldukları bakış açısı farklılığı o kadar belirgin bir rol oynamıştır ki Hicaz, Horasan, Bağdat, Şam ve Endülüs gibi birbirinden çok uzak coğrafyalarda ilmî faaliyetlerde bulunan Ashâbü'l-Hadîs uleması, yaklaşık aynı argümanları kullanmışlar ve benzer tepkiler vermişlerdir. Eş'arîliğe olumsuz bakmalarının dinsel sebeplerine baktığımızda Kur'an lafızlarının mahluk olup olmadığı tartışmasındaki yaklaşım farklılığının en önemli sebebi teşkil ettiği görülmektedir. Bunun yanında aklî delillerle imanı tahkik seviyesine yükseltmeyi şart koşmaları, haberî sıfatlara aklî bazı anlamlar vermeleri, ruhu araz kabul ettikleri için yok olacağını ve aynı şekilde peygamberin ruhunun da yok olduğunu düşünmeleri gibi aklı öne çıkartan söylemleri de Eş'arîliğin olumsuz algılanmasının sebepleri arasında yer almıştır. Bütün bunlar, Ashâbü'l-Hadîs ulemasının Eş'arîliğe yönelttiği ithamların kökeninde zihniyet farklılığının bulunduğunu göstermektedir. Bu zihniyet farklılığı, Eş'arîlerin bazı konulardaki görüşlerini hiç alakasız bir bağlamda algılamalarına ve neticede tekfire varan ithamlarda bulunmalarına yol açmıştır. Bir anlamda onlar, Eş'arî ve Eş'arîler üzerinden aklı öne çıkartan, kelim ile iştigal eden kimselerin nasıl kişiler olduklarını Müslümanlara göstermek istemişler ve onlara itibar edilmesinin önünü kesmeye çalışmışlardır. Bu sebeple ayet, hadis ve selef ulemasından yaptıkları nakillerle kelim ile meşguliyetin caiz olmadığını iddia etmişler, Eş'arî görüşleri genellikle ayet ve hadisler ile mukayese etmek suretiyle onların naslara tamamen zıt fikirler taşıdığını göstermeye çalışmışlar, zaman zaman onları Mu'tezile ile birlikte zikretmek suretiyle algısal düzeyde Mu'tezile ile eşitlemişlerdir. Yine onların Ahmed b. Hanbel'in ya da selef ulemasının yolundan gitmediğini ısrarla vurgulamışlar, hatta Eş'arîler'in derslerinde ve eserlerinde selef fikirlerini şerh ediyormuş gibi davranmak suretiyle insanları kandırdıklarını ileri sürmüşlerdir. Bu noktada denilebilir ki mihne döneminde aklı temsil eden Mu'tezile mensupları yüzünden yaşanmış sıkıntılı günler de Eş'arîlik algısını dolaylı olarak etkileyen ikinci faktör olmuştur. Ashâbü'l-Hadîs, mihnedeki rey karşıtlığını zirveye çıkartmış ve mushaftaki lafızların mahluk olduğunu kabul etme gibi akla dayalı ve Mu'tezile'ye

yaklaşan tüm kabulleri onlar ile özdeşleştirerek mahkum etmiştir. Küllâbiyye mensupları, bu tepkinin ilk kurbanları olmuştur. Küllâbî kabulleri devam ettiren Eş‘arî, bu tepkiyi doğal olarak miras almıştır. Son olarak Eş‘arîliğin hızlı bir şekilde yükselişi ve Ashâbu‘l-Hadis ile rakip bir konuma gelmesi ise onların Eş‘arîliğe bakışının daha ideolojik bir hal almasına yol açmış ve meseleyi bir kimlik mücadelesine ve egemenlik yarışına dönüştürmüştür. Literatüre yansıyan boyutta hicrî dördüncü asır boyunca Eş‘arî ya da Eş‘arîlik hakkında hiçbir atıf yokken beşinci asrın ilk yarısından itibaren yoğun bir saldırının başlaması, toplumsal egemenlik yarışını açıkça gözler önüne sermektedir. Bu konuda özellikle Bakıllânî ismini ön plana çıkartmışlar, onun ve talebelerinin halkı kandırdığını ve bu yöntemi en çok kullanan bidat ehli kimseler olduğunu iddia etmişlerdir. Bakıllânî sonrası süreçte Eş‘arîliğin güçlenmesi ve onun üzerinden Eş‘arî fikirlerin toplum içindeki yaygınlık kazanması, gerek Siczî, gerek Ahvâzî, gerekse İbn Hazm‘ın eleştirilerinin odağına Bakıllânî‘yi ve talebelerini yerleştirmesine yol açmış gözükmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. “Eş‘arî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 441-447. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin (360/970). *eş-Şerî‘a*. Thk. Velîd b. Muhammed. y.y: Müessesetü Kurtuba, 1996.
- Advân, Ahmed Muhammed. *ed-Devletü‘l-Hamdâniyye*. Libya:Menşûrâtu‘l-menşeti‘ş-şa‘biyye, 1981.
- Ahvâzî, Hasan b. Ali. “Mesâlibü İbn Ebî Bişr”. Thk Michel Allard, *Mecelletü‘d-Dirâsâti‘l-Meşrikiyye bi‘l-Me‘hadi‘l-Fıransî fi Dımeşk* 23 (1970): 129-165.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Hadiseleri ve Mu‘tezile‘nin Tarihi Seyrine Etkisi*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2001.
- Allâl, Hâlid Kebîr. *Safahâtun min târihi Ehli‘s-Sünne ve‘l-Cemâa bi-Bağdâd* (ö. 200/815-500/1106). Cezair: Matbaatu hûme, ts.
- Apaydın, H. Yunus. “İbn Hazm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 39-52. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Apaydın, H. Yunus. “Zâhiriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 93-100. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Ateş, Orhan. “el-Milel ve‘n-Nihal‘in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî‘nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*. 1/2 (2008), 105-130.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maverâünnehir‘de İsmâilîlik*. Ankara: Asitan Yayınları, 2014.
- Berbehârî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali b. Halef (329/941). *Şerhu‘s-sünne*. Thk. Ebu Yâsir Hâlid b. Kâsım er-Raddâdî. Suudî Arabistan: Mektebetü‘l-Gurabâi‘l-Eseriyye, 1993.
- Bozkuş, Metin. *Büveyhîler ve Şîilik*. Sivas: Vizyon Yayınları, 2003.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu‘ş-şu‘ûbi‘l-İslâmiyye*. Arapça‘ya çev. Nebiyye Emin Fâris-Münîr el-Ba‘lebekî. Beyrut: Dâru‘l-‘ilm, 1968.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdullâh (256/869). *Sahîhu‘l-Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Dımeşk: Dâru Tûgi‘n-Necât, 2001.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia‘da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Çeker, Orhan, “Ebü‘l-Ferec eş-Şîrâzî”. 10: 318. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu‘l-edebi‘l-Arabî*. Mısır: Dâru‘l-meârif, ts.
- Ebu Ya‘lâ el-Ferrâ, Muhammed b Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. Ahmed (458/1066). *Kitâbü‘l-mu‘temed fi uşuli‘d-dîn*. Thk. Vedî‘ Zeydân Haddâd, Beyrut: Dâru‘l-maşrik, 1973.
- Ebu‘l-Fidâ, İmâduddîn İsmâil b. Ali b. Mahmûd (732/1331). *el-Muhtasar fi ahhârî‘l-beşer*. Mısır: el-Matbaatu‘l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.

- Emin, Ahmed. *Zuhru'l-İslam*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Eşârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil (324/936). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980.
- Gömbeyaz, Kadir. "Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.
- Güner, Ahmet. "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999): 47-72.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali (463/1072). *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Herevî, Ebû İsmâil Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî (481/1089). *Zemmü'l-kelâmi ve ehlihi*. Thk. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed b. Osman. b.y.: Mektebetü'l-gurabâi'l-eşeriyye, ts.
- Heyet. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. Müşavir: H. Dursun Yıldız. İstanbul: Çağ Yayınları, trs.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (571/1176). *Tebyînü kizbi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- İbn Batta el-Ukberî, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed (387/997). *el-İbâne 'an-şerî'ati'l-fırkati'n-nâciye ve mücânebetü'l-fıraқи'l-mezmûmiyye (er-Red 'ale'l-Cehmiyye)*. Thk. Yusuf b. Abdullah b. Yusuf el-Vâbil, Riyad: Dâru'r-râye, 1994.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed (526/1132). *Tabakâtu'l-Hanâbile*. Thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan (406/1015). *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gımert. Beyrut: Dâru'l-Maşrık. 1986.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsü'd-Din Ahmed b. Muhammed (681/1282). *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâi Ebnâi'z-Zamân*. Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (456/967). *Kitâbu'l-fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Lübnan: Dâru'l-ma'rife, Lübnan 1986.
- İbn Şühbe, Ebu Bekir b. Ahmed b. Muhammed (851/1447). *Tabakâtu's-Şâfiyye*. Thk. Abûlâlim Hân. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986.
- İbn Teymiye, Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed Ahmed b. Abdülhalim (728/1328). *Mecmû'atu'r-resâil ve'l-mesâil*. b.y.: Lecnetü't-türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalim (728/1328). *Mecmû'atu'r-resâil ve'l-mesâil*. b.y.: Lecnetü't-türâsi'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân (597/1201), *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esir, İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Hasan (ö. 630/1233). *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1997.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman Ebu Amr (643/1245). *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. Thk. Muhyiddin Ali Necîb. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâm, 1992.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Kâdî Abdülcabbâr, Ahmed el-Hemedânî (415/1025). *Şerhu usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşarîliğin Arka Planı: Küllâbîlik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 339-431.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Karadaş, Cağfer. "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi". *Uludağ Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi* 18/1 (2009), 89-102.

- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Berbehari". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 476-477. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Koçkuzu, Ali Osman. "Ebû Nasr es-Siczî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 200. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Koçyiğit, Talat. *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyyât, 2002.
- Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Hasan (418/1027), *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, Thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî. Suudi Arabistan: Dâru Tayyibe, 2003.
- Laoust, Henry. *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Madelung, Wilfred F.. "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler". *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Kitâbiyyât, 2003.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân (377/987). *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-Bida'i*. Kahire: Mektebetü medbûlî, 1992.
- Mantran, Robert. *İslam'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıl)*. Çev. İsmet Kayaoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981
- Mescid-i Câmiî, Muhammed. *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*. Çev. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Mezz, Adam. *el-Hadâratu'l-İslâmiyye fi'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî ev 'asru'n-nehda fi'l-İslâm*. Arapça'ya Çev. Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1947.
- Mezz, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti (İslam'ın Rönesansı)*. Çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Müslim, İbn Haccâc Ebü'l-Hasan en-Nisâbûrî (261/874). *el-Müsnedü's-Sahîh*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 211-225. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Özel, Ahmet. "Bâcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 414-415. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed (493/1100). *Ehl-i Sünnet Akaidi*. Çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed (493/1100). *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2003.
- Seksekî, Ebü'l-Fazl Abbas b. Mansûr. *el-Burhân fi ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyân*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1988.
- Serinsu, Ahmed. "Kerâbîsi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 264-265. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Siczî, Ebû Nasr Ubeydullah b. Saîd b. Hâtim (444/1053). *Risâletü's-Siczî ilâ ehli Zebîd fi'r-red 'alâ men enkerâ'l-ğurûf ve's-savt*. Thk. Muhammed bâ Kerîm bâ Abdullah. Medine: 'İmâdü'l-bahsi'l-ilmî, 2002.
- Sübkî, Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfî (771/1311). *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhi-Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulvî. by.: Dâru İhyâi'l- Kutubi'l-Arabiyye, 1964.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim (548/1153). *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*, Thk Muhammed Seyyid Keysânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- Şirâzî, Ebu'l-Ferec Abdülvâhid b. Muhammed (486/1093). *et-Tabsıra fi usûlü'd-dîn 'alâ mezhebi Ahmed b. Hanbel*. Thk. Yusuf Abdullah b. Muhammed es-Sım'ânî. Medine: Dâru'l-me'sûr, 2013.
- Şirâzî, Ebü'l-Ferec Abdülvâhid b. Muhammed (486/1093). *İmtihânu's-Sünnî mine'l-Bid'î*. Thk. Fehd b. Sa'd b. İbrahim b. Mukrin. Riyad: Dâru'l-İmâm Mâlik Ebû Zabî, ts.

- Tomar, Cengiz “Zebîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 165-167. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Toru, Ümüt. *Eş‘arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.
- Tunç, Cihat. “Sâlimiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 50-51. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. E. Ruhi Fığlalı. İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001.
- Yar, Erkan. “Eş‘arî ve Metodolojisi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005): 19-47.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ahvâzî, Hasan b. Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 194. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Eş‘arîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 447-455. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Küllâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 156-157. Ankara: TDV Yayınları., 1999.
- Yazıcı, Tahsin-Uludağ, Süleyman. “Herevî, Hâce Abdullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 222-226, Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Yücesoy, Hayreddin. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347). *Siyerü a‘lâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd..Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347). *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâti’l-meşâhîr ve’l-e‘lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-Arabî, 1993.

DÖRDÜNCÜ OTURUM

(5 Mayıs 2018 Cuma)

CÜVEYNÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet EREN

Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ

Eş'arîlik'te İrade Hürriyeti/Gazzali Örneği

Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN

Gazâlî Eş'arîliği Terk Etti Mi?

Dr. Hamidulla AMİNOV-Dr. Öktam PALYANOV

Sa'duddin at-Taftazani Hanefi-Maturudi mi ya da Şafei-Aş'ari mi?

Dr. Öğr. Ü. Ahmet ÇELİK

Mağrib'de Eş'arîliğin Yayılmasında Bâkılânî ve Cüveynî'nin Etkileri

EŞ‘ARİLİK’TE İRADE HÜRRİYETİ/GAZZALİ ÖRNEĞİ

*Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ**

ÖZET

Eş‘arılık irade hürriyeti açısından çok eleştirilen mezheplerin başında gelmektedir. Özellikle modern dönemde bu eleştiriler daha da artmıştır. Bu tebliğ Eş‘arılığın bu konudaki tutumunu ele almayı hedeflemektedir. Aslında Eş‘arılığın konuya bakışı deyince Ebû İshak el-İsferâinî, Bakıllanî, Cüveynî ile sonrasını yani mütekaddimîn dönemi ile müteahhirîn dönemi birbirinden ayırmak gerekmektedir. Söz konusu ayırımın dönüm noktasında da şüphesiz Gazzâlî bulunmaktadır. Nitekim araştırmalar iki dönemi mukayese ettiğinde müteahhirûn dönemin mütekaddimûne göre daha fazla cebre yaklaştığını gündeme getirmektedir. Bunun sebepleri üzerinde durulması ve irdelenmesi gerekmektedir. Mesela bunlardan birisi felsefenin İslâm dünyasına girmesi ve tahkik döneminde mevcut cebrî temayülün desteğini ondan temin etmiş olabilir mi? Sorusudur. İşte bu yol ve yöntem bizi şüphesiz Gazzâlî ismine götürmektedir. Çünkü o, bu konuda sistemli bakış açısı geliştiren ve felsefeyle hesaplaşan önemli bir isimdir. Onun konuya bakışının irdelenmesi, bizi otomatik olarak meselenin önemli bir vechesinin vuzuha kavuşmasına sebebiyet verecektir. Bu araştırma bizi Matürîdîlik’teki Sadru’ş-şerîa’nın insan iradesinin psikolojik boyutuyla ilgili açılımının ondan önce Gazzâlî tarafından sağlandığı tezine de götürmektedir. Eylemleri gerçekleştirmede insan iradesinin yaratılıp yaratılmadığı hususu oldukça önemli bir mesele olmakla birlikte iradenin psikolojik boyutunun gündeme getirilmesi de bir o kadar hayâtîdir. Bu yaklaşımı Gazzâlî kelâm kitapları *Kavâidü’l-akaid* ve *el-İktisad fi’l-i’tikâd*’da değil de *İhyâ*’nın “acaibü’l-kalb” adlı bölümünde ele almıştır. O, burada iradenin akıl ile bağlantısı bulunup insanı sorumluluk sahibi kıldığını ifade ettikten sonra Aristo ve İbn Sînâ’daki psikolojik hali sistemine dâhil etmiştir. Onlar da

hâtır, hadîs-i nefis (dürtü ve uyarılma)

rağbet ya da nefret (psikolojik ilgi)

hüküm

kesin karar

fiil şeklindeki aşamalardır. Nitekim bu durum daha sonraki kulların fiillerinin

yaratılmasıyla ilgili bölümlerde hem Eş‘arî hem de Mâtürîdî eserlerin her birinde karşılaşılan izahlardan biridir.

GİRİŞ

İnsanın özgür olup olmadığı meselesi aslında ahlâk felsefesi yanında Allah’ın sıfatları, Allah insan ilişkisi bağlamında kulların fiillerinin yaratılması ve eşyanın değeri (hüsün-kubuh) ve teklif konuları çerçevesinde ele alınacak bir husustur. Mezheplerin birbirlerinden farklılaşmalarının ayırıcı nitelikleride bahsi geçen hususlarda ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Eş‘arılık konusunda irade-i cüziyye meselesini incelemenin önemi ve değeri kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ancak bir sempozyumda tüm mezhebi incelemenin zorluğundan hareketle mezhep içinden önemli temsilcilere yönelmek, daha uygun bir yöntem olacaktır. Bu amaçla başvuracağımız önemli isimlerin başında Gazzâlî gelmektedir.

Gazzâlî Eş‘arî ekolüne mensup bir âlim olmakla birlikte bazı araştırmacılar bulunduğu konum ve meselelere bakışından ötürü onun Eş‘arî olup olmadığını sorgulamışlardır. Ancak bu durumun imkânı söz konusu tebliğde irade-i cüziyye meselesinin incelenmesi neticesinde de bir yönüyle ortaya çıkacaktır. Yukarıda çizilen çerçeveden hareket ettiğimizde sondan başa doğru gidersek o, Eş‘arî perspektife uygun olarak Allah kullara teklifinin güç yetirebilecek veya yetiremeyecek olan şeylerin hemen her biriyle mükellef tutmasını mümkün görmektedir. Yine

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Başkanı

o insanın ve Allah'ın pozisyon ve konumlarını dikkate aldığında insanın yaptıklarını yapan veya yaratan bir varlık olmasını mümkün görmemektedir, şöyle ki

Allah'ın kudret ve iradesinin diğer varlıklarla mukayese edilmemesi onun âlemdeki müstakil bir yaratıcı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim O, insandaki kudreti kudretin makdurunu, iradeyi iradenin taalluku olan irade edileni tamamını yaratandır. Ancak bütün bu nitelikler kulun cebr altında bulunduğu manasına gelmez. Kul kâsib olup yaratma vasfını haiz olması mümkün değildir, çünkü yaratan yarattığı şeyin tüm ayrıntılarını bilir, kul ise yaptıklarını tüm ayrıntılarıyla bilen bir varlık olmadığından ancak yaratan değil de kesbeden olur. Kulun kesbetmesi Allah'ın yaratmasına engel değildir.¹ Kesbin yaratmaya engel olmaması, aksini de gündeme getirmektedir. Yani Allah'ın yaratması kulun fiili cebren yaptığı manasına gelmemektedir. Diğer bir ifadeyle yaratma kulun fiilde katkısı bulunmaması demek değildir. Bu açıdan Gazzâlî fiildeki kulun kudretinin ve iradesinin de bulunduğunu ve onun adının da kesp olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan o, fiilde yalnızca yaratan kudret değil başka bir çeşit kudret daha vardır ki buna kesp denir. Ancak Eş'arî sistem açısından -tabii Gazzâlî açısından da- kulun fiildeki katkısını nesnel olarak anlatmak ve izah etmek biraz zor bir süreç gibi görünmektedir.²

Yukarıdaki Gazzâlî'den aktarılan pasajdan sonra Eş'arî sistemde fillerin yaratıcısı ve fillere değeri verenin Allah Teâla olduğu anlaşılmaktadır, kulun fiille ilişkisi ise fiile mahal teşkil etmesinden ibarettir. Dolayısıyla insanın iradesinin fiilin meydana gelmesinde etkisinden bahsetme imkânı bulunmadığı gibi fiilin mükâfat ve cezasının oluşmasında da etkisi bulunmamaktadır. Bu durum hüsün kubuh meselesiyle de yakından ilişkilidir. Fiillerin veya eşyanın kendisinde bir değer bulunmaması değer dışarından ona Allah tarafından verilmesi, kişinin fiile etkisinin de bulunmadığını ortaya koymaktadır. Fiile değer fiilin kendinden değil de dışarıdan yüklenildiğinden kulun fiile değer yükleyebilecek kapasitesinden ve iradesinden bahsedilemez. Söz konusu kudret ve irade Allah'ın kudreti ve iradesi olduğundan fiilde Allah'a yönelik kısım görünmektedir. Hüsün kubuh konusunda eşyanın değeri eşyanın kendisinde değil de dışarıdan ona yüklenilince normalde söz konusu eşyaya değerini veren şeyin de ya akıl ya da onu yaratan ilâh olması beklenir. Eş'arî sistem burada tercihini ilâhtan yana kullanmakta ve onu yaratanın ona değerini vereceğini düşünmektedir. Dolayısıyla eşyanın iyi veya kötü şeklinde değerlendirilmesi vahyin gönderilip peygamberin haber vermesinden sonra olmaktadır. Bu açıdan meselenin vuzuha kavuşması için Allah'ın sıfatlarını da dikkate alarak meseleye baktığımızda Gazzâlî

(er-Ra'd 13/16) "Allah her şeyin yaratıcısıdır", (es-Saffat 37/96) "sizi de ve yaptıklarınızı da yaratan Allah'tır." âyetlerine işaret ederek Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu vurgulamaktadır. Ancak bununla birlikte kulun sorumluluğunu da dikkate alarak meseleyi belli kavramlar çerçevesinde incelemek faydalı olacaktır. Yani fiilin oluşması sırasında istitaat, irade, fiil ve halk gibi kavramları dikkate alarak konuyu tekrar bakmak gerekmektedir. Gazzâlî bu hususta insandaki kudret ve hareketin de Allah tarafından yaratılmakla birlikte bunların insandaki konumlarının ise kesp şeklinde olduğunu dile getirmektedir şöyle ki; Allah insanı, insandaki kudreti yani kudret sahibini, ihtiyarı ve ihtiyar sahibini de yaratandır. Dolayısıyla kudret Allah'ın yaratmasıyla insanın vasfı olup kesbi değildir. Fiil ise Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla insanın hem kesbi hem de sıfatıdır. Dolayısıyla hareket insanda insanın kudretiyle insanın kesbi olarak meydana gelmiştir. Buradan da hareketin kudret adlı sıfatla bir bağlantısı olduğu, bu nisbet itibarıyla kesp adının verildiği anlaşılmaktadır. Yani bizdeki kudret vasfıyla bir amel mukayese edildiğinde kudretin bizde Allah tarafından yaratılmış bir potansiyel, fiilin de bu potansiyel vasıtasıyla yine Allah tarafından yaratılmış bir kazanım ve sorumluluk olduğu anlaşılmaktadır. Kesbe cebri mazh demek mümkün değildir. Nitekim insan kendisindeki ızdırarî filler ile kesben meydana gelen

¹ Gazzâlî, *İhyâulümmiddîn* (nşr. Muhammed Saïd Muhammed), Beyrut 2005; Darül'l-beyâni'l-Arabî, I, 136-137.

² Bu şekildeki düşünce dünyası da onun fikren Eş'arî düşüncesinin devam ettiricisi olduğunu göstermektedir.

filleri birbirinden ayırır. Meselâ insanın kendisindeki mevcut kudret vasıtasıyla yaptığı fiil ile ızdırârî fiili birbirinden farklıdır. Bu amaçla o, elin hareket etmeyi murad ederek hareket etmesiyle titreyen elin hareketi arasındaki farkın, makdurdaki kulun kudretinin iki farklı şekilde tezahür ettiğini gösterdiğine işaret etmektedir. İrade ettiğinde kudretin fiile taalluku olduğu halde titreyen elde ise kulun kudreti ve hatta iradesi bulunmamaktadır.³ Gazzâlî'nin insandaki kudret ve fiili mukayese ederek iki farklı oluşumun bulunduğunu, bunlardan kudretin verili bir kapasiteyken aynı kudretle yapılan fiil ise kişinin katkısıyla meydana geldiğini ve doğrudan verili bir durum olmadığına işaret ettiği gözlemlenmektedir. Bu iki şeyin her ikisi de insanda bulunmakla birlikte birincisi onun kapasitesinin oluştururken diğeri ise onun sorumluluğu altındaki şeyi meydana getirmektedir. Bundan dolayı fiilin kişideki bir vasfı meydana getirdiğini ve bundan hareketle kişinin sorumlu olduğunu, bu sorumluluğa da kesp adının verildiği anlaşılmaktadır.

Kula yaratıcı vasfının verilmemesinin sebebine gelince kul kendindeki herhangi bir fiilin tüm ayrıntıları ve bölümlerini bilemez, dolayısıyla fiil Allah Teâlâ'nın kudretiyle yaratılmış, yine Allah'ın kulda yarattığı kudret vasıtasıyla da kesbedilmiştir. Yani fiilde, makdura bir Allah'a yönelik bir de kula yönelik iki taraf vardır.⁴ Diğer bir ifadeyle bir fiilde iki ayrı kudretin etkisi ve iki kâdire nispet edilen makdurum bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu bir makdura iki kâdirin aynı şekilde yönelmesi manasına gelmemektedir. İki farklı kudretin fiille bağlantısı farklı olacak şekilde bir makdura yönelmesi mümkündür. Her iki kudretin kudret olması ve fiile taallukları açısından aralarında üstünlük ve fark yoktur, her ikisi de fiilin meydana gelmesini sağlar. Ancak insanın kudreti Allah tarafından yaratılmıştır. Yani insan ve içinde bulunduğu masıva ile insandaki kudret ve irade de hâdistir. Bu açıdan hâdis olan âlem, insan ve fillerinin varlıklarının imkân dairesinde bulunduğunu dikkate alarak meseleye tekrar baktığımızda makdurun hâdis ve mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır. Mümkün ve hâdis olan makdurun da kendi dışında bir kâdire ihtiyacı vardır. Söz konusu kâdir, kudreti ve kudretin mahallindeki fiili de meydana getirendir. Dolayısıyla hâlik ve yaratan isimleri kudretiyle bir şeyi meydana getirene verilir. Ancak diğer taraftan aynı makdura kulun da kudretinin taalluku söz konusudur. Ancak bu kudret diğer kudretle mukayese edildiğinde yaratıcı vasfına almaya müsait değildir. Bu tür nispete yaratmadan başka bir isim vermek gerekir ki o da kesptir.⁵

Makdur üzerindeki iki kudret ve kesp konusundan sonra fiilin meydana gelmesinde önemli olan iradeye gelince, bu husus Eş'arî mezhebinin cebrî olup olmaması açısından da önemlidir. Gazzâlî'nin bakışına geçmeden özgür olmanın aslında "ben bir şeyi özgür iradem ile yaptım, demek başkasını yapabiliyordim anlamına gelmektedir. Başkasını yapabilmek kabul edildiği takdirde ahlakî sorumluluk da kabul edilmiş olur."⁶ Nitekim Gazzâlî de iradeyi "bir şeyi benzerinden ayırt etme konumunda olan bir sıfat"⁷ olarak tanımlamaktadır. Aslında onun, bu konuya çok fazla önem verdiği görülmektedir. O, özellikle yaratılıştaki ilâhın iradeli eylemde bulunması üzerinde durmuş ve bu konuda filozofların yorum ve değerlendirmelerini geçersiz kabul etmiştir. Ona göre fâil iradeli eylem yapandır. Dolayısıyla fiilde iradenin oldukça önemli bir yeri ve mevki vardır. Fiil veya hareketten bahsettiğimizde iradeyi, varlığa çıkarıcı yeteneği görmemiz gerekmektedir. Hâlik vasfı bulunan ilâhta durum, bu şekilde tezahür edince sorumluluk sahibi olan insanda da benzer tarzda bir yön olmalıdır.

İrade kudreti ve potansiyeli harekete geçiren, dolayısıyla fiilden önce gelse de aslında fiil süreciyle birlikte olan ve fülle bütünleşen bir faaliyettir. Bu anlamdaki irade, sadece psikolojik bir fonksiyon yahut meleke olmayıp aynı zamanda bilinçli bir seçme gücü, bundan

³ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikad* (trc. Osman Demir), İstanbul 2012, s. 87-88.

⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 137.

⁵ *el-İktisad fi'l-i'tikad*, s. 90.

⁶ A.J.Ayer, *Freedom and Necessity*, *Free Will*, Oxford University Press, Newyork, 1982; Yunus Cengiz, *Mutezile'de Eylem Teorisi*, İstanbul 2012, s. 262.

⁷ *el-İktisad ve 'l-i'tikad*, s. 99.

dolayı da kişiyi davranışlarının sonuçlarından sorumlu hale getiren ahlâkî bir ilkedir. Bu seçme gücüne daha çok kelâmî literatürde de ihtiyar ve irade adı verilmektedir. Dolayısıyla kula yüklenecek sorumlulukta en büyük katkı irade hususunda devreye girmektedir. Çünkü irade, istitaat ve fiil üzerinde en etkili faktörlerin başında gelmektedir. Gazzâlî’de iradenin yalnızca biyolojik tarafıyla ilgilenmeyip psikolojik yönünü de dikkate alacak yorumlara gitmiştir. Nitekim o bu yaklaşımını kelâm kitapları *Kavâidü’l-akaid* ve *el-İktisad fi’l-i’tikâd*’da değil de *İhyâulûmiddîn*’in “acaibü’l-kalb” adlı bölümünde ele almıştır. O, burada iradenin akıl ile bağlantısı bulunup insanı sorumluluk sahibi kıldığını ifade ettikten sonra Aristo ve İbn Sînâ’daki psikolojik hali sistemine dâhil ederek şu açıklamalarda bulunmuştur:

Hâtır, hadîs-i nefis (dürtü ve uyarılma) söz konusu durum idrak olarak da isimlendirilebilir. İnsanın zihninden veya zihin dışından bir şeyi görmesi veya aklına getirmesi durumudur.

Rağbet ya da nefret (psikolojik ilgi) şehvet veya gazap şeklinde de ifade edilebilir. İçten veya dıştan idrakimize gelen şeye karşı bir temayül, istek veya ondan nefret etme duygusunun meydana gelmesi (bu durum insanı meselâ bitkilerden ayırır. İnsan susadığında suya karşı bir istek suyu içtiğinde ihtiyacını karşıladığında da ona karşı isteksizlik doğması halidir ki canlı varlık olan bitkilerde bu durumu müşahade etmek mümkün değildir)⁸

Hüküm, söz konusu rağbet meyil ve isteğin doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda bir karara varma halidir. İlk iki halin gerçekleşebilmesi için kişinin kendisinde doğan bu şeylerin doğruluğu veya yanlışlığı konusunda bir karara varması gerekir. Buna **itikad** adı da verilir ve itikad şeklini alabilmesi için muhtemel engellerin ortadan kalkması gerekir.

Kesin karar, azm ve hemm gibi isimlerle anılan bu durum bazen başlangıç aşaması olarak zayıf olabilir, ancak ilk hal insanda güçlü olunca nefsinin oraya yönlendirip bunun fiile dönüşmeye müsait irade haline gelmesini sağlar.

Fiil şeklindeki aşamada son aşamayı oluşturmaktadır.

Bunlardan birinci ve ikinci hal kişinin iradesi dışında meydana geldiğinden kişi bu hallerin kendisinde oluşmasından sorumlu değildir. Hüküm hali ise ihtiyarî ve ızdırarî olma arasındaki bir durumdur. Kişi de ihtiyarî olandan sorumludur, ızdırarî olandan ise sorumlu değildir. Dördüncü azm hali ise kişinin sorumlu olduğu muaheze edileceği durumu göstermektedir.⁹

Ancak Gazzâlî yukarıdaki psikolojik hallerin doğru çalışabilmesi için ilim ve irade arasında bağlantı kurmuş, iradenin ilim ile irtibatı noktasında hassasiyetle durmuştur. O, hayvan ve insanda ortak olan, menfaat elde etme veya engel ve eziyeti ortadan kaldırma yönünde bir eğilim olarak ele aldığı iradeyi bilgiye dayandırarak yeni bir boyuta taşımıştır. Böylece bilgi insanda iradenin ön şartı haline gelmiştir. İrade kesin hükmünü verince organları harekete geçirmek için kudret ortaya çıkar. Aşağıda görüleceği üzere kudret, kasları ve bunlara bağlı olan organları harekete geçirir ve bunu da ancak iradeye bağlı olarak yapar. Böylece insanı diğer canlılardan ayıran noktanın iradenin ilimle irtibatlı olması noktasında ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Çünkü insandaki söz konusu haller ilim ile desteklendiğinde kalbin eğitileceği ve iradenin işlevinin doğru bir şekilde yerine getireceği anlaşılmaktadır.¹⁰ Böylece Gazzâlî’ye göre ihtiyarî hareketlerin başlangıcı insanın varlığının farkına varması, ihtiyacı ve talebini yerine getirme arzusundan kaynaklanmaktadır, yani insan, kendini gerçekleştirmek, yine kendini tehdit eden gerginlikleri azaltmak ve mevcut imkânlarını gerçekleştirmek için davranışta bulunur.¹¹

⁸ *İhyâ*, IV, 132-133.

⁹ *İhyâ*, III, 50-51.

¹⁰ *İhyâ*, III, 9-10.

¹¹ Bu mesele aynı zamanda çağdaş psikoloji ve felsefenin de konusu olup varlığını bu alanlarda da birçok teoriyle devam ettirmektedir. Gazzâlî’nin fiillerin yaratılmasıyla ilgili olarak bu konuya en büyük katkısı meseleye psiko-

Gazzâlî'nin verdiği örnekten hareket ederek “yeme” eylemini yakından incelemek uygun olacaktır. Yeme eylemi, normal şartlarda insan ve hayvanda benzer bir ihtiyaçtan doğan bir harekettir. Ancak insanın iradesi ilimle desteklendiğinde aynı eylem bilinçli bir hareket şeklinde ortaya çıkar. Hatta kişinin yaşayabilmesi için yemek yemek gibi eylemlerde bulunması gerekir. Nitekim Allah Teâlâ da insanda yiyebilmesini temin edecek istek, şehvet, el ve kol, ağız ve mide gibi organlar yaratmıştır. İnsan bir yiyecek gördüğünde kendisindeki mevcut kapasiteleri ile yiyeilmeye hazır hale gelebilir, fakat bunun oluşması için midesinin özsu salgılayarak istek duygusunu meydana getirmesi beklenir. Yine de bu durum yeterli olmayıp mevcut yiyeceğin kişiye faydalı ya da zararlı olabilme ihtimalinin de göz önünde bulundurulması gerekir. İşte bu hususun temininde en önemli kriter, kişinin gördüğü yiyeceğin kendisine faydalı mı ya da zararlı mı olduğunu bilmesinde ortaya çıkmaktadır. Bütün bu şartlar bir araya gelince irade harekete geçerek yeme eylemini gerçekleştirir. Burada irade ve ihtiyar terimleri üzerinde de durmak uygun olacaktır. Söz konusu kavramlar yakın manalı terimler olsa da aslında fonksiyonları açısından birbirlerinden farklıdırlar. İrade yukarıdaki aşamalarda da görüldüğü üzere kişinin yeme eylemini sağlayan bir idrak ve o idrakin akabinde meydana gelen iki zıt istek veya nefret şeklindeki bir durum, daha sonra “bu yiyeceği yemek çok faydalı bir ameliye” ya da “kötü bir ameliyedir” şeklindeki bilginin (ilmin) eşliğinde meydana gelen karar aşamasından ibarettir. “İhtiyar” ise bütün bu aşamalar sonucunda oluşan meyl ve fiil aşamasındaki şeyin adıdır.¹² Bütün sebepler birbirini takip eder ve neticede iradenin aşamaları tamamlanınca kudret yemek şekline dönüşmüş ve yemek yeme eylemi gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla eylemde irade, kudret ve ihtiyar kavramları arasında belli bir irtibatın olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan ihtiyar da bilinçli ve özgür bir seçimi ifade etmekte ve bu hususta cebir teriminin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Bu haliyle söz konusu kavram ile psikolojik alandan ahlâkî alana geçiş yapılmaktadır. Çünkü ihtiyarî fiil sıradan bir yöneliş olmayıp bilginin eşliğinde meydana gelen şuurla bir davranış olup iradeden daha özel bir manası vardır.

Böylece fillerin yaratılmasında özel ve önemli fonksiyon icra eden irade kavramı Gazzâlî'de biyolojik boyuttan ziyade psikolojik ve kelâmî-felsefî boyutları olan bir kavram haline dönüşmüştür. Eş'arîlik içinde meseleyi bu boyutlara taşıyan olması açısından Gazzâlî isminin ön plana çıktığı dikkati çekmektedir. Mutezile'de benzer yaklaşım Kadı Abdülvebbâr tarafından sağlanmıştır. Ancak Gazzâlî'nin meseleyi ele alışında Aristo ve İbn Sînâ'nın etkisi bariz olarak hissedilmekte, bu açıdan konunun Aristo ve İbn Sina yanında Kadı Abdülcebbâr'daki görünüm ve durumunun incelenmesi ve mukayese edilmesi gerekmektedir. Bu tarz bir çalışmanın düşünce tarihinde önemi kabul edilmekle birlikte tebliğ sınırları

lojik izahları da eklemesinde görülmektedir. Şüphesiz bu durumun izleri takip edildiğinde konunun bugünkü psikolojik izahlarda da karşılığının bulunduğu dikkati çekmektedir. Psikologlar konuyu daha ziyade iki safhada ele almaktadır: bunlardan biri güdülenme (motivasyon); diğeri de azim, kasıt ve niyet (determinasyon) şeklindedir. Dolayısıyla günümüz psikolojisi iradeli davranışı dürtüler, güdüler ve bunlara bağlı olarak ulaşmak istenen hedefler sistematığı içerisinde ele alıp incelemektedir. Bu bakış açısının temelleri sayılabilecek anlatımları Gazzâlî'nin izahlarında da görmek mümkündür..

Felsefe ve kelâmın konuyla ilgili izahları içinde de benzer yaklaşımların hayatiyetini sürdürdüğü görülmektedir. Klasik kelâm literatürü iradenin varlığını kabul etmekle birlikte yaratılışının aidiyeti noktasındaki tartışmalara yoğunlaştığı dikkati çekmektedir. İradenin varlığı ve kapasitesiyle alakalı izahlar için bk. Kwame Gyekye, “Gazzâlî Fiil Üstüne”, *Gazzâlî ve Nedensellik* (Yaşar Türkben), Elis Yayınları Ankara 2012, s. 66-67.

¹²*İhyâ*, IV, 7-8. Yukarıdaki Gazzâlî'nin iradeyle ilgili psikolojik açıklamaları genel hatlarıyla Aristo'nun, İshak b. Huneyn tarafından Süryânîce'den *Kitâbü'n-nefs* ismiyle çevrilen *De Anima* adlı eserinde ortaya koyduğu nefsin güçleriyle ilgili teorisine dayanmaktadır. Aristo'ya göre hayvanî nefsin idrak edici ve harekete geçirici olmak üzere iki temel gücü vardır. Bunların karşılıkları İnsan nefsinde bilici ve yapıcı güçlerdir. Nefsin hareket ettirici gücü arzudur, bunun şehvâniyye ve gadâbiyye şeklinde iki kolu vardır. Arzu insanı harekete geçiren dinamik ruhî eğilim olup istek, öfke ve iradeyi içine alır. Şevk ve irade arzu türleri arasındadır. Buna göre irade akla bağlı olan fikrî bir arzudur; şevk ve şehvet ise duyum ve tahayyülden doğar. Böylece Aristo açısından irade sonuçta aklın uygun gördüğü hedefleri isteyendir (Aristo, *Kitâbü'n-nefs*, Ahmed Fuad el-Ehvânî, Dârü ihyâi'l-kütübi'l- Arabiyyi 1949, s. 49-52, 121, 124-126).

açısından gerçekleştirilmesi şu anda mümkün görünmemektedir. Ancak konum itibarıyla Gazzâlî'nin durumuna tekrar baktığımızda onun konuyu kelâmî boyutların ötesine taşıyarak iradenin aslında psikolojik yönünü gündeme taşıması, Eş'arî sistem açısından orijinal bir yaklaşımdır. Bu bakış açısı daha sonraki ulema tarafından devam ettirilerek geliştirilmeye çalışılmıştır.¹³ Bu manada Gazzâlî'nin meseleye öncülük ettiğini ifade etmek, yerinde bir tespit olacaktır. Diğer taraftan Mâtürîdîlik'te Sadruşşerîa'nın iradeyi hal olarak nitelendirmesiyle bu konu, daha mükemmel bir boyuta taşınmıştır. Yani Mâtürîdî bakış açısının eklenmesiyle mesele, daha izah edilebilir ve nesnel bir şekle bürünmüştür. Bunun en güzel örnekleri de özellikle Osmanlı dönemi literatüründe kendisini göstermektedir.

Gazzâlî'nin meseleye diğer önemli bir katkısı da iradenin bilgi ile desteklenmesi sonucunda "ihtiyar" adı verilen yetinin ortaya çıkışında kendini göstermektedir. Aslında iradenin yukarıda bahsi geçen aşamalarının hemen hepsi hayvanlarda da bulunmakla birlikte onlardaki irade, yalnızca yaşamayı temin etme şeklinde işlev görürken insandaki iradeye aklın ve aklın temin ettiği bilginin de eklenmesiyle eylemler hedefli hale dönüşmektedir. Meselâ bir besin karşısında insan ile hayvan mekanizması benzer işlev görüp söz konusu yiyeceğe karşı istek veya nefret duyabilir. Ancak bu istek veya nefret Allah'ın insanda yarattığı içgüdüsel motivasyonla olabileceği gibi aklın temin ettiği bilgi sayesinde bilinçli bir istek veya nefret şekline de dönüşebilir. Nitekim söz konusu besin domuz eti olduğunda müslüman bireyin "bu benim açımdan dinen yasaklanmıştır" şeklindeki bilgi eşliğinde kendisinde eyleme sürükleyici bir motivasyon bulmasının sebebi bize akıl, ilim ve irade işbirliğini göstermektedir. Böylece kişinin söz konusu irade ve ihtiyarıyla bilinçli eylemde bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Akıl, bilgi ve irade eylemde motivasyonu sağlayan ve aynı zamanda hedef belirleyen olarak kişiyi sorumlu kılmakta ve yaptıklarına ahlâkî yön katmaktadır.

¹³ Gazzâlî'nin meseleyi ele alışı, Eş'ariyye yanında Mâtürîdî ulema üzerinde de etkisini izlemek mümkün olduğu gibi Batı'da Kant'ın durumuyla da bazı açılardan benzerlikleri olduğu dikkati çekmektedir. Bu amaçla bk. Veli Urhan, "Kant ve Gazzâlî'de Akıl- İnanç, İrade ilişkisi", *Özne: Felsefe ve Bilim Yazıları*, 2014, sy. 21, s. 69-76.

GAZÂLÎ EŞ'ARİLİĞİ TERK ETTİ Mİ?

*Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN**

ÖZET

İslam dünyasında entelektüel düşünce, Felsefe, Kelam ve Tasavvuf formunda karşımıza çıkmaktadır. Bu üç alanda yetkin eserler veren düşünürlerin başında hiç şüphesiz Gazali gelmektedir. Gazali, kendisinin de otobiyografisinde belirttiği üzere, hayatının farklı dönemlerinde farklı tecrübeler yaşamaktadır. Bu tecrübelerin etkisiyle yazdığı eserlerde ele aldığı konular farklılaşabilmektedir. Bazen aynı konuya farklı eserlerinde değişik yaklaşımlarda bulunabilmektedir. Onun bir konuyla ilgili yazdığı bütün metinler birlikte değerlendirilmediği zaman onun savunduğu temel paradigma da gözden kaçırılmaktadır. “Nedensellik” konusunda benzer bir durum bulunmaktadır. Bazı düşünürler, Gazali'nin bazı eserlerindeki bazı pasajlardan veya ifadelerden hareketle, indirgemeci yahut seçmeci bir anlayışla onun Eş'arilik düşüncesini terk ettiğini iddia etmektedirler. Bu çalışmada onların bu iddialarını ele alıp irdelemeye ve bir sonuca varmayı deneyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Gazali, Eş'ariyye, nedensellik, mucize, imkân

ABSTRACT

Intellectual thought emerges in Islamic world in the form of Philosophy, Kelam and Sufism. There is no doubt that Ghazali is at the forefront of the thinkers who gave works in these three areas. Ghazali, as he stated in his autobiography, lives different experiences in different periods of his life. The subjects that he writes under the influence of these experiences can be differentiated. He sometimes has different approaches to the same subject in different works. When all the texts he writes about a topic are not taken together, the basic paradigm he defends can be missed. There is a similar situation about "causality". Some thinkers claim that, with some passages or expressions in some of Ghazali's works, he has abandoned his idea of Ash'arism with a diminutive or selectiveist approach. In this study we will try to examine their arguments and try to reach a conclusion.

Keywords: Ghazali, causality, Ash'arism, miracle, possibility.

Bu tebliğimde Gazali'nin nedensellik konusunda Eş'ariliğin temel görüşlerini terk edip etmediğini ele almaya çalışacağım. Nedensellik meselesi İslâm düşüncesinde tartışılmakta olan konuların başında gelmektedir. Bu konuda özellikle Eş'ari kelamcılar ve filozoflar tarafından savunulan birbirine zıt iki görüş bulunmaktadır.

Eş'ari kelamcılar tabîî alanda sebepliliği reddetmektedir.¹ Onlar Tanrı'nın kadir-i mutlak ve bir tek olmasını hareket noktası olarak almaktadırlar. Onlara göre, Tanrı “kadir-i mutlak”, “bir tek” ve evrenin yegâne yaratıcısı olduğundan, olan ve varlığa gelen her şey, Tanrı'nın yaratmasıyla meydana geliyor demektir. Bu yüzden cansız varlıklarda olduğu gibi canlı varlıklarda da ikincil faillerin meydana getirdiği sebepliliği inkâr ettiler.² Teorilerinin temeli Kur'ân'a dayanmasına karşın, kelâmcılar bu teoriyi doğrulamak için rasyonel birtakım delillere başvurdular ve atomcu bir teori geliştirdiler. Buna göre, her eşya birçok atom ve ondan ayrılmayan ârazilardan oluşmaktadır. Atomlar dağıldığı zaman, eşya da yok olur. Tanrı bu atomları ve âraziları her an kendi iradesiyle yaratır. Neticede, eşyanın evrende varolması ve evrenin kendi varlığı, Tanrı'nın âraziları ve atomları sürekli yaratmasına bağlıdır.³ Bu şekilde biz

* Hitit İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Öğretim Üyesi, yasarturkben@hitit.edu.tr

¹ Bkz. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass. 1976, ss. 518-078.

² Binyamin Abrahamov, “Gazali'nin Nedensellik Teorisi”, *Gazali ve Nedensellik*, çev. Yaşar Türkben, Elis Yayınları, 2013 Ankara, s.11.

³ Abrahamov, “Gazali'nin Nedensellik Teorisi”, s.11.

her an yeniden yaratılan olay ve olgularla karşı karşıya kalırız. Aslında olaylar arasında onların kendi tabiatlarından mütevellid bir sebep sonuç ilişkisi yoktur.⁴

Diğer yandan Müslüman filozoflar büyük ölçüde Yeni Platoncular tarafından yorumlanmış Aristoteles'i izleyerek, varlığın tabii ve zorunlu sudur yoluyla Tanrı'dan meydana geldiğini iddia ettiler. Tanrı evrenin ilk sebebidir. Evrendeki diğer varlıklar ona bağlıdır ve zorunlu tabii bir bağlantı ile birbirlerine bağlıdırlar. Bir olayın meydana gelmesi veya bir objenin ortaya çıkması, hem fail, hem de mef'ulun kendi tabiatında bulunan niteliklerin sonucu ile açıklanır. Bu felsefi sebeplilik teorisi eşyanın sürekli aynı şekilde meydana geldiğini gösteren duyu algılarının kanıtlarına dayanmaktadır.⁵

Gazâlî'nin de Eş'arilere uyarak Tanrı-âlem ilişkisinde "ikincil sebepleri" inkâr ettiği, dolayısıyla onun da *vesileci* olduğu kabul edilmektedir. Onun vesileci olduğunu iddia edenler özellikle *Tehafütü'l-felasife*'deki bazı pasajlardan hareketle bunu ileri sürmektedirler.⁶

Gazâlî'nin ikincil sebepleri reddettiğine dair ileri sürülen pasajlardan biri şudur:

"Tabiatta süre gelen düzende alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (*iktiran*) bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında "Bu odur", "O da budur" denilemez. İkisinden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini içermez. O halde, iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, güneşin doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur."⁷

Gazâlî bu ifadelerin ardından astronomide, tıpta gözleme dayalı diğer bütün ilişkilerde sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığını, bütün bunların Allah'ın ezeli takdiri gereği ardı sıra yaratılmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir.⁸

Gazâlî'nin verdiği bir diğer örnek ise pamuk ve ateşin birleşmesi neticesinde pamuğun yanması hadisesiyle ilgilidir.

"...Biz birbirine dokunduğu halde pamuğun yanmamasını mümkün görürüz.; hatta ateşe dokunmadan da pamuğun yanıp kül olmasını mümkün sayarız. Hâlbuki (filozoflar) bunun olabileceğini kabul etmezler... Karşıt görüşü savunan, yakma fiilini gerçekleştirenin yalnız ateş olduğunu, ateş isteyerek değil, doğası gereği yakıcı (fail) olduğundan yanabilen bir şeye dokunduktan sonra, onun doğal işlevini yapmasına engel olamayacağını iddia etmektedir. İşte bizim reddettiğimiz husus budur. Tam aksine, biz deriz ki: yakma fiilini yapan, pamukta siyahlığı yaratan, parçalarının dağılmasını sağlayan ve yanıp kül haline getiren yüce Allah'tır."⁹

Tehafüt'te ve diğer eserlerdebu minvalde birçok misal verilmektedir. *Tehafüt* ve Gazâlî'nin diğer eserlerindeki genel anlayışı değerlendiren düşünürlerin büyük çoğunluğu onun Eş'arî geleneğine bağlı ve vesileci olduğunu ileri sürmektedirler.

Ancak son dönemde bazı düşünürler Gazâlî'nin Eş'arilikten ayrıldığını, dolayısıyla vesileci anlayışı da terk ettiğini iddia etmektedirler.¹⁰Bu düşünürlere göre, Gazâlî'nin argümanlarını tahlil ettiğimiz takdirde, onun sebeplilik ve bilimsel açıklamalara yaklaşımının Eş'arî kelimandan ziyade, İbn Sina tarafından tesis edilmiş filozofların görüşlerine çok daha

⁴ Bkz. Eş'ari, *el-İbane an usulî'd-diyane*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2003, ss. 36-37.

⁵ Abrahamov, "Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi", s.12.

⁶ Bkz. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 397 vd. Barry S. Kogan, "The Philosophers al-Ghazali, and Averroes on Necessary Connection and the Problem of the Miraculous", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge, Caravan Books, 1997.

⁷ Gazâlî, *Tehafütü'l-felasife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 165.

⁸ Gazâlî, *Tehafütü'l-felasife*, s. 165.

⁹ Gazâlî, *Tehafütü'l-felasife*, ss. 166-167.

¹⁰ Bkz. L. Goodman, Did al-Ghazali deny causality?, *Studia Islamica*, 1978, 41, ss. 83-120.

yakın olduğunu anlayabiliriz. Binyamin Abrahamov, I. Alon, William J. Courtenay gibi revizyonistlere göre, Gazâlî'nin eserlerinde onun Eş'ariyye'nin görüşlerinden ayrıldığına dair önemli veriler bulunmaktadır. Onlara göre, Gazâlî'nin görüşleri bütünüyle yeniden değerlendirilmeye tâbi tutulmalıdır.¹¹

Bu düşünürlerin başlıca dayanakları *Tehafüt*'de ifade edilen ve mucizelerin imkânını ortaya koymaya çalışan şu ifadelerdir:

“...Bununla birlikte biz ateşe atılan bir peygamberin ya ateşin ya da peygamberin niteliğinin değişmesi sonucunda yanmamasını mümkün görürüz. Buna göre yüce Allah veya melek ateşte öyle bir nitelik vücuda getirir ki, ateş ateş özelliğini koruduğu halde ısısı o peygamberi etkilemez. Ya da peygamberin bedeninde yarattığı nitelik sayesinde ateşin etkisini önler ve bu durum bedeni et ve kemik özelliğinden ayırmaz. Nitekim kendisini talk (amyant gibi bir madde) ile sıvayarak yanan fırına giren kimsenin ateşten etkilenmediğini görmekteyiz. Ancak böyle bir şeyi görmemiş olan bir kimse bunun olabileceğini kabul etmez. O halde karşıtlarımızın, ilahi kudretin ateşte veya bedende yanmayı önleyen herhangi bir niteliği etkisiz kılacağını kabul etmeyişleri, talk maddesini ve etkisini görmeyen kimsenin onu kabul etmeyişine benzemektedir. Hâlbuki yüce Allah'ın kudretinin eseri olan nice ilginç ve şaşılacak olaylar vardır ki, biz onların hepsini görmüş değiliz. Öyleyse neden onların olabileceğine karşı çikalım ve neden imkânsız olduklarına hükmedelim?”¹²

Tehafüt'ün aynı meselesinde Gazali şunları da ifade etmektedir:

İşte (mucize olarak) ölünün diriltilmesi ve asanın ejderhaya dönüşmesi yine bu yöntemle izah edilebilir. Şöyle ki, madde her şeyi kabul eder. Buna göre toprak ve diğer unsurlar bitkiye, bitkiyi hayvan yiyince bitki kana, kan da spermaya dönüşür. Sonra sperma rahime bırakılınca canlı bir varlık olarak yaratılır. (İlâhî) âdet uyarınca bu olay uzun bir zamanda gerçekleşmektedir. Öyleyse karşıtlarımız, maddenin daha kısa zamanda bu aşamalardan geçerek değişmesinin yüce Allah'ın kudreti dâhilinde bulunduğunu niçin imkânsız görürler?! Daha az zamanda olabiliyorsa, azın bir sınırı yoktur. O halde bu güçlerin işlevlerini hızlandırması suretiyle peygamberin (a.s.) mucizesi gerçekleşmiş olur.¹³

Ilai Alon yukarıdaki ifadeleri göz önüne alarak, Gazâlî'nin kelimcilerin ve filozofların sebeplilik ile ilgili iki zıt görüşünü birleştirmeye çalıştığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Alon'a göre, Gazâlî'nin Tanrı'nın yeryüzüne bir nizam yerleştirdiğini iddia etmesi ve imkânsızlığı kabul etmesi, onun sadece mantıksal alanda değil, ontolojik alanda da sebepliliği tasdik ettiği anlamına gelir.¹⁴

Binyamin Abrahamov da, benzer düşüncelerini *el-Maksad*'tan aldığı bir bölümle desteklemektedir:

“Belki namaz vakitlerinin bilinmesine yarayan zaman sandığını görmüşsündür. Belki de görmemişsindir sana anlatayım. Bu sandığın yapılması için önce üstüvane (direk) şeklinde içinde biraz su bulunan bir alet gerekmektedir. Suyun içine konulmuş başka içi boş bir aletin de bulunması lazımdır. Bir tarafı bu alete diğer tarafı üstüvanın üstüne konmuş küçük bir kaba bağlı bir ip bulunacaktır. O

¹¹ Oliver Leaman, “Gazali ve Eş'ariyye”, *Gazali ve Nedensellik*, çev. Yaşar Türkben, Elis Yayınları, 2013 Ankara, s.73.

¹² Gazâlî, *Tehafütü'l-felasife*, ss. 171-172.

¹³ Gazâlî, *Tehafütü'l-felasife*, s. 172.

¹⁴ I. Alon, “Gazali'de Nedensellik”, *Gazali ve Nedensellik*, çev. Yaşar Türkben, Elis Yayınları, 2013 Ankara, s.191.

küçük kapta bir yuvarlak top ve altında da tas bulunacaktır. Top düşünce tasa vuracak ve ses çıkaracaktır.

Sonra üstüvane dediğimiz aletin altından, belirli ölçüde azar azar su inmesi için bir delik açılacak. Su alçalınca, su yüzünde bulunan içi boş alet de alçalacak. Bu suretle kendisine bağlı olan ipi çekerek topun bulunduğu aleti harekete geçirecek, öylesine geçirecek ki, topun tasa vurmasını sağlayacak. Tasa düşecek ve “Tan!” diye ses çıkaracak. Her saatin sonunda bir düşecek. İki düşüş arası, suyun çıkış ve alçalışı ile hesaplanıp takdir edilecek. Bu da tabii ki, suyun boşandığı deliğin genişliğini hesaplamakla olacak ki bu ancak hesap yolu ile bilinir. Böylece suyun belli bir miktarda damlaması, deliğin genişliğinin belli bir miktarda olmasıyla ilintilidir. Suyun üstünün alçalması, bu miktara bağlıdır. Bu sayede içi boş aletin alçalması ve kendisine bağlı ipi çekmesi ve topun bulunduğu tarafa doğru hareket oluşturması, belli bir ölçüye göre ve azalıp çoğalmayan nedenlerin takdiriyle olmaktadır.”¹⁵

Abrahamov bu metinden birtakım sonuçlar çıkarmaktadır. Ona göre, Gazâlî, aynı sonuçların ortaya çıkmasını sağlayan birlikte iş gören, tabii olduğu kadar ilahî olan ikili bir sebeplilik teorisini ileri sürmektedir. Tanrı dünyada meydana gelen her şeyin ilk sebebidir. O sebep etki zincirini yaratmakta ve yürürlükte tutmaktadır. O dünyaya doğrudan müdahale etmemektedir.¹⁶ Abrahamov’a göre, Gazâlî burada iki hareket tarzından meydana gelen iki çeşit sebebi birleştirmektedir. Tanrı İlk Sebep’tir ve O’nun fiili, O’nun anlık iradesinden kaynaklanmaktadır. Diğer sebepler, Tanrı’nın yarattığı ve yürürlükte tuttuğu tabiatlarından gelen bir zorunlulukla olduğu kadar, Tanrı’nın dolaylı eylemi ile harekete geçerler. Ona göre, bu yüzden Gazâlî din ile felsefe arasında bir uzlaşmayı hedeflediği görünen teistik determinizm teorisini ileri sürmektedir.¹⁷ Gazali, bir yandan “hikmet”e işaret eden “hüküm” kelimesini kullanmakta, diğer taraftan gücü ima eden kaza ve kader kelimelerini kullanmaktadır; böylelikle felsefenin Tanrı’nın hikmet sahibi olduğu görüşü ile, dinin Tanrı’nın kudret sahibi olduğuna dair görüşü arasında bir uzlaşma sağlamaktadır. Ayrıca Abrahamov’a göre, Gazâlî’nin sebepler arasındaki ilişkide “halaka” ve “tevelleda” fiillerini kullanması, onun etkin gücü sebeplere atfettiği şeklinde görülebilir.¹⁸

Ancak Abrahamov’un düşüncesini temellendirmek için verdiği örneğin onu desteklemediği kanaatindeyiz. Zira onun ele alıp incelediği yukarıdaki metnin sonunda Gazâlî, verdiği örneğin, daha önce karşı çıktığı filozofların zorunluluk anlayışını ve Mu’tezile’nin nedensellik (*causation*) kuramını onayladığı biçiminde yorumlanmaması gerektiğini özellikle vurguluyor. Gazâlî, Tanrı’nın âdetinin (*habit*) örfî örneklerle tam olarak anlatılamayacağını belirterek şöyle demektedir: “Allah’ın işlerini, adi misallerle anlatmak güç bir şeydir. Misaller, teşbih için verilir. Öyleyse sen misali bırak; maksuda karşı uyanık ol, her türlü temsil ve teşbihten uzak dur.”¹⁹ Dolayısıyla Gazâlî’nin burada öne sürdükleri iddialar filozofların düşünceleriyle tam olarak aynı olmadığını kabul etmek gerekir, zira nesnelerin tabiatları ve olayların kendileri bağımsız bir konumda değiller. Onlar sadece Tanrı’nın iradesinin istediği şekildedir, bu yüzden mümkün olan olaylarda ve nesnelerin tabiatında onları kaçınılmaz kılacak hiçbir şey yoktur. Tanrı onları yaratmayabilirdi ve Tanrı’yı dünyayı yarattığı zamanda, ya da yarattığı şekilde yaratmaya zorlayan hiçbir şey yoktur.²⁰

¹⁵ Gazâlî, *el-Maksadü’l esna fi şerhi esmaillahi’l-hüsna*, çev. M. Ferhat, Ferhat Yayınları, 1. baskı, İstanbul 2005, ss. 105-106.

¹⁶ Bkz. Abrahamov, “Gazâlî’nin Nedensellik Teorisi”, ss.16-17.

¹⁷ Abrahamov, “Gazâlî’nin Nedensellik Teorisi”, ss.16-17.

¹⁸ Abrahamov, “Gazâlî’nin Nedensellik Teorisi”, s. 17.

¹⁹ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 108.

²⁰ Leaman, “Gazali ve Eş’ariyye”, ss.75-76.

Revizyonist düşünürlerin ele aldığı metinler, Gazali'nin tabii nedenselliğin reddine dair iddialarının implikasyonlarını görmüş olması ve bu yanlış anlamaların önüne geçme amacıyla yazmış olduğu metinlerdir.

Gazâlî, yaratıcının keyfi emrini tabiattaki fillerin yegâne sebebi olarak kabul etmenin birçok saçmalıklara yol açacağını, bilmiyor değildi. Zira eğer biz “düzen” kavramını bir kenara atarsak, bu durumda bilgi önemini kaybeder ve eşyanın bu şekildeki teşekkülü öngörülebilir bir doğayı ortadan kaldırır. Zorunluluk ve süreklilik zemininin kalmadığı bu tuhaf dünyanın ortasındaki insan eşya hakkında olumlu bir ifadede bulunma veya var olan bir şeyin mahiyetinin ne şekilde olduğunu bilme varsayımında bulunma imkânsızlığına düşecektir.²¹

Gazali, kendisine bu açıdan gelecek itirazları yine kendisi dile getirmektedir:

... evine kitap bırakan birinin, döndüğünde o kitabın akli başında, iş güç gören bir gence veya bir hayvana dönüşmesini mümkün görmeliyiz! Veya evine bir çocuk bırakan kimse, onun köpeğe dönüşmesini ya da bıraktığı külün güzel kokuya, taşın altına ve altının taşa dönüşmesini mümkün sayabilir! O kişiye bu olaylar sorulduğunda şöyle diyebilir: Ben evde bir kitap bırakmışım, ama şu anda evde ne olduğunu bilmiyorum, belki de şimdi at olup evi idrar ve tersiyle kirletmiştir. Evde bir su testisi bırakmışım, o şimdi bir elma ağacına dönüşmüş olabilir.²²

Bu tür şüpheli çıkarımlar Gazâlî'ye göre geçersizdir. Sebeple etki arasındaki ilişki zorunlu olmamasına rağmen, onlar sürekli düzenli olarak işlerler ve Tanrı kapris veya hevesle bu işleyişi değiştirmez. Tanrı iyi bir amaç söz konusu olmadan normal nedensel işleyişi asla bozmayacaktır. Gazâlî diyor ki, ister tekrarlayan tekdüzeliği yoluyla olsun, isterse özel vahiy yoluyla olsun, Tanrı kendisi için mümkün olan bazı şeyleri yapmayacaktır. Bütün tartışma boyunca onun varsayımı Tanrı'nın sadece iyilik için ve hikmete uygun iş göreceği şeklindedir.²³

Gazali, eğer kendilerine sebeplerin sonuçları doğurduğunu inkâr ettiğiniz halde ateşin yaktığını, yemeğin doyurduğunu nereden biliyorsunuz, şeklinde bir soru sorulacak olursa buna, akıl sahipleri arasında bundan şüphe edecek kimse de yoktur, şeklinde cevap verileceğini belirtmektedir.

Gazali, sebep-sonuç ilişkisine dair görüşlerinin ilişkinin tarzı ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, aksi takdirde boynu vurulan bir kimsenin ölümünden şüphelenmek kuru bir vesvedir ve onun ölümüne inanmak, şüphe taşımayan kesin bir bilgidir.²⁴ Gazali'ye göre, şayet bir kimse yemeden doymayı yahut yemeğin kendisine doğru hareket etmesini veya bir melek tarafından çiğnenip ağzına atılmasını bekliyorsa bu kimse Allah'ın âdetini bilmiyor demektir. Aynı şekilde ekmeden biçme ve cinsi münasebette bulunmadan çocuk sahibi olma ümidine kapılan kişi, ona göre, cinnet geçirmektedir. Bunlar olacak şeyler değildir.²⁵ O benzer şekilde suyun içine herhangi bir cisim düştüğü zaman suyun yarılmak mecburiyetinde olduğunu ifade etmektedir.²⁶

Kanaatimizce Gazâlî'nin Eş'arî anlayışı ve sebepliliği kabul etmediği şeklindeki bir iddiayı ileri sürmek ve bunu Gazâlî'nin kullandığı birtakım kavramlardan, eserlerinin bazı bölümlerinden çıkarmak oldukça zorlama bir yorumdur. Öncelikle Gazâlî'nin kullandığı dilden ve kavramlardan yola çıkarak böyle bir sonuca varamayız. Bilindiği gibi, her düşünür, içinde yaşadığı toplumsal, kültürel koşulların etkisi altındadır. Daha genel bir deyişle, her insan sahip

²¹ Macit Fahri, “Gazali'nin Nedenselliği Reddi”, Gazali ve Nedensellik, çev. Yaşar Türkben, Elis Yayınları, 2013 Ankara, s. 205.

²² Gazâlî, *Tehafütü'l-felasife*, s. 170.

²³ Courtenay, “Nominalizm ve Kelamcılarının Tabii Nedensellik Anlayışları”, *Gazali ve Nedensellik*, çev. Yaşar Türkben, Elis Yayınları, 2013 Ankara, s.165.

²⁴ Gazali, *Mivaru' ilm fil'l-mantık*, s. 140.

²⁵ Gazali, *İhya'ulumi'd-din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, tarihsiz, IV/485.

²⁶ Gazali, *a.g.e.*, IV/466.

olduğu kültürel-fikrî bir çerçeve içerisinde doğmaktadır.²⁷ Her düşünür yeni kavramlar ortaya koyduğu gibi, eski kavramları da farklı anlamlarda kullanmaya devam etmektedir. Bu bir anlamda kaçınılmazdır. Ortaçağ'da yaşayan bir düşünürün bu dönemin terminolojisini görmezlikten gelmesi düşünülemez. Oliver Leaman'ın belirttiği gibi, Gazâlî'nin yazdığı zamanlarda İbn Sina'nın kullandığı dil seçimli bir felsefî dil değildir. Aksine bu dil o dönemde düşünürlerin kullandığı dildir.²⁸ O bu durumu seyir halindeki bir gemiyi tamir eden bir kimsenin durumuna benzetmektedir. O kişi eski kalasları bütünüyle kesip atamayacaktır, çünkü o zaman gemi batar, bu yüzden o kalasları birbirleriyle değiştirmek zorundadır. Yani yeninin eskinin yerine koyma sürecinde eskiyi kullanmak durumundadır.²⁹

Watt'ın işaret ettiği üzere, şüphesiz Gazâlî çok yönlü bir düşünürdü. O bir taraftan ülkenin bozulmuş siyasi yapısını düzeltmeye çalışmakta, diğer tarafta halka İslâm'ın temel prensiplerini öğretmeyi gaye edinmekteydi.³⁰ O halka yönelik kolayca anlaşılabilen eserler kaleme alırken, bunun yanı sıra ağır kelimâ ve felsefî tartışmalara dair görüşlerini ortaya koyan eserler de yazmaktadır. Bir taraftan toplumu düzeltmeyi, diğer taraftan ilimleri canlandırmayı gaye edinen bir düşünürün bütün bunları sadece bir ekolün görüşlerine kendisini hapsederek yapmasını beklemek doğru değildir. Ancak bu, onun Eş'arî geleneği ve sebepliliği terk ettiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Zaten Gazali, yer yer yanlış anlaşılabilir kavramlar kullandığı zaman bizzat kendisi bu sözlerin yanlış anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.³¹ Dolayısıyla onun yer yer filozofların kullandığı "sebepliliği"³² "tabiat" vb. kelimeleri kullanmış olması, onun sebepliliği terk ettiğinin değil olsa olsa kendisini dar bir çerçeveye hapsedemeyen, gerektiğinde meramını anlatmak için muhaliflerinin dilini bile kullanmaktan çekinmeyen, takıntısız bir düşünür olduğunu gösterir.

Toparlayacak olursak, Gazâlî'nin reddettiği şey illele eser arasındaki bağ değil, bu bağdaki zaruret iddiasıdır. Cisimler tabiatları gereği zaruri değil mümkündür.³³ Gazâlî, İslami bir terminoloji içerisinde Aristotelesçi aksiyomları kullanarak, sebebin zorunlu olduğunu söyleyen felsefî doktrinleri reddetmekle birlikte, sebep ile sonuç arasındaki birlikteliği kabul etmektedir ve bunu Allah'ın adeti, inayeti, hikmetiyle açıklamaktadır.³⁴

Gazâlî'nin mensup olduğu Eş'arî ekolünü ve vesileci anlayışı terk ettiği iddiası ileri sürmek, onun bazı eserlerinin belli bölümlerini alıp bu yolla bütün Gazâlî sistemi ile ilgili bir hükme varmaktır. Eserlerindeki genel bakış açısı ele alındığında onun eşyanın tabiatından kaynaklanan nedenselliği reddettiği son derece açıktır. Gazâlî'nin bütün endişesi Tanrı'nın kadiri mutlak olduğunu tasdik etmek ve mucizelerin imkânını garantiye almaktır. Bunu yaparken savunduğu sistemin ortaya çıkaracağı bazı mahzurların önüne geçmek için birtakım izahlara başvurmuştur. Bu yüzden onun eserlerinde yer alan bazı farklı anlaşılabilir hususları bu genel bakış açısı gözden kaçırılmadan değerlendirilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

²⁷ Doğan Özlem, *Tarihselci Bilim Felsefesi Açısından Bilim*, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi içerisinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 119.

²⁸ Leaman, "Gazali ve Eş'ariyye", s.84.

²⁹ Leaman, "Gazali ve Eş'ariyye", s.85.

³⁰ Bkz. W. M., Watt, *Müslüman Aydın*, çev. Hanefi Özcan, İzmir 1989.

³¹ Bkz. Gazali, *el-İktisad fi'l itikad*, haz. İbrahim Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1962, s. 26; *el-Maksadü'l esna fi şerhi esmaillahi'l-hüsna*, çev. M. Ferhat, Ferhat Yayınları, İstanbul 2005, s. 108.

³² Gazali, *el-İktisad fi'l itikad*, s. 26.

³³ Türker, *Felsefe Din Münasebeti*, s. 75.

³⁴ Ricker, "Gazâlî'nin Tehafütü'l- Felasife'sinde Zorunlu Nedensellik" s.137.

SA'DUDDİN AT-TAFTAZANİ HANEFİ-MATURUDİ Mİ YA DA ŞAFEİ-AŞ'ARİ Mİ?

Dr. Hamidulla Aminov - Öktam Palvanov***

ÖZET

Sa'duddin at-Taftazani (722/1322 – 792/1390) 14.yüzyılında Timurlu'ların egemenlik ettiği yerlerde yaşayan en ulu ve en ünlü hanefi-maturudi bilginlerden birisi olarak tanılmaktadır. O bilim adamı olarak hayatının çoğu zamanını Maverannahr'de geçirdi.

Sa'duddin at-Taftazani'nin hanefi-maturudi mi ya da şafei-aş'ari olduğu hakkındaki mesele bir kaç yüzyıllar boyunca türlü fikirleri ortaya koymaktadır.

Sa'duddin at-Taftazani'nin “Şarh al-akaid an-nesefiye” ve “Şarh al-Makasid” gibi ünlü eserlerinde bilim adamının ortaya çıkarttığı inanç meselelerini öğrendikten sonra onun maturudilerin fikirlerini desteklediği ve bunun için kendi belgelerini vermekte olduğunu biliriz. Bazen de aş'arilik talimatına uygun olduğu görünse bile sonuçta maturudiliği seçmekte olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte alimin usul al-fikiha ait olan bugüne kadar saklandığı eserlerinde de onun hanefi mazhebinin iri üyelerinden birisi olduğu belirlenmektedir.

Rapor ve makalede Sa'duddin at-Taftazani'nin hanefi-maturudi mi ya da şafei-aş'ari olduğu hakkındaki mesele açıklanacak.

Anahtar Kelimeler: aş'arilik, hanefi-maturudi, şafei-aş'ari, Sa'duddin at-Taftazani', fikh, Semarkand, kalam.

WASSA'DUDDİN AT-TAFTAZONİY HANAFA-MATURIDI OR SHAF'II-AŞ'ARIY?

ABSTRACT

Sa'duddin Taftazani (722-792 Hijra / 1322-1309 CE) is one of the renowned Hanafi-Maturidi thinkers in the empire of Timurids in 15th century. Most of his life he spent in Maverannahr conducting research.

Sa'duddin at-Taftazoniy's allegiance with Hanafi-Maturidi or Shaf'ii-Ash'ariy had been disputed throughout centuries causing various opinions.

As we observe Sa'duddin at-Taftazoniy's religious doctrinal issues commented by him in his extensive books on *Kalam* namely “Sharh al aqid an-Nasafiya” and “Sharh al-Maqosid” he in most times supports Maturidi opinions and brings his evidences. Although sometimes it seems that he tends to support Ash'ari doctrine nevertheless in the conclusion he was witnessed to support Maturidi doctrine. Also it is clear that, based on his works on “Usul al-Fiqh” preserved until nowadays, he was one of the prominent representatives of Hanafi *madhhab*.

A question about Sa'duddin at-Taftazoniy's allegiance with Hanafi-Maturidi or Shaf'ii-Ash'ariy has been analyzed in the paper as well as in the article.

Keywords: Ash'ari, hanefi-maturudi, şafei-aş'ari, Sa'duddin at-Taftazani', Fiqh, Samarkand, Kalam.

Sa'duddin at-Taftazani (722/1322 – 792/1390) 14.yüzyılında Timurlu'ların egemenlik ettiği yerlerde yaşayan en ulu ve en ünlü hanefi-maturudi bilginlerden birisi olarak tanılmaktadır. O bilim adamı olarak hayatının çoğu zamanını Maverannahr'de geçirdi. Onun dolu adı Mes'ud bin al-Kazi Fahrudin Ömer bin al-Mevla al-Azim Burtanuddin Abdullah bin al-İmam ar-Rabbani Şems al-Hakk, ad-Din al-Kari as-Semarkandi al-Haravi at-Taftazani al-

* Fenler Akademisi Abu Reyhan Biruni adındaki Şarkşınaslık Enstitüsü kıdemli araştırma görevlisi, tarih doçenti, Özbekistan, Taşkent

** Taşkent İslam Üniversitesi öğretmeni, Özbekistan, Taşkent

Horasani al-Hanefi al-Acemi'dir¹. O Horasan'ın Nesa (şimdiki Türkmenistan, Aşkabat) şehrindeki "Taftazan" köyünde doğmuştur. Ünlü muarrih Yakut Hamaviy'in (574/1179 – 626/1229) söylediğine göre, Nesa Horasan ilinde yerleşmiş bir şehirdir, havası açık ve iklimi astropikal olmuştur². Taftazan da Nesa'da, dağ altında yerleşmiş büyük bir köydür³.

Bilim adamının künyası "Abu Seit"tir⁴, o sadece İslam dünyasındaki "aş-Şeyh Sa'duddin"⁵, "al-Ustaz" (hoca)⁶ "al-İmam al-Kabir" (büyük imam), "Ustaz al-Ulema al-mutaahirin ve seyyid al-fuzala al-mutakaddimin, mevlana sa'd al-milla ve ad-din, mu'dil mizan al-mankul, muftih ağsan al-furu' ve al-usul" (sonu bilim adamların hocası ve sonu fazil bilginlerin seyyidi, milliyet ve din mutlusu, nakil ve akıl terazısının mizanı, usul ve furu' dallarının açıcısı)⁷, "al-İmam al-Allama" (imamlar allamesi)⁸ "Sa'd al-milla ve ad-din" (milliyet ve dinin mutlusu), "Sa'd al-imam al-allama al-fekih al-adib al-hanefi" (hanefi fekih adib bilim adamları imaminin mutlusu) ve "Alim al-maşrik" (Doğu'nun bilgini), "Hibr al-umma, yems al-aimma" (ummetin bilgini, imamlar güneşi)⁹ "al-allame as-sani" (ikinci bilgin)¹⁰ adlarıyla ünlü değil, ayrıca geometri, matematik, felsefe, teori, edebiyat gibi bilimlere ait pek çok eserleriyle dünya uygarlığına büyük etki verdiği vurgulanmaktadır.

Bilim adamının doğum senesi hakkında kaynaklar iki türlü bilgi verilmektedir. Birilerinde 722/1322 yıl denilirse¹¹, başkalarında da 712/1312 yıl gösteriliyor¹². Bununla birlikte, bilimadamının vefatı hakkında da kaynaklarda türlü seneler: 787/1385¹³, 789/1387¹⁴,

¹İzah: acemi arap olmayan birisine verilen nisbedir. Abulhayr İsamuddin Ahmet bin Celil Taşköprüzade. Miftah as-Saada. – Beyrut: Dar al-kutub al-ilmia, 1975. C. 1. S. 190.; Cemaluddin Abu al-Mahasin Yusuf bin Tuğra Burda. Al-Manhal as-safi. – Kahire: Dar al-kutub al-vasaik al-kaamiye, 2005. C. 11. S.241.; Cemaluddin Abu al-Mahasin Yusuf bin Tuğra Burda. Ad-Dalil aş-şafi ala al-Manhal as-safi. – Kahire: Maktabat al-Hanici, 1955. C. 2. S.734.; Takiyuddin Ahmet bin Ali al-Makrizi. Durar al-Ukud al-faride. Beyrut: Dar al-Ğarb al-islami, 2002. C. 3. S.471.

²Hamavi. Mu'cam al-buldan. C. 5. S. 281-282.

³O eser. C. 2. S. 35.

⁴Muhammad bin Ali aş-Şevkani. Al-Badr at-tali. – Kahire: Dar al-kitap al-islami, 1997. C. 2. S. 304.

⁵Şahabiddin Ahmad bin Ali bin Muhammad al-Askalani. İbna al-ğumr bi abna al-umr. – Kahire: Dar at-Taavun, 1969. C. 1. S. 389-390.

⁶Muhammad Abdulhay Hindi Laknavi. Al-Favaid al-bahiye fi taracim al-hanafiye. – Beyrut: Dar al-akram bin Abi al-Akram, 1988. S. 223.

⁷Muhammad bin Ali aş-Şevkani. Al-Badr at-tali. – Kahire: Dar al-kitap al-islami, 1997. C. 2. S. 303-304.

⁸Cemaluddin Abu al-Mahasin Yusuf bin Tuğra Burda. Al-Manhal as-safi. – Kahire: Dar al-kutub al-vasaik al-kaamiye, 2005. C. 11. S.241.

⁹Sa'duddin Taftazani. Al-Mutavval. – Bhopal: al-Matbaa aş-Şahcehani, 1311. S. 446.

¹⁰Abdilhuseyn Navati. Ricali kitap hebib as-siyar. S. 69.

¹¹Sa'duddin Taftazani. Şarh al-Makasid. C. 1. S. 5.; Abdilhuseyn Navati. Ricali kitap habib as-siyar. S. 65. Şerafuddin Rakimi. Tarihi tamm. Taşkent: Manaviyet, 1998. S. 20.; İsmail Paşa al-Bağdadi. Hadiyet al-arifin. – İstanbul: Milli eğitim basımevi, 1951. C. 2. S. 430.; Muhammad bin Ali aş-Şevkani. Al-Bedr at-tali. Kahire: Dar al-kitap al-islami, 1997. C. 2. S. 303.; M.T. Hautsma. Mucez Dairet al-maarif al-islamiye. Aş-Şarika: Merkez aş-Şarikat li al-ibdan al-fikri, 1998. C. 8. S. 2299.; Şemsuddin Muhammad bin Abdurrahman as-Sahavi. Vaciz al-kalam. – Beyrut: Muassasat ar-risale, 1995. C. 1. S. 295.

¹²Sa'duddin Taftazani. Şarh al-Akaid an-nesefiye. – S. 12.; Zirikli. Al-A'lam. C. 7. S. 219.; Şehabuddih Ahmet bin Muhammad al-Askalani. Ad-Durar al-Kamine. – Beyrut: Dar al-Ciyl, 1993. C. 4. S. 350.; Şehabuddih Ahmet bin Muhammad al-Askalani. İbna al-gumr bi abna al-umr. – Kahire: Dar at-Taavun, 1969. Cb 1. S. 389-390.; Cemaluddin Abdurrahman as-Suyuti. Buğyat al-vuat fi tabakat al-luğaviyyin ve-n-nuhat. – Beyrut: Dar al-fikir, 1979. C. 2. S. 285.; Şehabuddin Abulfallah Abdulhay bin Ahmet bin Muhammad ad-Damaski. Şazarat az-Zahab fi ahbar man zahab. – Beyrut: Dar bin Kasir, 1986. C. 8. S. 547.; Cemaluddin Abu al-Mahasin Yusuf bin Tuğra Burda. Al-Manhal as-safi. – Kahire: Dar al-kutub al-vasaik al-kaamiye, 2005. C. 11. S.241.

¹³Fasih Ahmet bin Celal ad-Din Muhammad al-Hafavi. Mucmal-i Fasihi. / D.Yusupova. Taşkent: Fen, 1980. S. 108.

¹⁴Abdulhay Laknavi. Al-Favaid. S. 134.

791/1389¹⁵, 792/1390¹⁶, 793/1391¹⁷, 794/1392¹⁸ ve 796-797/1394-1395¹⁹ gösterilmektedir. Bize göre, Sa'duddin Taftazani'nin 722/1322 – 792/1390.yıllarında yaşadığı hakkındaki bilgi doğrudur. Sebebi, ünlü hanefi bilimadamlarından biri Ahmet bin Mustafa Taşköprüzade (901/1495 – 968/1561) Sa'duddin Taftazani'nin meşhür öğrencilerinden Fathullah bin Abdullah Şervani Rumi Hanefi'den (vef. 857/1453) bir rivayet söylemektedir. Fethullah Hanefi Semarkant'ta hocasının mezarını ziyaret ettiğini ve orada bilimadamı, özellikle, onun vefatı hakkında bilgiler yazıldığını okuduğunu söylemiştir²⁰. Taftazani'nin 722/1322.yılında doğduğuna ikinci olgu, bilimadamının “Şarh at-Tesrif al-izziy” adlı eserinin on altı yaşındayken, yani 738/1338.yılında yazıp bitirdiğidir²¹.

Kaynaklarda Sa'duddin Taftazani'nin ailesi ve gençliği hakkında bilgiler çok azdır. Babası Ömer “al-Kazi Fahrudin”, dedesi Abdullah “al-Mevla al-Azim Burhanuddin” ve büyükpederi al-Kari “al-İmam ar-Rabbani Şams al-Hakk, ad-Din” diye itiraf edilmesi Sa'duddin Taftazani'nin ünlü bilginler ailesinde doğduğunu anlatır. Bilim adamının bazı kaynaklarda üç tane ve başkasında da bir tane oğlu bulunduğu hakkında bilgiler var. Ama bunda biraz yanlışlık var. Yani onun Muhammad adlı bir oğlunun bulunduğu, başkaları da torunlarıdır²². Muhammad bin Mas'ud Taftazani (vef. 838/1434-1435) da döneminin ünlü bilim adamı olarak yetişti. Bilgin 778/1376-1377.yılında o oğluna bağışlayıp, Harezmde “al-İrşad” eserini yazmıştır²³. O da Sahipkiran Emir Timur'un toplantılarında katılmıştır²⁴.

Muhammad bin Mas'ud Taftazani'nin Yahya bin Muhammad Taftazani (vef. 887/1482) adlı oğlu bulunup, o “Kutbiddin” adıyla meşhur olmuştur ve “Şayhulislam” görevinde çalışmıştır. Yahya bin Muhammad Taftazani Sa'duddin Taftazani'nin torunudur.

Yahya bin Muhammad Taftazani'nin Ahmet bin Yahya (vef. 912/1506) adlı oğlu bulunup, o hanefi mazhabının büyük bilginlerinden biri olarak Herat'ta 30 sene kazilik yapmıştır. O Hafid Taftazani adıyla ünlü olup, dedesinin “al-Mutavval” eserine şarh yazmıştır.

Sa'duddin Taftazani yapıbilim, sözdizim, maani, bayan, usul al-fikih ve furu al-fikih (hanefi ve şafei), mantık, akide, tefsir hem de başka türlü alanlarda icat eden bilgin olarak ortaya çıkar²⁵. Son araştırmalar bilim adamının çeşitli bilim alanlarına ait elliden fazla eseri olduğunu söylemektedir.

Kaynaklar ve çağdaş edebiyatlarda Sa'duddin Taftazani'nin akidesi Abul Hasan al-Aş'ari (873-941) ya da Abu Mensur al-Maturudi (870-944) akide talimatı esasında kurulduğu ve fikhde onun mazhebi şafii ya da hanefi olduğu meselesinde çeşitli fikirler ilenmektedir. Bu fikirlerin sebebini belirtmek ve meselenin iyi bir sonucunu bulmak için aşağıda gösterilen iki görevi yapmak gerekmektedir:

¹⁵İmam Suyuti. Buğyat al-vuat. C. 2. S. 285.; Cemaluddin Abu al-Mahasin Yusuf bin Tuğra Burda. Ad-Dalil aş-Şafi ala al-Manhal as-safi. – Kahire: Maktabat al-Hanici, 1955. C. 11. S. 734.; Cemaluddin Abu al-Mahasin Yusuf bin Tuğra Burda. Al-Manhal as-safi. – Kahire: Dar al-kutub al-vasaik al-kaamiye, 2005. C. 11. S.242.; Zaynuddin Abdulbasit bin Halil bin Şahin az-Zahiri al-Hanefi. Nayl al-amal fi Zayd ad-duval. – Beyrut: Dar al-kutub al-ilmia, 1990. C. 3. S. 25.; Ömer Riza Kahhale. Mu'cem Acayip al-makdur fi ahbar Timur. – Beyrut: Muassasat ar-risale, 1986. S. 22.

¹⁶Şehabuddih Ahmet bin Muhammad al-Askalani. Ad-Durar al-Kamine. – Beyrut: Dar al-Ciyl, 1993. C. 4. S. 350.; İsmail Paşa al-Bağdadi. İzah al-maknun. – Beyrut: Dar ihya at-turas al-arabi, 1947, C. 1. S. 283.; Şemsuddin Muhammad bin Abdurrahman as-Sahavi. Vaciz al-kalam. – Beyrut: Muassasat ar-risale, 1995. C. 1. S. 295.

¹⁷Zirikli. Al-A'lam. C. 7. S. 219.

¹⁸Şerafuddin Rakimi. Tarihi tamm. Taşkent: Manaviyet, 1998. S. 22.

¹⁹Abdilhuseyn Navati. Riceli kitap habib as-siyar. S. 69.

²⁰Abulhayr İsamuddin Ahmet bin Celil Taşköprüzade. Miftah as-Saada. – Beyrut: Dar al-kutub al-ilmia, 1975. C. 1. S. 191-192.

²¹O eser. S. 190.

²²Abdilhuseyn Navati. Riceli kitap habib as-siyar. S. 69.

²³Sa'duddin Taftazani. Tezhip al-mantik vel-kalam. – Mısır: Matbaa as-Sa'da, 1912. S. 3.

²⁴Abulhayr İsamuddin Ahmet bin Celil Taşköprüzade. Miftah as-Saada. – Beyrut: Dar al-kutub al-ilmia, 1975. C. 1. S. 192.

²⁵Abdilhuseyn Navati. Ricali kitap habib as-siyar. S. 69.

İlk önce, bilim adamlarının bu meseledeki fikirlerini iyice öğrenmek.

İkinci, bu soruyu bilginin ilmi mirasını dikkatli tarzda öğrenerek açılmak.

Bugün Sa'duddin Taftazani'nin akaid bilimine ait aşağıdaki eserleri bulunmaktadır:

1. Kitap al-Makasid. Eserin dolu adı "Makasid at-talibin fi ilm usul ad-din"dir, o 786/1384.yılında Semarkant'ta yazılmıştır.
2. Şarh al-makasid. Bu eser de 786/1384.yılında Semarkant'ta yazılmıştır, bu eser Kitap al-Makasid'in şarhıdır²⁶.
3. Şarh al-Akaid an-nesefiye. Bu eser 768/1367.yılında Harezm'da yazılmıştır²⁷.
4. Ar-Radd ala Zindika bin Arabi. Bu eser "Risale fi vahdat al-vucut" ve "Kitap radd al-Fusus" adlarıyla da tanılmaktadır.

İlk önce, bilginin akidede hangi talimata uygun olduğu hakkında söylemek gerekir. Konu yüzünden çağdaş edebiyatlarda çeşitli fikirler var. Örneğin, özbek bilim adamı Ş. Ziyadov bilgini aş'ari ve maturudi talimatlarını uygunlaştıran bilim adamıdır, diye anlatan olsa bile, fikrini ispat etmek için ne nakli, ne de akli bir olgu vermemiştir²⁸. Aslında, bu fikir doğru değildir. Çünkü bilgin, bu iki talimat hakkında söyleyip, onların ikisi de Ahl as-sunna ve-l-camaadan olduğunu vurgularken, şöyle diyor:

"Ahli sunnattan ünlüleri Horasan, Irak, Şam ve başka ülkelerde aş'arilerdir. Onlar Abulhasan Ali bin İsmail bin İshak bin Salim bin İsmail bin Abdullah bin Bilal bin Abu Burda bin Abu Musa al-Aş'ari raziyallahu anhu'nın akidevi mazhebiden olan kişilerdir. Abu Musa al-Aş'ari raziyallahu anhu Rasulullah salallahu aleyhi ve sallam'ın sahabelerinden birisi olmuştur. Abulhasan al-Aş'ari ilk önce Abu Ali al-Cubai (Mutezili)'ya karşı çıkan birisidir. Onun mazhebinden dolayı sunnete dönmüşlerdir, yani Peygamber salallahu aleyhi ve sallam'ın yollarına ve camaata – sahabelerin yollarına döndüler.

Maveraunnehr ülkesinde de maturudiler bulunmaktadır. Onlar Abu Mensur al-Maturudi'nin akidevi mazheplerindedir. O zat Abu Nesr al-İbadi'nin öğrencisi, o da Muhammad bin al-Hasan aş-Şeybani rahimahullah'ın öğrencisidir. Allah hepilerini Rahmetine kavuştursun!"

Maturud Semarkant'ta bulunan bir köyün adedir.

Şimdi bu iki tafe arasında bazı usuli meselelerde, örneğin, "tekvin", imandeki istisna, mukallidin imani ve bayka sorularda fikirlerin çeşitliliği vardır. Ama iki gurubun araştırmacı bilim adamları bir birlerini bid'at ve zelalette suçlamazlar. Sadece batil muteassibler böyle yaparlar! Hatta bu gibi batil muteassibler furu'deki türlü bakımlarda da onları bid'at ve zelalette suçlamaya başlamışlar. Örneğin, (ameli mazheplerdeki tefavutler) "bismillah"i kastten terk edince kesilen canlının helal olması, velisiz nikahın caiz olduğu, iktida yapana fatihatsız namazın caiz olduğu gibi meseleler. Batil muteassibler, aslında, dinde yeni görünmeye başlayan bid'atları tanımıyorlar. Bid'at sahabe ve tabeinler döneminde bulunmayan hem de şar'i olgusu da olmayan şeydir. Cahiller arasında sahabeler döneminde bulunmayan hep işleri, onun kötü taraflarına tam bir olguları olmasa bile bid'ata çıkartırlar. Onlar Peygamber aleyhisselam'ın: "İşlerin yeni bulunanlarından esirgelenin!", dediğine esaslanırlar. Ama onlar bu cümlenin anlamı dinde hiç bulunmayan (olaydan da, olgudan da, kıyasen de, işaretten de desteği bulunmayan) şeylerden esirgelenin, olduğunu bilmiyorlar.

Allah bizi nefs belasına tutulmaktan kurtarsın, bizi Peygamber aleyhisselam ve onun sahabelerinin hidayet yollarında gitmekte güç versin!"²⁹

Sa'duddin at-Taftazani ranimahullah yukarıdaki cümlelerinde Ahl as-sunnat ve-l-camaatin iki iri yolunu tarif etmektedir. Bunlar Abulhasan al-Aş'ari rahimahullah'ın

²⁶Abulhayr İsamuddin Ahmet bin Celil Taşköprüzade. Miftah as-Saada. – Beyrut: Dar al-kutub al-ilmiya, 1975. C. 1. S. 192.

²⁷ O eser, o sayfa.

²⁸Ziyadov Ş. Abu Mensur al-Maturudi ve uning "Kitap at-Ta'vilat" eseri. – Taşkent: Fin, 2009. S. 111.

²⁹Sa'duddin Mas'ud bin Ömer at-Taftazani. Şarh al-Makasid. – Beyrut: Dar al-kutub al-ilmiiye, 1998. S. 231-232.

düzenlediği aş'arilik talimatı ve Abu Mansur al-Maturudi rahimahullah'in düzenlediği maturudilik talimatıdır. Ahl as-sunnat ve-l-camaat şu iki taifeden oluşmuştur. Sa'duddin at-Taftazani'ye göre, onları bid'atçı ve ya yanlış yapanyar, diye tarif etmek, mutaassiblikten başkası değil. Bununla birlikte, Ahl as-sunnat ve-l-camaat akaidinin işbu iki yolunun vekillerini bid'atçıya çıkartmak, aslında, bid'at kelimesinin tam anlamamağın neticesidir.

Özbek bilim adamlarından birisi olan K. Mahmudov "Taftazani İmak Maturudi'nin yolunda gitmiş ve onun talimatını yaygınlamaya hizmet etmiştir. Bilgin maturudiye ve aş'ariye ortasındaki ayrıca meselelerde maturudi bilginler taraftaydı", – diye kaydediyor³⁰. Şayh Muhammad Salih Muhammad Yusuf (1436-2015) ise "Usulul fikh", "Akaid ilmi ve ona bağlı meseleler", "Semarkant'ın sere ulamaları" gibi eserlerinde Taftazani'yi zikrediyor dem de onu hanefi ve maturudi bilginidir, diyor³¹. Ama bu bilginlerin ikisi de fikirlerine olgu vermemişlerdir. Aslındayse bu gibi fikri iki olgusu vardır. Birinci, bilginin eserlerindeki karine (işaret), ikincisi de muayyen mesele yüzesindeki açılarda. Özellikle, Sa'duddin at-Taftazani'nin "Şarh al-Makasid" ve "Şarh al-Akaid an-Nesefiye" eserlerinde.

Aş'ariler ve maturudiler arasında bir kaç farklılıklar olduğu hakkında orta asr bilginlerinin onlarva eserleri bulunmaktadır. İhtilaflar sayısı kırka yakın diye gösterildiğine rağmen, onların en önemlisi olarak Taviddin Abdulvahhab as-Subki (728/1327 – 772/1370) tarafından ilk önce söğlenilen on uç tane ihtilaf gösterilmektedir. Aş'ariler ve maturudiler ortasındaki ihtilaflar hem de onların kaynakları hakkında doçent S. Akilov detaylı bir araştırma yapmıştır³².

Aş'ariler ve maturudiler arasındaki farklılıklardan en büyüğü ve en önemlisi, şüphe yokki, iman hakkındaki etikadi açıdır. İman geniş bir konu olarak, imanın şartı, imanın çok ya da az olması, imanda istisna, taklidi iman, iman ve islamın birliği gibi meseleleri içermektedir. Örneğin, aş'arilere göre imanın şartını üç tane: kalp ile tasdik etmek, dille ikrar olmak ve uzuvlarla gerçekleştirmek olsa, maturudiler gerçekleştirmeyi imanın şartlarından sanmıyorlar. Sa'duddin at-Taftazani iman kalp ve dilin işi olduğunu söyleyip, bu fikri çoğu muhakkikler, örneğin, İmam A'zam Abu Hanife (699-767) de desteklediğini kaydediyor. O gerçekleştirmek imanın şartı olduğunu, eğer gerçekleştirme olmasa, imandan çıkıp, küfre girmesini havariclerin fikri, gersekleştirme tarkıyla imandan çıkıp, küfre de girmeden ara yolda kalmasını mutezilerin fikri olarak gösterir. Gerçekleytirmeleri imanın şartı sanmak, necat ve kamillığın esası, diye tarif etmek İmam Malik (713-795) ve İmam aş-Şafii'lerin (767-820) fikirleri olduğunu söyler. O "bir parçasını raddetmek, hepini raddetmek olması" sebebinden, bilginlere göre, gerçekleştirme imanın şartı denilmesine rağmen, gerçekleştirme tarkedilmesi sebep, mumin imandan çıkmayacağını söylemektedir³³. Sa'duddin at-Taftazani'ye göre, gerçekleştirme iman hakkaniyetine girmiyor. Bilgin bu fikrinin olgusu olarak bir kaç ayat, hadis ve açıları getirir. Özellikle, Koran'dan "Ra'd suresi"nin 29.ayattını ve "Hucurat suresi"nin 9-10.ayattlarını şarh etmiştir. Bilgin iman ibadatin şartı olduğunu, bir insan tasdik ve ikrar etse, ama bunun gerçekleştirmesine yetişemese ve vefat etse, icmai ummet onun mumin olarak vefat ettiğine karar verdiğini zikredir³⁴.

Sa'duddin at-Taftazani mutezilerin gerçekleştirme imanın şartıdır diyen sekiz tane fikrine karşı sekiz tane güçlü olgu getirmiştir. Bu olgularıyla bilgin maturudiler ve maturudiliği desteklemiştir³⁵. Taftazani "Bize göre, büyük günah yapan mumindir", diye mutezililerin bu açıdaki etikadi fikirlerine raddiyeler vermiştir. Bilim adamı bu gibi olgu ve raddiyeleride

³⁰ Mahmudov K. Taftazani büyük allama // İmam Buhari sabakları. - № 2. Taşkent, 2014. S. 53.

³¹ Şayh Muhammad Salih Muhammad Yusuf. Usulul fikh. –Taşkent: Şark, 2010. S. 16-17; Akaid ilmi ve ona bağlı meseleler. –Taşkent: Şark, 2011. S. 90-95; Semarkant'ın sere ulamaları. –Taşkent, Hilal-neşr, 2014. S. 33.

³² Akilov S. Maveraunnehr'de maturuoieye talimatının şekilleniş tarihi. –Taşkent: Maveraunnehr, 2012. S. 129-131.

³³ Sa'duddin Taftazani. Şarh al-Makasid. 3.cild / Takvim. İbrahim Şemsiddin. – Beyrut: Dar al-kutub al-ilmiyye, 2001. S. 419-420.

³⁴ O eser, S. 432.

³⁵ O eser, S. 432-437.

maturudilerin ünlü bilgini Abu-l-Muin an-Nesefi'nin (vef. 1114) "Tabsirat al-adilla" eserinden de kullanmıştır. Bu konudaki sonuç, gerçekleştirme imanın şartı değil, böyle olduğunu Taftazani "Şarh al-Akaid an-Nesefiyye" ve "Şarh al-Makasid" gibi eserlerinde hem akli, hem nakli uygulamıştır.

Aş'ari ve maturudiler arasındaki on uç tane farktan biri mukallidin imanı hakkındaki farklılıktır. Aş'ariler mukallidin imanını sahih sanmazlar, maturudiler de onu dürüst sanmışlar. Sa'duddin at-Taftazani de "Cumhur mukallid imanının dürüst olduğunu vurgulamıştır. Çünkü tasdik etikadin sabatona değil, belki de cezminde duruklanır", diye bu açıda bilgilerin çoğu fahihlerin hepi mukallidin imanı sahih sanmalarını zikrediyor. Bunu Abu-l-Hasan al-Aş'ari ve mutezililer caiz saymazlarını da kaydediyor hem de onların niye böyle yaptıklarının olgularını sayınca hepinin cevabını veriyor³⁶. Allah'ın rahmetine kavuşan sahabeler, onlardan sonra yaşayan imamlar, bilginler, halifeler, taklidi iman sahibine müslümanların hümömlerini düzenleyip gittiklerini söyleyip, bu konuda "Nisa süresi"nin 94.ayattaki: "Size selam yollayan kişiye "Sen mumin değilsin" diye söylemeyin!" gibi cümleleri, bununla birlikte, Peygamber alayhissalam'ın "Kim bizim namazlamızı yaparsa, kıblemize yüzleşse, kestiğimiz canlıları yiyorsa, şüphe yokki, o müslümandır. Onun için Allah ve peygamberinin yükü vardır. Besbelli, Allah'ın yükü konusunda yanlış iş yapmayın" hadisini olgu olarak getirmiştir. Bu hadisi İma Buhari ve başka mühaddisler rivayet etmişler³⁷.

Sa'duddin at-Taftazani'nin maturudilerin fikrini desteklediği etikadi meselelerden yine birisi "imanda istisna" denilir. Bu da mumin-müslüman birisinin öz müslümanlığına şüpheyle bakmasıdır. Yani o kendisini "Ben muminim, İnşallah" demesi gerekirmi ya da "Ben gerçek muminim" diye sanması gerekiyor mu? Taftazani'ye göre, İmam Şafi ve bir kaç sahabeler imana istisnanın girebilmesini söylemişler. Abu Hanife ve onun ashabları ise "Tasdik etmek makbul işdir, onun hakkaniyetine tereddüt edinmiyor. Kim onun hakkaniyetine tereddüt ederse, onun mumin olduğu katiyen olmuyor. O yüzden, şüphe ve tereddütü terkedip: "Ben gerçek muminim!" diye söylemek iyisidir" derler. Bilgin şafiilerin akli ve nakli olgularının hepinin teker teker getirir, onları destekliyor. Hanefiler ve maturudilerin fikirlerine katılarak, şöyle yazıyor: "Kısacası, mumin insan sabit dururken, gerçekten o durumda olduğuna şüphelenmemelidir. İmanın varlığı ve sabitliğine, ileride de ebedi olmasına şüphelenmemek gerekir. Ama sonunun kötü olabilmesinden korkulu olmalı ve sonu güzel olmasına umutlanmalıdır"³⁸. Taftazani bu gibi fikirlerini "Şarh al-Akaid an-Nesefiyye" eserinde de devam ettirmektedir³⁹.

İmanın fazla ya da az olması konusundaki etikadi mesele yüzesinde de Saduddin at-Taftazani maturudilerin fikrini desteklemiştir. Örneğin, "Makasid al-kalam" metninde aşağıdakileri yazmıştır: "Kitap ve sunnata göre iman fazla ya da az olur. Ama çoğu bilginler böyle olmayacağını sanmışlar. Çünkü iman doğruluğun kenarına yetişmeye başlayan tesdikdir, o da farklı olmayacak. Farklılık da taatlara uygun olur. Öğleyse, bu meseledeki ihtilaf imanın tarifine göre ortaya çıkmıştır. Ama gerçekleştirmenin terkiyle imandan dışarı çıkma dürüst olduğuna rağmen, burda imanın kamil olması konusunda farklılık olabilir, asıl imandaysa farklılık olmayacaktır"⁴⁰. Taftazani "Şarh al-Akaid an-Nesefiyye" eserinde Abu Hanife'nin Kitap (Kuran) ve Sunnat (hadis) deki imanın fazla olması konusundaki hadislerle verdiği cevapları getirir. Ona göre, Peygamber alayhissalam'ın döneminde iman şartları farzları adım adım, teker teker arzedilmiştir, o yüzden, o dönemin insanları imanın şartları ve farzlarını adım adım kabul etmiştir. O yüzden, onların imanları zamanla çoğallaşmıştır. Kitap ve Sunnatta bunun hakkında haber verilmiştir. Bu durumu Peygamber alayhissalam'ın döneminden sonra

³⁶Şarh al-Makasid. 3.cild. S. 452-457.

³⁷İmam al-Buhari. Al-Cami' as-sahih. C. 1. 391.hadis.

³⁸Şarh al-Makasid. 3.cild. S. 452-451.

³⁹Sa'duddin at-Taftazani. "Şarh al-Akaid an-Nesefiyye". (Hayali, Siyalkuti ve Mavlana İsamiddin'lerin şarhlarıyla bir seride) –Mısır, 1913. S. 455.

⁴⁰Şarh al-Makasid. 3.cild. S. 446.

düşünmek mümkün değil, çünkü iman şartlarının farz denilmesi tamamen bitmiştir. Şimdi insanlar onların hepsine bir sürede iman getirirler⁴¹.

Saduddin at-Taftazani'nin aş'ariler ve maturudiler arasında "manevi ihtilaf" konusunda da maturudileri desteklediğini görebiliriz. Örneğin, Cenabi Allah'ın "tekvin", yani oluşturuçuluk sıfatıyla ilgili sıfatları – yaratmak, rızık vermek, diriltmek, öldürtmek gibilerin ezeli olduğu ya da Cenabi Allah'ın yaratmak, rızık vermek, diriltmek, öldürtmek vaqtında hadis olduğu meselesi. Taftazani bu konuda da bu sıfatların Cenabi Allah'ın zati ve ezeli sıfatları olduğunda duraklanmıştır ve olgular vermiştir⁴².

Maturudiler ve aş'ariler arasındaki akidavi meselelerden yine birisi Cenabi Allah'ın fe'li konusundaki meseledir. Örneğin, aş'ariler Cenabi Allah'ın fe'li bir amaca dayanmasını tamamen inkar edip, buna iki olgu getiriyorlar:

Birinci, eğer ahlaklar bir amaç için olsa, Allah'ın Zatıda nakis olur ve o amaç sebep kamil olur.

Maturudiler ise, Cenabi Allah'ın ahlaklerinin bazıları amaca dayanır. Örneğin, Sa'duddin Taftazani bunun hakkında öyle diyor: eğer her bir ahlak amaca dayansa, o tesalsulu gerek bilip, sonu amaçsız şeyle bitmesi gerekmektedir.

Şimdi bilginin fikhi mazhebi hakkında söyler. Örneğin, Sa'duddin at-Taftazani'yi şafii mazhebi vekili olarak zikreden bilginler ve onların olguları da şöyledir:

Sa'duddin at-Taftazani'nin şafii ya da hanefi olduğu hakkında da 15.yüzyıldan beri iki türlü fikir yaşanmaya devam etti. Örneğin, Abdulhay Laknevi (1263/1847 – 1303/1886) onu şafii diye sanmış olan bilginleri göstermiştir⁴³:

1) Hasan Çelebi (840/1437 – 885/1481) Taftazani'nin "al-Mutavval" adlı eserinin şarhına haşiye (kenar) yazmıştır. O "Mutaallakat al-fiil" konusunda şarh sahibini şafii olduğunu kaydeder⁴⁴.

2) Camaliddin Suyuti (848/1445 – 910/1505) de dil bilimi adamlarının hayatı ve icatına ait eseri "Buğyat al-vuat"ta bilgini şafiilerdendir, diyor⁴⁵.

3) Mahmud bin Suleyman Kafavi (925/1519 – 990/1582) hanefilerin tabahatine ait eseri "A'lam al-ahyar"da Taftazani'nin zamandaşı Seyyid Şerif Curcani (740/1340 – 816/1414) hakkında yazarken, Saduddin at-Taftazani'yi "Şafii bilginlerinin büyüklüğünden, bununla birlikte, hanefiler usulu konusunda da ünlü eserleri vardır", diyor⁴⁶.

4) Abdulhay Laknevi'nin söylediğine göre, Hacı Halife (1017/1609 – 1067/1657) de "Keşf az-zunun"ın bir kaç yerinde Taftazani'yi şafii diyor⁴⁷. Ama eserin neşirleri okunduğunda, yakışık ottuz yerde Saduddin at-Taftazani'nin adı zikrediliyorsa da, bir tanesinde bilgine "şafii" nisbesi verilmiştir⁴⁸.

5) Ahmet Adirnavi (Adanavi) (vef. 1094/1683 yıl) "Tabakat al-mufessirin" adlı eserinde Taftazani'yi şafiilerin büyüklerindendir, diyor⁴⁹.

⁴¹Şarh al-Akaid an-Nesefiye. S. 445.

⁴²Şarh al-Akaid an-Nesefiye. S. 124-127.

⁴³Abdulhay Laknevi. Al-Favaid al-bahiye. –Kazan, 1902. S.163-165.

⁴⁴Hasan bin Muhammadşah al-Çelebi. Havaşi Şelebi 'ala "al-Mutaaval". Malik Saud Universitesi kütüphanesi el-yazması, № 4786. S. 100^b.

⁴⁵Camaliddin Abdurrahman as-Suyuti. Buğyat al-vuat fi tabakat al-lugaviyyain ve-n-nuhut. –Beyrut: Dar al-fikir, 1979. C. 2. S. 285.

⁴⁶Mahmud bin Suleyman Kafavi. A'lam al-ahyar // Özbekistan Cumhuriyeti Fenler Akademisi Abu Reyhan Biruni adındaki Şarkşinaslık Enstitüsünün elyazması. № 2929. S. 349^b.

⁴⁷Abdulhay Laknevi. Al-Favaid al-bahiye. –Kazan, 1902. S. 165.

⁴⁸Hacı Halife. Keşf az-zunun. –Beyrut: Dar İhya at-turas al-arabi, C. 1. S. 496.

⁴⁹Ahmet Adirnavi (Adanavi). Tabakat al-mufessirin. –Madine: Maktabat al-ulum, 1997. S. 301.

6) Ahmet bin Mustafa Taşköprüzade de “Miftah as-Saada” eserinde onu şafii bilgini, demiştir⁵⁰.

7) Aş-Şayh Zakariya Umayrat da bilgini şafilere dendir, demiştir.

Arap araştırmacıları ise Sa’duddin at-Taftazani’yi şafii ve aş’ari, diyor. Örneğin, araştırmacı Reşit A’razi onu şafiidir, demiştir⁵¹.

Bununla beraber, Sad’duddin Taftazani’i hanefi mezhebinden diye bilen alimler aşağıdakiler:

1) Camoluddin Abu-l Mahosin Yusuf ibn Tuğro Burda (813-874/ 1410-1470) kendine aid iki eserinde de Sad’duddin Taftazani’ni hanefiy alimleri sırasında zikretib, onu “Fariid asrih” (Yüzyılın büyük kişisi) ve “Vahiid dahrih” (Zemanının teki) diye tarif etmişti. Bununla birlikte Camoluddin Abu-l Mahosin ellamenin en yakın çırakların biri Fathulloh ibn Abdullah Şavroniy Rumiy Hanafiy’ le ustad hakkında söhbet ettiğini söylemişti⁵². Camoluddin Abu-l Mahosin ellame yaşayan zamana yakın yaşadığını dile alırsak, bu bilgi kıymetli ve güçlü hesaplanır.

2) Hanafiyler fıkhiya aid “Bahr ar-roik” eseri yazarı, ünlü Fakih İbn Nucaym Misriy (925-970/ 1519-1563) kendinin “Fath al-Gaffar şarh al-Manor” romanının mukaddimesinde Sa’duddin Taftazani’nin hanefiy olduğunu yazıp bırakmıştır⁵³.

3) Mulla Nurittin Abu-l-Hasan Ali ibn Sultan Muhammad Koriy Haraviy Makkiy (vefatı 1014/1606) kendi yazdığı hanafi tabakatına aid “Al Asmor al-Caniyya” eserinde Sa’duddin Taftazani’ni hanafi alimleri sırasında saymıştır⁵⁴.

4) Ahmad Tahtaviy (vefatı 1231/1816) “ad-Durr al-muhtor” ‘ a bitmiş marj-yorumu sonunda yukarıda zikir ettiğimiz “Fath al-Gaffar” daki haberdan feyz alıp, Taftazani’nin hanafi olduğu, o kendi yaşayan zamanın hanafiyler “Büyüğü” ve hanafiylerin hüllecisi olduğunu kaydetmiştir⁵⁵.

5) İsmail Paşa Bağdadiy (vefatı 1339/1920) “Hadiyet al-orifin” ve “İzah al-maknun” adlı eserlerinde Sa’duddin Taftazani’yi hanefi mazhebi alimi olduğunu söyleyip, onu “al-Allomat al-fakih al-adip al-hanafiy”, diye tarif etmiştir.

6) Doktor Muhammad Darviş de ellamenin “Talvih fi kaşf hakaik at-tankih” adlı eserinde onu hanefiy alimi olduğunu anlatmıştır.

Ellame Sa’duddin Taftazani’nin bugüne kadar korunan usul al-fikh ve furu’ al-fikh’ e aid aşağıdaki eserleri malümdür:

Usul al-fikh ilmine aid eserleri:

1) Talvih fi kaşf hakaik at-tankih (“at-Tankih” anlamlarını geniş acmak “Açıklama”). Bu eser Sa’duddin Taftazani tarafından Ubaydullah ibn Ma’sud ibn Toc aş-Şaria (vefatı 747/1346) nın “at-Tavzih fi hall gavomız at-tankih” adlı eserine yazılmış meşhür açıklaması olup, o hanefiy mezhebi “Usul al-fikh”i boyunca önemli kaynaklardan biri hesaplanır⁵⁶. Bu eserin ehemmiyeti hakkında Şayh Muhammad Sadık Muhammad Yusuf “Usul

⁵⁰Ahmet bin Mustafa Taşköprüzade. Miftah as-Saada. –Beyrut: Dar al-kutub al-ilmiyye, 1975. C. 1. S. 190.

⁵¹ Seyyid Şerif al-Curcani. Al-Haşıyatı ‘ala “al-Mutavval” // Muhakkak: Reşit A’razi. –Beyrut: Dar al-kutub al-ilmiyye, 2007. S. 7.

⁵²Camoludd’n Abu al-Mahosin Yusuf ibn Tuğro Burda. Al-Manhal as-sofiy. Dor al-kutub al-vasoik al-koamiya, 2005. –C. XI. – S. 241-242.; Camoludd’n Abu al-Mahosin Yusuf ibn Tuğro Burda. Ad-Dalil aş-şofiiy ala al-Manhal as-sofiy. – Kahire: Maktabat al-Honici, 1955. – C. II. – S.734.

⁵³Ibn Nucaym Al-Misriy. Fath al-Gaffor şarh al-Manor. – Misir, 1936. – S. 6.

⁵⁴Ali al-Kariy. Al-Asmor al-caniyya. – Hindistan: Hudobahş, 2002. – S. 254. Fakat eser sahibi yanlış edip Sa’duddin Taftazani’nin baba ismi ile kendi ismini mübadele ederek vermiş.

⁵⁵Ahmad at-Tahtaviy. Hoşıyat at-Tahtaviy ‘ala “ad-Durr al-muhtor”. 4 cild. – Bulak (Misir), 1282/1866. – S. 414.

⁵⁶İsmail Paşa al-Bağdadiy. Hadiyat al-Arşşnç – İstanbul: Milliy eğitim basmevi, 1951. – C.II. – S. 429.; İsmail Paşa al-Bağdadiy. İzah al-maknun. – Bayrut: dor iho at-turos al-arabiy, 1947. – C. I. – S. 283. ⁵⁵ Ibn Nucaym Al-Misriy. Fath al-Gaffor şarh al-Manor. – Misir, 1936. – S. 6.

al-fikh ile meşğul olmayı irade etmiş her bir insan elbette işbu esere muraacat eder” diye söylemiştir⁵⁷.

2) Hosiye alo Şarh al-Muhtasar alo Kitab Muntanho as-savol val-amal fi ilmay usul val-cadall. Bu eser alim Azuddin İyciy tarafından Camoluddun Abu Amr Usmon ibn Umar al-Molikiy (vefatı 646/1248) nin “al Muhtasar-alo Kitab Muntanho as-savol cal amal fi ilmay al-usul val-cadal” adlı eserine yazılmış izaha açıklama olub, 770/1368 yılında Harezimde yazılmıştı⁵⁸.

3) Rısolat al-hudud. Usul al-fihka aid ıstılahlar hakkındaki küçük hacimli eser olub, onun elyazma kopyaları mevcut ve onlar yayınlanmıştı.

4) Şarh al-Varakat. Bu eser usul al-fihka aid olub, onun elyazma kopyaları mevcuttur.

Furu’ al-fikh ilmine aid:

1) Şarh Faroiz as-sieociya. Bu eser Muhammad bin Mahmud ibn Abduraşid Sacoziy’nin (vefatı tahminen 600/1204) “Faroiz as-Sirociya” eserindeki yazılmış açıklamadır.

2) Şarh fikh al-Kaydoniy. Sözü geçen eser Lutfullah Nasafiy’nin (vefatı 750/1349) “Fikh al-Kaydoniy” eserinde yazılmış şerhdir.

Ellamanın “Fatovo al-Hanafiye”, “al-Miftah”, “Muhtasar Şarh Talhis al-come al-kabir”, “Kitab al-İzah”, “Şarh hutbat al-Hidoya” ve “Takmilat şerh al-Hidoya li as-Suruciya” gibi önemli eserleri günümüze kadar bulunmamış’sede, kendinin fikhde henefiy mezhebine hizmet ettiği ulaştığımız eserlerinden malumdür. Bu cümleden:

“Talvih fi kaşf hakoik at-tankih” eserinin bir çok yerinde apaçık İmam aş-Şafiiy ve Şafiiylik mezhebine karşı fikirler belirtmiştir. Özellikle, ellame “hoss” ve “om” ortasındaki fark hakkındaki bölümde böyle diyor: “İmam aş-Şafiiy nezdinde “om” gerçeklik “hoss”la kaydedilir... Bizim nezdimizde ise, ihtilafın hükmü miktarda sabit olur”⁵⁹.

“Mahfum al-muholafa” – (ters kavram) hakkındaki meselede böyle diyor. “Karşılaştırmanın yeri mefhum al-muholafanın yerinde değil”⁶⁰. Aslında bu fikrin kendi de meseleye aydınlık giritmek için kafi hesablanır. Lakin, konu devamında yine “İmam Şafiiy (r.a.) nazdında bir kişi peri bayana evlenmeye muktedir olursa, ona cariyeyle evlenmek caiz olmaz. Bu mevfum al-muhalafa yoluna göre sabit olmuş şarii hükmüne aiddir. Bizim nazdımızda ise, mafhum al-muholafa gerçeklik yolu olub, o şarii hükm değildir”, - demişti⁶¹.

Alimin henefiy mezhebi mümessili olduğunu “Ma’murun bihi” meselesinde de apaçık görebiliriz “al-Ma’mur bihi (emredilen görev) yerine getirme ve kaza gibi iki çeşidi olur... Abu zayd Ubaydulloh ibn Umar İso ad-Dabusiy al-Buhariy al- Kaziy (vefatı 430/1038), Şamsu-l-Aimma Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn Sahl as-Sarahsiy (vefatı 490/1090)⁶²ve Fahrul İslam Ali ibn Muhammad ibn al-Husayn Abdulkarim al-Bazdaviy (Vefatı 400-482/1010-1089)⁶³(r.a) gibi dinin önde gelenlerimizin nezdindeyse, Kaza bu – yerine getirmeyi vacip eden delille vacip olur”⁶⁴.

⁵⁷Sa’duddin Mas’ud ibn Umar at-Taftazoniy. Talvih fi kaşf hakoik at-tankih. – Bayrut: Dor Dor al-Akrom, 1998. – C.I. – S. 11-13.

⁵⁸ Abu Hafs an-Nasafiy. Tahsil usul ad-fikih / Tercüman ve basına hazırlayanlar: t.f.a. H.Aminov, t.f.a S. Muhammadaminov. – T.: “Noshir”, 2015. – S. 15

⁵⁹Şayh Muhammad Sadik Muhammad Yusuf. Fikihiy yöntemler ve kitablar. – T.: Şark, 2011. – S. 130.

⁶⁰Sa’duddin Mas’ud ibn Umar at-Taftazoniy. Talvih fi kaşf hakoik at-tankih. – Bayrut: Dor Dor al-Akrom, 1996. – C.I. – S. 73.

⁶¹Sa’duddin Mas’ud ibn Umar at-Taftazoniy. Talvih fi kaşf hakoik at-tankih. – Bayrut: Dor Dor al-Akrom, 1996. – C.I. – S. 269.

⁶²Sa’duddin Mas’ud ibn Umar at-Taftazoniy. Talvih fi kaşf hakoik at-tankih. – Bayrut: Dor Dor al-Akrom, 1996. – C.I. – S. 275.

⁶³Hayruddin az-Zirikliy. Al-A’lom. – Bayrut: Dor al-ilim li-l-muloyın, 2002. – C. V. – S. 315

⁶⁴Hayruddin az-Zirikliy. Al-A’lom. – Bayrut: Dor al-ilim li-l-muloyın, 2002. – C. V. – S. 315

Alimin usul al-fikih'e ait önemli eserlerinden yine biri "İsalet al-hudud" olup⁶⁵, onda böyle denir: "Vacip bu – onu becermek ile sevab elde edilen ve gerçi özür ile terk edile bilirse de, cezaya çekilecek emeldir. İmam Şafii (r.a) nazdında emir, mektup, ferz ve vacip kavramı bir anlamı göstermektedir. Ferz bu – becerilmesi kesin olan ve kuşkusuz delil ile buyurulan, dedilinde hiç bir şüphe doğurmayan emeldir. Vacip ise, becerilmesi ictihad edilen dedille sabit olan emeldir"⁶⁶.

Yukardaki cümlelerden malûm oluyorki, Ellame Sa'duddin at-Taftazoniy ahlî sunna ve cemaat'daki iki büyük doğrultuda – aş'ariy ve maturudiylikten maturudiyliği kabul edilmiştir. O İslam dinine aid ederdlerini Movaraunnehr' de Semerkant ve Harezmi'de yazmış olduğunu itibare alırsak, bu doğal bir durum hesaplanır. Onun Şafiiylik fikihine aid eserleri de yazmış olduğunu itibare almış olduğumuz taktirde de, öncelikle şafiiy ve aş'ariy olup, sonradan henefiylik ve maturudiyliği kabul etmiş, diye sonuç çıkartabiliriz. Çünkü, tarihte evvel şafiiy ve aş'afiy olup, sonra henefiy ve maturudiyliğe geçmiş alimler mevcuttü. Bu cümleden, dünyaca ünlü alim Abu Ca'far at-Tahoviu (853-933) yaşamı ve ilmiy faaliyeti apaçık örnek olabilir.

Sa'duddin at-Taftazani'nin "Şarh al-akaid an-nesefiye" ve "Şarh al-Makasid" gibi ünlü eserlerinde bilim adamının ortaya çıkarttığı inanç meselelerini öğrendikten sonra onun maturudilerin fikirlerini desteklediği ve bunun için kendi belgelerini vermekte olduğunu biliriz. Bazen de aş'arilik talimatına uygun olduğu görünse bile sonuçta maturudiliği seçmekte olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte alimin usul al-fikiha ait olan bugüne kadar saklandığı eserlerinde de onun hanefi mazhebinin iri üyelerinden birisi olduğu belirlenmektedir.

Kaynaklar:

Abdulhay Laknevi. Al-Favaid al-bahiye. –Kazan, 1902.

Abu Hafis an-Nasafi. Tahsil usul ad-fikih / Tercüman ve basına hazırlayanlar: H.Aminov, S.Muhammaddinov. – Taşkent: "Noshir", 2015.

Abulhayr İsamuddin Ahmet bin Celil Taşkoprüzade. Miftah as-Saada. – Beyrut: Dar al-kutub al-ilmiya, 1975.

Ahmad at-Tahtavi. Hoşiyat at-Tahtaviy 'ala "ad-Durr al-muhtor". 4 cild. – Bulak (Misir), 1282/1866.

Ahmet Adirnavi (Adanavi). Tabakat al-mufessirin. –Madine: Maktabat al-ulum, 1997.

Ahmet bin Mustafa Taşkoprüzade. Miftah as-Saada. –Beyrut: Dar al-kutub al-ilmiyye, 1975.

Akılov S. Maveraunnehr'de maturuoiye talimatının şekilleniş tarihi. –Taşkent: Maveraunnehr, 2012.

Ali al-Kariy. Al-Asmor al-caniyya. – Hindistan: Hudobahş, 2002.

Camaliddin Abdurrahman as-Suyuti. Buğyat al-vuat fi tabakat al-lugaviyyain ve-n-nuhat. – Beyrut: Dar al-fikir, 1979.

Camoludd'n Abu al-Mahosin Yusuf ibn Tuğro Burda. Ad-Dalil aş-şofii ala al-Manhal as-sofi. – Kahire: Maktabat al-Honici, 1955.

Fasih Ahmet bin Celal ad-Din Muhammad al-Hafavi. Mucmal-i Fasihi. / D.Yusupova. Taşkent: Fen, 1980.

Hasan bin Muhammadşah al-Çelebi. Havaşi Şelebi 'ala "al-Mutaaval". Malik Saud Universitesi kütüphanesi elyazması, № 4786.

Hayruddin az-Zirikli. Al-A'lom. – Bayrut: Dor al-ilim li-l-muloyin, 2002.

Ibn Nucaym Al-Misri. Fath al-Gaffor şarh al-Manor. – Misir, 1936.

İsmail Paşa al-Bağdadi. İzah al-maknun. – Bayrut: dor iho at-turos al-arabiy, 1947.

İsmail Paşa al-Bağdadi. Hadiyat al-Arifin – İstanbul: Milliy eğitim basmevi, 1951.

Mahmudov K. Taftazani büyük allama // İmam Buhari sabakları. - № 2. Taşkent, 2014.

⁶⁵Hayruddin az-Zirikli. Al-A'lom. – Bayrut: Dor al-ilim li-l-muloyin, 2002. – C. IV. – S. 328-329.

⁶⁶Sa'duddin Mas'ud ibn Umar at-Taftazoniy. Talvih fi kaşf hakoik at-tankih. – Bayrut: Dor al-kutub ak-ilmiya, 1996. – C.I. – S. 304.

- Muhammad Abdulhay Hindi Laknavi. Al-Favaid al-bahiye fi taracim al-hanafiye. – Beyrut: Dar al-akram bin Abi al-Akram, 1988.
- Muhammad bin Ali aş-Şevkani. Al-Badr at-tali. – Kahire: Dar al-kitap al-islami, 1997.
- Sa'duddin at-Taftazani. “Şarh al-Akaid an-Nesefiye”. (Hayali, Siyalkuti ve Mavlana İsamiddin’lerin şarhlarıyla bir seride) –Mısır, 1913.
- Sa'duddin Mas’ud bin Ömer at-Taftazani. Şarh al-Makasid. – Beyrut: Dar al-kutub al-ilmiyye, 1998.
- Sa'duddin Mas’ud ibn Umar at-Taftazani. Talvih fi kaşf hakoik at-tankih. – Bayrut: Dor Dor al-Akrom, 1996.
- Sa'duddin Taftazani. Şarh al-Makasid. 3.cild / Takvim. İbrahim Şemsiddin. – Beyrut: Dar al-kutub al-ilmiyye, 2001.
- Sa'duddin Taftazani. Tezhip al-mantık vel-kalam. – Mısır: Matbaa as-Sa’da, 1912.
- Sa'duddin Taftazani. Al-Mutavval. – Bhupal: al-Matbaa aş-Şahcehani, 1311.
- Seyyid Şerif al-Curcani. Al-Haşiyatu ‘ala “al-Mutavval” // Muhakkak: Reşit A’razi. –Beyrut: Dar al-kutub al-ilmiyye, 2007.
- Şahabiddin Ahmad bin Ali bin Muhammad al-Askalani. İbna al-ğumr bi abna al-umr. – Kahire: Dar at-Taavun, 1969.
- Şayh Muhammad Sadik Muhammad Yusuf. Fikihiy yöntemler ve kitablar. – T.: Şark, 2011.
- Şayh Muhammad Salih Muhammad Yusuf. Akaid ilmi ve ona bağlı meseleler. –Taşkent: Şark, 2011.
- Şayh Muhammad Salih Muhammad Yusuf. Semarkant’ın sere ulamaları. –Taşkent, Hilal-neşr, 2014.
- Şayh Muhammad Salih Muhammad Yusuf. Usulul fikh. –Taşkent: Şark, 2010.
- Şehabuddih Ahmet bin Muhammad al-Askalani. Ad-Durar al-Kamine. – Beyrut: Dar al-Ciyl, 1993.
- Şehabuddin Abulfallah Abdulhay bin Ahmet bin Muhammad ad-Damaski. Şazarat az-Zahab fi ahbar man zahab. – Beyrut: Dar bin Kasir, 1986.
- Şemsuddin Muhammad bin Abdurrahman as-Sahavi. Vaciz al-kalam. – Beyrut: Muassasat ar-risale, 1995.
- Şerafuddin Rakimi. Tarihi tamm. Taşkent: Manaviyet, 1998.
- Takiyuddin Ahmet bin Ali al-Makrizi. Durar al-Ukud al-faride. Beyrut: Dar al-Ğarb al-islami, 2002.
- Ziyadov Ş. Abu Mensur al-Maturudi ve uning “Kitap at-Ta’vilat” eseri. – Taşkent: Fen, 2009.

MAĞRİB'DE EŞ'ARİLİĞİN YAYILMASINDA BÂKİLLÂNÎ VE CÜVEYNÎ'NİN ETKİLERİ

*Dr. Öğr. Ü. Ahmet ÇELİK**

ÖZET

İmam Eş'arî ortaya koyduğu ilkeler vasıtasıyla kendisinden sonra takip edilecek bir kalamî ekolün oluşmasına sebep olmuştur. Onun sistemini benimseyen pek çok isim vardır. Ama bu isimler içerisinde Ebu Bekr el-Bâkîllânî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî oldukça önemlidir. Biz bu çalışmamızda Bâkîllânî ve Cüveynî'nin Eş'arî düşüncedeki yerini genel olarak hedeflemekten ziyade bu isimlerin, Eş'arîliğin özellikle İslam'ın batısında (Mağrib) yayılması açısından etkilerine değinmeye çalışacağız. Öyle ki onların oluşturdukları bu etki sonucu Eş'arîlik İslam'ın batısında ilk zamanlardan günümüze kadar resmî bir mezhep olarak kabul görmüştür. Yöntem olarak Bâkîllânî'yi göndermiş olduğu öğrenciler vasıtasıyla "fiilî etki" bakımında inceleyecek; Cüveynî'yi ise yazmış olduğu eserlerin bölgedeki geniş yayılımını göz önünde bulundurarak "eğitim etkisi" bakımından inceleyeceğiz. Bu bölgede Bâkîllânî'nin göndermiş olduğu Ebû Abdullah el-Ezrî (ö. 423/1032), Ebû Tâhir el-Bağdâdî (ö. 517/1123) gibi isimler oldukça etkili olmuştur. Cüveynî ise eserleri ile bölgeye tesir etmiştir. Mağribli âlimler özellikle de onun "Kitabü'l-İrşâd" eserini yöntem olarak benimsemiş; bu eser üzerine birçok şerh ve haşiye yazmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Mağrib, Eş'arîlik, Bâkîllânî, Cüveynî, Etki.

THE EFFECTS OF AL-BÂQİLLÂNÎ AND AL-JUWÂYNÎ ON THE SPREAD OF ASH'ARİSM IN THE MAGHREB

ABSTRACT

Through the principles he has put forth, Imâm al-Ash'arî has caused the formation of a kalam school which will be followed by himself. There are many names that adopt his system. But among these names, al-Bâqîllânî and al-Juwâynî are very important. We will try to touch on the effects of al-Bâqîllânî and al-Juwâynî on the spread of the Ash'arism, especially on the west of Islam (Maghreb), rather than generalizing the position of these names in Ash'arî thought in this work. So much so that the effect that they created is the result of Ash'arism, which was accepted as an official denomination from the beginning in the west of Islam. As a method, we will examine al-Bâqîllânî for the "actual effect" because of the students he has sent. As al-Juwâynî's writings are spread over a wide area, we will examine them in terms of "educational effect". Names such as Abû Abdallâh al-Ezrî (d. 423/1032), Abû Tâhir al-Bağdâdî (d. 517/1123) that al-Bâqîllânî has sent to the region have been very influential in this region. al-Juwâynî has influenced the region with his works. Maghribi scholars in particular its "Kitâb al-İrshâd" adopted as the method works; they wrote many commentaries and poems on this work.

Key words: Maghreb, Ash'arism, al-Bâqîllânî, al-Juwâynî, Effect.

GİRİŞ

Eş'arîlik, Ehl-i Sünnetin en önemli temsilcilerinden biridir. Bu mezhep, kuruluşundan sonra göstermiş olduğu gelişimle birlikte birçok coğrafyaya yayılmıştır. Basra, Bağdat, Şam gibi önemli merkezlerde Şafîîlik amel mezhebi ile birlikte bir ikili oluşturan bu mezhep İslam dünyasının batı tarafını ifade eden Mağrib'de de Malikîlikle beraber başta Kayrevan olmak üzere birçok beldede inanç mezhebi olarak kabul görmüştür.

* Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas-Türkiye, ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr (Bu bildiri TÜBİTAK 2219-Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Programı desteğiyle gerçekleştirilmiştir. / This paper was supported by the TUBITAK 2219 After-Doctoral Research Program.)

Mağrib bölgesi İslam düşüncesi açısından Meşrik'e bağlı ama oradan farklı bir gelişim göstermiştir.¹ Bunu Eş'arilik açısından da görmekteyiz. Eş'arilik, kurucusu sayılan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den hemen sonra geniş kitlelerce kabul görmüştür. Mağrib'den Meşrik'e giden talebeler ve bu bölgenin kendini haiz yapısıyla yazılan eserler vasıtasıyla mezhep geniş kitlelere yayılmış ve Muvahhidler adı altında müstakil bir devlet bile kurmuştur.²

Biz bu bildiride Eş'ariliğin Mağrib'de temsilinin izlerini aramaya çalışacağız. Burada Ebu Bekr el-Bâkılânî (ö. 403-1013) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) iki önemli isim olarak karşımızda durmaktadırlar. Onlar direkt ya da dolaylı olarak yaptıkları işlerle Eş'ariliğin bu bölgede kökleşmesini sağlamışlardır.

1. Misyon Sahibi Bir Eğitici Olarak Bâkılânî ve Mağrib'e Etkisi

Bâkılânî, Eş'arî mezhebinin genişlemesi ve nüfuz bulmasında büyük pay sahibidir. İslam âleminin birçok coğrafyasına göndermiş olduğu öğrenciler vasıtasıyla Eş'arilik mezhebi çok geniş bir alana yayılmıştır. Bâkılânî bu amaçla seçmiş olduğu öğrencilerde bu mahareti gözetmiş ve onlara Eş'ariliği yayma misyonunu yüklemiştir. Bu gerçeği İbn Asakir (ö. 571/1176) şöyle ifade etmektedir: “Çoğunluğu Irak ve Horasan'da olmak üzere büyük bir grup onun (Bâkılânî'nin) izinden gitmişlerdir. Onlardan iki kişi de Mağrib tarafına inmişlerdir. Mağrib'e gidenlerden birisi Ebû Abdullah el-Ezdî (الأزدي) (veya el-Ezrî الأذري); diğeri de salih bir adam olan vaiz Ebû Tâhir el-Bağdâdî'dir.”³ Bu ifadede açığa çıkan husus Bâkılânî'nin yetiştirdiği öğrencilerin seçiminde sadece ilmi amaçlar gütmeyeceği; aynı zamanda Eş'ariliği yaymak gibi bir misyon da gözettiğidir.

Bâkılânî'den ders alan Mağribli öğrencilerden biri de Ebû Zerr Abd b. Ahmed el-Herevî'dir (ö. 434/1043).⁴ Herevî'nin Bâkılânî'den ders alma sürecini ise şu satırlarda buluyoruz:

“Hadis öğrenmek için Bağdat'a geldim ve Darekutnî'nin müdavimi oldum. Bir zaman sonra ben hocamla birlikteyken Ebu Bekr el-Bâkılânî, hocam Darekutnî'nin yanına geldi. Darekutnî ona gerçekten çok büyük hürmet etti. Bâkılânî ayrıldıktan sonra hocama sordum:

- Ey büyük imam, daha önce görmediğim şekilde hürmet ettiğiniz bu adam da kimdir?

- Sen onu tanımıyor musun?

- Yok

- Bu Seyfu's-Sünne Ebu Bekr el-Eş'arî'dir.

Bu olaydan sonra Bâkılânî'ye müdavim oldum ve tamamen onun mezhebine uydum.”⁵

Bu olayda zikri geçen Herevî, Mağrib'e tesiri açısından irdelendiğinde onun Mağrib kelâmında önemli bir isim olduğu görülmektedir. *Tertîbü'l-Medârik*'te Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Herevî'nin özellikle usûlü Bâkılânî'den okuduğunu söylemektedir.⁶ Mağrib âlimleri Herevî'nin kendisinden hadis okuyup *Sahih-i Buhârî* gibi sahih hadis kaynaklarını ondan nakletmişlerdir.⁷ Bu anlamda Bâkılânî yetiştirmiş olduğu bu öğrenci ile Mağrib'in usul ve kelâmına birinci derecede tesir eden bir Eş'arî âlim olmaktadır.

¹ Abdülmecîd b. Hamde, , *el-Medârisü'l-kelâmiyye bi İfrikıyye ilâ zuhûri'l-Eş'ariyye*, Matbaatü Dâru'l-Arab, Tunus 1046-1986, s. 31

² Yûsuf Ahnâne, *Tatavvuru'l-mezhebi'l-Eş'ariyyi fi'l-garbi'l-İslâmî*, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Rabat 1424/2003, s. 89.

³ İbn Asâkir, Ali b. el-Hasen b. Hibetullah, *Tebyinu kezibi'l-müfterî fimâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1984, s. 122-123.

⁴ Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkılânî ve ârâuhu'l-kelâmiyye*, Bağdat: Matbaatü'l-Ümme, 1986, s. 185.

⁵ İbn Asâkir, s. 252.

⁶ el-Kâdî İyâz, İyaz b. Musa b. İyaz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifa a'lam mezhebi Mâlik*, tah. Muhammed b. Tavî el-Tancî v.dğr., Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Rabat, 2010, 7/231.

⁷ Bedir el-İmrânî, “Ebû Zerr el-Herevî Sıra ve Eser”, *el-Fikrû'l-Eş'arî bi'l-Mağrib*, haz. Cemâl İlâl el-Buhtî, er-Rabitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ', Rabat/1438/2017, 1/124-132.

Bâkılânî'den ders alan bir diğer öğrenci Ebû Tâhir el-Bağdâdî (429/1038)'dir. Bâkılânî, Bağdâdî'nin kelim yeteneğini şöyle övmüştür: "İlm-i kelim bir siper başlığı olsaydı Ebu Tahir el-Bağdadi onu mutlaka giyerdi"⁸ Bu isimler dışında Kayrevan merkez olmak üzere İbn Sahnûn (ö. 256/869), İbnü'l-Haddâd (ö. 303/915) gibi birçok Mağribli isim Bâkılânî'den ders almışlardır. Bu açıdan Bâkılânî için " O olmasaydı Mağrib'de ilim kaybolurdu" denilmiştir.⁹ Bağdâdî, Bâkılânî'nin kitaplarını vaaz yoluyla yaymaya çalışmıştır.

Bâkılânî'den ders alan bir başka isim, Ebu İmran Musa el-Fasî el-Gafcûmî (ö. 430/1039)'dir. Bâkılânî onun hakkında şunu söylemiştir: "Sen (el-Gafcûmî) ve Abdulvehhâb b. Nasr (ö. 422/1030) meclisimde olduğunuzda İmam Malik'in ilmi de benim meclisimde oluyor. Sen onu ezberliyorsun, o da sana yardım ediyor"¹⁰

1.1. Bâkılânî ve Malikilik

Eş'arîlik genel açıdan fikhî mezhep olarak Şafîlik ile beraber anılmaktadır. Ancak Bâkılânî'nin çabaları bu mezhebi Malikilik ile birlikte Mağrib coğrafyasında yaymada fayda sağlamıştır. Bâkılânî, Irak Malikilerindedir. Maliki usulü hakkında da âlimdir. Ondan akîde ya da usul okumak isteyenler her ikisini birlikte bulmaktaydılar. Kaynaklar Bâkılânî'nin fikhî Muhammed b. Abdillâh el-Ebherî (ö. 365/976), akîdeyi Ebu Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Mücahid (ö. 360/970) ve Ebu'l-Hasen el-Bâhilî (ö. 370/980)'den aldığını söylemektedir. Yine meşhur Malikiler ona öğrenci olmuşlardır.¹¹ Meşhur Mağribli âlim İmran el-Fâsî bu gerçeği şöyle ifade etmektedir:

*"Bağdat'a yolculuk yaptım ve bu sırada ben Mağrib ve Endülüs'te Ebu'l-Hasen el-Kâbisî ve Ebû Muhammed el-Esîlî'den fikh okumuştum. Bunlar iki önemli usul âlimlerdir. Ancak el-Kâdî Ebû Bekr'in meclisine geldiğimde onun ittifak edilen ve ihtilaf edilen tüm noktalarla birlikte bir usul ve fikh okuttuğunu gördüm. Kendimi hakir gördüm ve dedim ki ben hiçbir şey bilmiyordum. Sonrada onun yanında bir mübtedî gibi oldum."*¹²

Birçok tabakat kitabı onu Malikî olarak vasfetmektedir. Yine öğrencilerinden Ebu Zerr el-Herevî, Ebu Muhammed b. Abdülvehhab b. Nasr el-Malikî, Ali b. Muhammed el-Harbî gibi birçok isim Malikî mezhebine mensupturlar. Onun hakkında "Şafî" diyenler hocası Ebu'l-Hasen el-Eşarî'ye kıyasla bunu söylemektedirler.¹³

Yusuf Ahnâne, Bâkılânî'nin felsefeden uzak bir ilm-i kelim Mağrib'de inşa ettiği fikrindedir. Onun takipçileri de bu izden gitmiştir. Ahnâne, bu fikri temellendirmek için Mağribli büyük tarihçi İbn Haldun'un Eş'arî kelamı ile ilgili şu iki yöntem fikrini kullanmaktadır:

Birincisi "mütekaddimîn yöntemi": Bu yöntemi ilk Eş'arîler kullanmıştır ve bu yöntemin en belirgin özelliği kelim meselelere felsefî bahislerin ve Aristo mantığının karıştırılmamasıdır. Onlara göre akidede taklid batıldır. Delilin butlanı ile medlulün butlanı gerekir. Bu yöntemi kullananların başında da Bâkılânî vardır.

İkincisi "müteahhirin yöntemi": Bu yöntemde kelim bahisleri için felsefe ve mantık konulur. Bu dönemin en önemli özelliği tabiat felsefecilerinin fikirlerini reddetmektir. Bu yöntemi kullananların başında da Gazzâlî, Fâhru'r-Râzî ve Beyzâvî, İcî, Teftâzânî gibi mütekellimler vardır.

⁸Tebyinu kezibi'l-müfteri, s. 123.

⁹Tebyinu kezibi'l-müfteri, s. 123.

¹⁰el-Kâdî İyâz, 7/46.

¹¹el-Kâdî İyâz, 7/45.

¹²el-Kâdî İyâz, 7/47.

¹³Muhammed Ramazan Abdullâh, s. 145-146.

Bu tasnife göre Bâkılânî felsefi bahislerden uzak ve akideyi savunu amaçlı bir akide yöntemi takip etmiş; dolayısıyla da Mağrib’de de bu yöntem yayılmıştır.¹⁴

Bâkılânî’nin öğrencilerin Ebû İmran el-Fâsî, Mağrib’de Eş’arîliğin yayılmasının öncülerindedir. Ondan usûl ve fıkıh okumakla birlikte Eş’arî kelamı da okumuştur. Hatta onun, Bâkılânî’nin kitaplarını Mağrib’e sokan ilk kişi olduğu söylenmektedir.¹⁵

Bütün bu öğrenciler ve yaptıkları etkiler, Bâkılânî’nin öğrencilerini bir misyonla yetiştirdiğine işaret etmektedir: Mağrib’de Eş’arîliği yaymak. Nitekim bu etkinin başarısını Eş’arî akidenin hakim kılınarak Murabıtlar devletinin ardından Muvahhidler devletinin kurulmasında görmekteyiz.

Mağrib’e Eş’arîliğin girmesinde Bâkılânî etkisini gördükten sonra, burada mezhebin sistemleşmesinde Cüveynî’nin etkisine de değinmek istiyoruz.

2. Cüveynî ve Mağrib’e Yöntemsel Etkisi

İmamü’l-Haremeyn el-Cüveynî, hem yazmış olduğu eserler hem de yetiştirmiş olduğu öğrenciler açısından hem Meşrik’e hem de Mağrib’e tesir etmiş bir âlimdir. Mağrib’e etkisi bu anlamda Bâkılânî’de olduğu gibi değil daha çok eserlerinin yöntemi açısından olmuştur.

Ömer Enver, Cüveynî dönemini anlatırken bu dönemin kültürel açıdan şu özellikleri taşıdığını söylemektedir:

- 1) Ehl-i Sünnet ile Şia arasında süren akidevî çekişmeler,
- 2) Nizâmiye medreselerinin kurulmasıyla Batınîler ile ilmi yoldan mücadele,
- 3) İctihad kapasının kapatılması ile başlayan taklid ve donukluk.¹⁶

Cüveynî de bulunmuş olduğu bu devirde toplumdan münzevi bir hayat yaşamamış, inanmış olduğu değerler için ilmiyle savaştır. Bu da onun bir misyon taşıyan yönüne işaret etmektedir.¹⁷

İmam Bâkılânî ile birlikte Eş’arîlik, Meşrik’te yayıldığı gibi Mağrib’de de geniş bir etki alanı bulmuştur. Özellikle Mağrib Malikileri Eş’arîliği benimseyerek Meşrikin Eş’arî-Şafii yapısından farklı bir yön oluşturmuşlardır. Bâkılânî’nin başlattığı bu etki Mağrib’de başlangıcı ve yayılmayı ifade etmektedir. Eş’arîlik mezhebinin bu bölgede kökleşmesinde ise Cüveynî’nin oldukça büyük bir etkisi vardır.

2.1. Cüveynî’nin Tesiri: Öğrencileri ve Eserleri

Bizzat Cüveynî’den ders alan Mağribli öğrenciler bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını sıralamak gerekirse:

- Ebu Muhammed Abdulhakk b. Muhammed b. Harun es-Sıkillî (ö.466/1073)
- Abdulmelik b. Musa b. Ebî Hucra el-Endelusî (ö. 458/1065)
- Muhammed b. Saîd el-Mîrûkî (ö. 402/1011)
- Muhammed Abdullah b. Ahmed et-Temîmî (ö. 501/1107)

¹⁴ Yûsuf Ahnâne, “Medrasatü’l-Kâdî el-Bâkılânî fi’l-Garbi’l-İslâmî”, *el-Fikrû’l-Eş’arî bi’l-Mağrib*, haz. Cemâl İlâl el-Buhtî, er-Rabitatü’l-Muhammediyye li’l-Ulemâ’, Rabat/1438/2017, 1/58-59.

¹⁵ Muhammed Nusayr, “Devru’l-Bâkılânî fi Telkîni’l-Esânîdi’l-Eş’ariyye bi Bilâdi’l-Mağrib”, *el-Fikrû’l-Eş’arî bi’l-Mağrib*, haz. Cemâl İlâl el-Buhtî, er-Rabitatü’l-Muhammediyye li’l-Ulemâ’, Rabat/1438/2017, 1/76.

¹⁶ ez-Zebedânî, Ömer Enver, *Fıkhu’s-siyâse eş-şer’iyye el-Cüveynî enmüzece*, Doha: Vizâratü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslamiyye, 2011, s. 37-38.

¹⁷ *Tabakâtu’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ* 3/389, 5/175-186; ez-Zebedânî, s. 35.

- Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 502/1108)
- Ebû Nasr Sehl b. Ali b. Osman en-Nîsâbûrî (ö. 531/1136)¹⁸

Ancak biz bu çalışmamızda Cüveynî'yi yetiştirmiş olduğu öğrencilerden ziyade eserlerinin tesiri bakımından ele alacağız. Cüveynî'nin yazmış olduğu eserlerin hepsi kıymetli ve geniş etki alanı olan eserler olmakla birlikte Mağrib bölgesi açısından en geniş etkili eserler “el-İrşâd” ve “el-Burhan”dır.

2.2. el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh

Cüveynî'nin bu eserine Mağriblilerin yaptığı bazı şerhleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1) Ebu Abdullah el-Mâzirî (ö. 536/1141): *Îzâhu 'l-Mahsûl min Burhâni 'l-Usûl*
- 2) Ebu'l-Hasen el-Ebyârî (ö. 618/1221): *et-Tahkîk ve 'l-Beyân fî Şerhi 'l-Burhân*
- 3) eş-Şerîf el-Hasenî Ebû Yahya Zekeriyâ b. Yahya el-Mağribî el-Mâlikî (ö. ?): *Kifâye Tâlibi 'l-Beyân Şerhi 'l-Burhân*

Bu şerhlerden de Ebyârî'nin *et-Tahkîk*'ine bakarsak, örneğin akıl tanımında Cüveynî'nin kitabına uygun şekilde önce Muhâsibî'nin akıl tanımı, ardından el-Cübbâî'nin akıl tanımı ve ardından da Bakillânî'nin bu konudaki görüşü ve yöntemi üzerine mülahazalar yer almaktadır.¹⁹ Ebyârî'nin bulunduğu dönemde de Fatimî etkisinin Mısır ve Kuzey Afrika'ya yayıldığını düşündüğümüzde²⁰ Cüveynî kalıpları üzere yapılan bir şerhin önemi ortaya çıkmaktadır.

2.3. el-İrşâd

Mağribliler, *İrşâd*'ı ilm-i itikada bir giriş mahiyetinde algılamışlar ve kitaba bu yüzden büyük önem vermişlerdir. *İrşâd* tarzında yazılan bazı eserler şunlardır:

- 1) *el-Akidetü 'l-Burhâniyye*: Ebu Amr b. Osmân es-Selâlicî (ö. 594/1197)
- 2) *el-Mürşide*: İbn Tûmert (ö. 542/1130)
- 3) *et-Tenbîh ve 'l-İrşâd fî İlmi 'l-İ'tikâd*: Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsa el-Kelbî es-Serakustî (ö. 520/ 1126)
- 4) *el-Akidetü 'l-Kübra*: Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490)

el-İrşâd üzerine Mağrib'de yapılan bazı şerhler ise şunlardır:

- 1) *Nüket ala Şerhi 'l-İrşâd*: Ebû İshâk İbrahim b. Yûsuf b. Dehhâk, İbnü'l-Mer'e el-Endelusî (ö. 611/1214)
- 2) *Kifâye Tâlibi 'l-Kelâm fî Şerhi 'l-İrşâd*: Ebû Zekeriyâ' el-İdrîsî (ö. ?)
- 3) *el-İsâd fî Şerhi 'l-İrşâd*: Abdülaziz b. Bezîza (ö. 674/1275)
- 4) *Şerhu 'l-İrşâd*: Ebu Bekr Meymûn el-Kurtubî (ö. ?)
- 5) *İktitâfü 'l-Ezhâr ve 's-tihrâc Netâici 'l-Efkâr li Tahsîli 'l-Bugye ve Murâd min Şerh Kitâbi 'l-İrşâd*: Ebu Bekr el-Hifâf (ö. ?)

¹⁸ Nebîle ez-Zükrî, “Te'sîru'l-Cüveynî fî'd-Dersi'l-Kelâmîyyi'l-Mağrib”, *et-Türâsü 'l-Kelâmî bi 'l-Garbi 'l-İslâmî*, Vucde: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsaniyye ve'l-İctimâiyye, 2015, s. 736-739.

¹⁹ Ali b. İsmâil el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve 'l-beyân fî şerhi 'l-burhân fî usûli 'l-fıkh*, tah. Ali b. Abdurrahman Bessam, Cidde: Dâru'z-Ziyâ', 1432/2011, 1/378-379.

²⁰ el-Ebyârî, 1/21 (Muhakkik önsözü).

- 6) *el-Mihâd fî Şerhi'l-İrşâd*: Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim el-Mâzirî (ö. 530/1135)
- 7) *Menâhici's-Sedâd fî Şerhi'l-İrşâd*: Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. İbrahîm, İbnü'l-Bakarî el-Gırnâtî (ö. 552/1157)²¹

Bu şerhlerden *el-İsâd fî Şerhi'l-İsâd*'ın müellifi el-Bezîza (ö. 674/1275)'ya değinmek gerekirse onun Muvahhidler devletinin yıkıldığı ve Hafsîler devletinin kurulduğu yıllarda yaşadığı görülmektedir. İbn el-Bezîza'nın Eşarî-Malikî bir anlayışla *el-İrşâd*'ı şerhetmesi tam da Bâkılânî-Cüveynî etkisini gösteren bir husustur.²² Özellikle *el-İrşâd*'ın şerhinde Malikî-Eşarî yön yanında tasavvufî yön de gaye edilmiştir. Bunu İbn Bezîza'nın yaptığı şerhin hemen girişinde görebilmekteyiz:

أما بعد, فقد اقتضت الحكمة الأهلية تشريف الأدمي و تخصيصه بالأسرار المودعة فيه, التي هو بها مكتسب للحكم الإلهية, و الكمالات الروحانية.²³

Hamdele ve Salveleden sonra böyle bir giriş kitabın Eş'arî-Maliki ve Sûfî (Cüneydî) yapısını açıkça ortaya koymaktadır. Hatta bu cümlelerin devamında "Mücerred akıl birçok bilgiyi (malumat) bağımsız olarak ayrıntısıyla anlamadığından Allah peygamberlerini gönderdi ve mucizeleriyle insanları uyardı..." demektedir. Bu anlayış tam da Cüveynî'nin kitabıyla elde edilmek istenen faydaya uygun bir giriştir.

2.4. el-İrşâd ve İslam'ın Batısında Eş'arî-Malikî-Cüneydî üçlüsünün tamamlanması

İrşadın formu, Eş'arî mezhebinin temsilini ifade eder. Bunun yanında Muhasibî'nin *Riaye'si*, Malikî metinler *er-Risale*, *Muvatta* ve *Müdevvene* Mağrib'de Eş'arî, Malikî ve Cüneydî tasavvufu boyutunu ifade ederler. Bu üçlü boyut, Murabıtlar ve Muvahhidler döneminde, Mağrib İslam düşüncesinde kökleşmenin başlangıcını oluştururlar.

Bu üç boyut arasındaki yakın ilişki, ilmî hasılda kendini göstermektedir. Kelam (tevhid), fıkıh ve tasavvuf arasındaki iç içelik göze çarpmaktadır. Meşrik'te zamanla bu ilimler arasında ayırım kabul edilirken Mağrib'de bu ilimler birlikte kabul edilmiştir. Fukahanın büyükleri aynı zamanda mütekellim ve mutasavvıfların da büyükleridir. Bu durum Mağrib âlimlerinin bu ilimler arasındaki uyumu yakalamış olmalarından kaynaklanmaktadır.

Mesela Ebû Amr es-Selâlicî (ö. 594/1197), Cüveynî'nin *İrşâd*'ı, Mâlik'in *Muvatta*'ı ve Muhasibi'nin *er-Riaye*'sini bünyesinde toplamış ve bunların tedrisini yapmıştır. Ayrıca Ebu'l-Hasen Ali b. Mü'min (ö. 598/1201) *er-Riaye*'yi Selâlicî'den okumuştur. Yine Selâlicî Karaviyyîn'de *el-İrşâd*'ı okutmuş; eserlerinde de Malikî fihhına atıflarda bulunmuştur.²⁴

SONUÇ

Müslümanlık, Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatından sonra hızla geniş coğrafyalara yayılmıştır. Bu anlamda Mağrib, İslam'la erken dönemlerde tanışmış bir coğrafyadır. Mezheplerin gelişimiyle bu bölge birçok ekolle tanışmışsa da inanç olarak Eş'arîlik üzere karar kılmıştır. Bu kararın oluşumunda birçok ilim adamı ve dini, sosyal, siyasal birçok faktör etkili olmuştur. Ancak bu etmenler içerisinde Bâkılânî ve Cüveynî'nin çok büyük tesirleri vardır.

Bâkılânî, Eş'arîlik içerisinde bu mezhebin kurucusundan sonra ikinci isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Meşrik tarafında kendisi ilim ile meşgul olurken, Eş'arîliğin Mağrib tarafında yayılması için elinden gelen gayreti de gösterdiğini görmekteyiz. Öncelikle onun yetiştirdiği Mağribli öğrenciler, hocalarının tesiriyle Mağrib'e geri döndüklerinde, bünyelerinde yaşadıkları Murabıtlar içerisinde adeta bir Eş'arî propagandası başlatmışlardır.

²¹ Zükrî, s. 745-760.

²² Abdülaziz b. İbrahîm b. Ahmed el-Kuraşî et-Temîmî-İbn Bezîza, *el-İs'âd fî şerhi'l-irşâd*, tah. Abdurrezzak Besrûr-İmâd es-Süheylî, Kuveyt: Daru'z-Ziyâ', 1435/2014, (muhakkik önsözü), s. 22, 25.

²³ İbn Bezîza, s. 44.

²⁴ Zükrî, s. 760-761.

Eş'arîliğin ana ilkelerini ve tevil anlayışını bu bölgede hâkim kılmaya çalışmışlardır. Bu çaba nihayetinde siyasi bir zaferle sonuçlanarak Eş'arîlik Mağrib'de devletleşme sürecinde Muvahhidler ile zirveye gelmiştir. Bu aynı zamanda Bâkillânî'nin de bir zaferi sayılabilir. Bâkillânî'nin devlet ricali ile olan yakınlığı ve sıfaret görevleri çerçevesinde böyle bir etkiyi düşünmüş olması ihtimal dahilinde değerlendirilebilir. Bâkillânî'nin bu etkisi Eş'arîlik için Mağrib'de bir başlangıcı göstermektedir. Bunun devamı ve sürekliliği için başka bir etkiye daha ihtiyaç vardı: Eğitim. Bu alanda da karşımıza Cüveynî çıkmaktadır. Cüveynî, Bâkillânî'den etkilenmiş bir isimdir. Kendi hayatında da Eş'arîlik için yaptığı mücadeleler malumdur. Bâkillânî'nin öğrencileri vasıtasıyla Mağrib'e giren Eş'arîlik, buradaki devamını Meşrik'tekine benzer şekilde Cüveynî'nin eserleri ile sağlamıştır. Ancak burada Cüveynî'nin etkisi çok daha fazla olmuştur. Âlimler onun eserlerini bolca şerh ve haşiye etmişler; onun *el-İrşâd*'ını başucu kitabı kabul etmişlerdir. Böylece felsefeyle karışık Eş'arî metinleri yerine akîde özelliği daha ön planda olan *el-İrşâd* eserini kendilerine menhec kabul etmişlerdir. Bu durum, bölgede mezhep için kuruluştan sonraki metinleşme sürecinin tamamlanmasını gösterir.

Bâkillânî ve Cüveynî'nin Mağrib Eş'arîliğine tesirlerini inceledikten sonra onların yaptıkları bu faaliyetlerin bir misyon çerçevesinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz: Eş'arîliği yaymak. Kendi gözettikleri bu misyonu Bâkillânî öğrencilerine ve onlar da Cüveynî örneğinde eserlerine ve ilim halkalarına taşımışlardır. Oluşan bu etki ile Mağrib her zaman Eş'arî mezhebi üzere kalmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahnâne, Yûsuf, *Tatavvuru'l-mezhebi'l-Eş'ariyyi fi'l-garbi'l-İslâmî*, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Rabat 1424/2003.
- Ahnâne, Yûsuf, "Medrasatü'l-Kâdî el-Bâkillânî fi'l-Garbi'l-İslâmî", *el-Fikrû'l-Eş'arî bi'l-Mağrib*, haz. Cemâl İlâl el-Buhtî, er-Rabitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ', Rabat/1438/2017, 47-64.
- el-Ebyârî, Ali b. İsmâil, *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-burhân fi usûli'l-fikh*, tah. Ali b. Abdirrahman Bessam, Cidde: Dâru'z-Ziyâ', 1432/2011.
- İbn Asâkir, Ali b. el-Hasen b. Hibetullah, *Tebyinu kezibi'l-müfterî fimâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1984.
- İbn Bezîza, Abdülaziz b. İbrâhim b. Ahmed el-Kuraşî et-Temîmî, *el-İs'âd fi şerhi'l-irşâd*, tah. Abdurrezzak Besrûr-İmâd es-Süheylî, Kuveyt: Daru'z-Ziyâ', 1435/2014.
- İbn Hamde, Abdülmecîd, *el-Medârisü'l-kelebiyye bi İfrikîyye ilâ zuhûri'l-Eş'ariyye*, Matbaa Dâri'l-Arab, Tunus 1046-1986.
- el-İmrânî, Bedir, "Ebû Zerr el-Herevî Sîra ve Eser", *el-Fikrû'l-Eş'arî bi'l-Mağrib*, haz. Cemâl İlâl el-Buhtî, er-Rabitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ', Rabat/1438/2017, 91-145.
- el-Kâdî İyâz, İyaz b. Musa b. İyaz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifa a'lam mezheb Mâlik*, tah. Muhammed b. Tavît el-Tancî v.dğr., Vizartü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Rabat, 2010.
- Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkillânî ve ârâuhu'l-kelebiyye*, Matbaatü'l-Ümme, Bağdad, 1986.
- Nusayr, Muhammed, "Devru'l-Bâkillânî fi Telkîni'l-Esânîdi'l-Eş'ariyye bi Bilâdi'l-Mağrib", *el-Fikrû'l-Eş'arî bi'l-Mağrib*, haz. Cemâl İlâl el-Buhtî, er-Rabitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ', Rabat/1438/2017.
- ez-Zebedânî, Ömer Enver, *Fıkhü's-siyâse eş-şer'iyye el-Cüveynî enmûzec*, Doha: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 2011.
- ez-Zükrî, Nebîle, "Te'sîru'l-Cüveynî fi'd-Dersi'l-Kelâmîyyi'l-Mağrib", *et-Türâsü'l-kelebiyye bi'l-garbi'l-İslâmî*, Vucde: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsaniyye ve'l-İctimâiyye, 2015.

DÖRDÜNCÜ OTURUM

(5 Mayıs 2018 Cuma)

RÂZÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ-Arş. Gör. Betül YURTALAN
Mütekaddimun Eş'arîlerin Şîlik Eleştirileri (Bâkıllânî Örneği)

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
Teşekkül Sürecinde İlk Muhatapları Açısından Eş'arilik

Arş. Gör. İsa KOÇ
Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi -Ehvâzî Örneği-

MÜTEKADDİMUN EŞ'ARÎLERİN ŞİİLİK ELEŞTİRİLERİ (BÂKİLLÂNÎ ÖRNEĞİ)

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ - Arş. Gör. Betül YURTALAN***

ÖZET

Şîilerle Şîi olmayanlar arasında ilk dönemlerden itibaren başta imamet bahsi olmak üzere ilmi konular tartışılmış ve karşılıklı eleştiriler yöneltmiştir. Şîilerle imamet bahsi üzerinden ilk tartışmaları Mu'tezililer yapmıştır. Her ne kadar sonraki süreçte Hanbeliler Şîilerin şiddetli bir muhalifi olarak karşımıza çıkmışlarsa da, eleştiriler ilmi anlamda daha ziyade Eş'arî âlimler tarafından sürdürülmüştür. Eş'arî gelenekten Şîilik eleştirisiyle öne çıkan isimlerden birisi Bâkîllânî'dir. O hem Bâtınîlere karşı müstakil bir eser yazarak eleştiride bulunmuş hem de diğer eserlerinde İmamiyye'yi eleştirmiştir. Dolayısıyla bu şekilde Şîa'nın iki güçlü kolunu da muhatap olarak karşısına almıştır. Bunun sebebi, onun, İmamilerin daha rahat hareket edebildikleri ve bunun yanı sıra Fâtımîlerin ve Karmatîlerin farklı bölgelerde etkili olduğu bir dönemde yaşamış olmasıdır. Bâkîllânî, Bâtınîlik reddiyesinde tevîl anlayışları üzerine yoğunlaşırken İmamiyye'yi imamet bahsi üzerinden eleştirmiştir. O, imametle ilgili eleştirilerde temelde Mu'tezilî geleneği takip etmişse de meseleyi detaylı bir biçimde ele almış ve kendi delillerini ortaya koymuştur. Bâtınîlik eleştirisi ise, günümüze ulaşan ilk tam reddiye olması dolayısıyla oldukça önemlidir. Onun Bâtınîlere yaklaşımı kendisinden sonraki âlimler için de belirleyici olmuştur. Bâkîllânî'nin iki mezhebe yönelik eleştirinde de, kendisinden sonraki Eş'arî âlimler üzerinde hem yöntem hem de delillendirme yönünden etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

İlk İmamet Eleştirileri

İlk dönemde Şîilik eleştirileri daha ziyade imamet bahsi üzerinden yapılmıştır. Erken dönem kaynaklarına göre Şîa'yla ilk imamet tartışması yapanların başında Mu'tezililer gelmektedir. Hayyât'ın (300/913 [?])bildirdiğine göre, Mutezilî Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın (227/841) takipçilerinden Ali el-USvarî (240/854), Harun Reşid'in (193/809) veziri Yahya b. Halid el-Bermekî'nin (190/805) düzenlediği ilim meclislerinde Ali b. Mîsem et-Temmâr'la (183/799'dan sonra)imamet konusunda tartışmalar yapmıştır.¹ Ardından Sümame b. Eşres (213/828) gibi Mu'tezilîler de, Halife Me'mun'un huzurunda Ali b. Mîsem gibi Şîi kelamcılarla bu ilmî münazaralara devam etmişlerdir.² Söz konusu tartışmalarda isimleri öne çıkan Câhız (255/869) gibi diğer Mu'tezilî âlimler de bulunmaktaydı. Hayyât, Ebu'l-Kasım el-Belhî (319/931), Ebû Ali El-Cubbât (303/916) ve Ebû Haşim el-Cubbât (321/933) gibi sonraki nesil Mu'tezilî kelamcılar da, aralarında İbn Memluk el-İsbahanî, Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922), Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923) ve İbn Kıbbe er-Razî'nin bulunduğu çağdaşları Şîi kelamcılarla, söz konusu tartışmaların benzerlerini devam ettirdiler. İlk nesil kelâmçıların kısa ve özlü değerlendirmelerini inceliklerle ele alarak, başta Şîa olmak üzere diğer düşünce ekollerinin savunduğu fikirleri esaslı bir şekilde reddetme gayretine giriştiler. Onların oluşturmuş olduğu reddiye literatürü, daha sonra 4/10. yüzyılda öne çıkan Kadı Abdulcebbar (415/1025) gibi Mu'tezilî ve Bâkîllânî (403/1013) gibi Eş'arî kelamcılar tarafından takip edilerek, günümüze kadar gelen Şîi imamet eleştirilerinin modelini oluşturdu.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi, aslında Şîa'ya yönelik imamet eleştirilerinin temelinde Mu'tezile yer almaktadır. Bundan dolayı Bâkîllânî'nin imamet yaklaşımı, bazı Mu'tezilî alimlerin görüşleriyle büyük oranda örtüşmektedir.

* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

** Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi

¹ Bkz. el-Hayyat, Ebu'l-Hüseyn (300/912), *Kitabu'l-İntisar ve'r-Red ale'r-Ravendiye'l-Mulhid*, tahk.: Albert Nasri Nader, Beyrut 1957, s. 75.

² Bkz. et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk*, tahk.: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Dârü'l-Mearif, Kahire ts., c. VIII, s. 577.

Bilindiği üzere imamet bahsi Mu'tezilî gelenekte “efdalın imametini savunma” ve “mefdulün imametini meşru görme” şeklinde iki farklı görüşle temsil edilmektedir. Bu gelenek içerisinde imamet anlayışıyla dikkat çeken en önemli isimlerden birisi Câhız olmuştur. İlk dört halifenin hilafete geliş sırasının fazilet sırası olarak kabulünün benimsenmesinde Câhız'ın *Kitabu'l-Osmâniyye* isimli eserinin önemli etkisi olmuştur. Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ali'ye olan üstünlüğü ve Hz. Ömer ile Hz. Osman'ın hilafetlerinin meşruluğu, hem Müslüman çoğunluk hem de dönemin Abbasi hilafeti nezdinde bu şekilde ayrıntılı olarak tescillenmiştir.³ *Osmâniyye*'de ifade edilenler şöyle özetlenebilir; Hz. Ebu Bekir, kendisiyle ilgili naslar da dikkate alındığında âlim, cömertlik, olgunluk, zühd, fazilet, vefakârlık, cefakarlık, cesaret, güvenilirlik, İslam'a hizmet, Müslümanlık vb. özellikler bakımından Hz. Ali'den üstündür. Bundan dolayı da onun ilk halife olması gayet meşrudur. O aynı zamanda Müslümanların icma ve seçimiyle halife olmuştur.

Câhız'ın, hilafet meselesiyle ilgili üzerinde durmuş olduğu temel hususlar şu şekildedir:

1-İmam olacak kişinin Müslümanlar arasında en faziletli kişi olması gerekir.

2-Kureyşli olmak veya Hz. Peygamber'in akrabası olmak şart değildir; fakat imamda bazı özelliklerin bulunması gerekir.

3-Hz. Peygamber'in halifesinin kim olacağıyla ilgili Kur'an'ı-Kerim'de bir nas bulunmamaktadır.

4-Hz. Peygamber, kendi yerine bir halife tayin etmemiştir.

5-İmamın belirlenmesi seçimledir; nas ve tayin söz konusu değildir.

6-Her dönemde bir imamın bulunması şarttır.⁴

Câhız'ın, Hz. Ali'nin imametiyle ilgili görüşleri bu şekilde olmakla birlikte onun kişiliğiyle ilgili kanaatlerinin oldukça müspet olduğunu belirtmek gerekir. Câhız burada Hz. Ali'ye değil, onun taraftarlarına cevaplar vermektedir. Hz. Ali ile ilgili Şîî rivayetleri de ayrıntılı olarak ele alıp, Hz. Ebu Bekir ile ilgili rivayetlerle mukayese etmekte ve bu konuda Hz. Ebu Bekir'in daha üstün olduğu kanaatine varmaktadır. Benzer yaklaşımı daha sonraları Bâkılânî'de de görmekteyiz.

Câhız, imamet ve hilafet meselesine getirmiş olduğu yeni yorumlarıyla, mensubu olduğu Basra Mu'tezilesini biraz daha merkeze yaklaştırmıştır. Cubbaîler ve sonraki diğer Basra Mu'tezilesi mensubu kelimciler, Şîîliğe yönelik eleştirileriyle bu yakınlaşma sürecini tamamlamışlardır. Özellikle, birlikte hareket ettikleri Sünnîlerin “imamette Kureyşli olma” şartını benimseyerek bu ortaklığı pekiştirdikleri görülmektedir. Kureyşli olmanın imametin şartı olarak ileri sürülmesi, ilerleyen süreçte Mu'tezilî Kadı Abdulcebbar tarafından da benimsenmiştir.⁵

Bâkılânî'nin Şîîlik Eleştirisi

Bâkılânî'nin içerisinde yaşadığı IV/X. yüzyıl, “İslam'ın altın çağı” olarak kabul edilen, Müslümanların fikrîsel anlamda güçlü olduğu bir döneme tekabül etmektedir. Bu dönem aynı zamanda mezhebi çatışmaların üst düzeyde yaşandığı bir zaman dilimidir. 2/8. asırdan itibaren varlığını sürdüren Abbasi hilafetinin yanı sıra, genel kanaate göre Şîî olarak kabul edilen Büveyhîler ile İsmailî Fâtımîlerin ortaya çıkışı; Büveyhîlerin Bağdat'ta Abbasi Hilafeti üzerinde ciddi bir güç elde ederken Fâtımîlerin de sınırlarını Hicaz'ı kapsayacak şekilde genişletmeleri, bu dönemde Şîîlerle Sünnîler arasında ciddi bir siyasi mücadelenin yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bağdat'ta Şîîlerin Büveyhîlerden güç alarak çok daha rahat hareket edebilir hale gelmeleri ve Gadir-i Hum bayramı, Aşure matemi gibi ritüellerini rahatça uygulayabilmeleri, Şîîlerle Sünnîlerin burada fiziksel mücadelesini artırmıştır.

³ Hizmetli, Sabri, “Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı”, *AÜİFD*, 1983, c. XXVI, s. 685.

⁴ Hizmetli, “Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı”, s. 686.

⁵ Aydın, Osman, “Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdulcebbar'ın İmâmet Anlayışı”, *Din-bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. V, sayı: 1, s. 116.

Fâtımî halifesi Muiz Lidinillah (365/975) ve ardından Aziz Billah (386/996), Fâtımî İsmaililiğinin sistemleşmesi için çaba sarf etmişlerdir. Mısır'ın fethinin ardından Kahire'de kurulan el-Ezher'in 365/975'te faaliyete geçirilmesi, 378/998'de ise düzenli derslere başlanması, ardından Halife Hâkim Biemrillah'ın (411/1021) çabalarıyla 395/1005'te Daru'l Hikme'nin kurulmasıyla birlikte Fâtımîler ilmi anlamda bir atılım sağlamıştır. Sünnî âlimlerin İsmaililiğin etkisini kırma ihtiyaçlarıyla birlikte, mücadele ilmi alana da taşınmıştır. Şîa'ya karşı yazılan reddiyeler ve Sünnî kimliği vurgulayan eserlerin yazılışı bunu ortaya koymaktadır. Bâkılânî de bu süreçte öne çıkan isimlerden biri olmuştur.

330 (941-42) civarı doğduğu tahmin edilen Bâkılânî, Eş'arîyye'nin sistemleşmesi ve geniş çevrelere yayılmasında etkili isimlerden birisi olarak kabul edilmektedir. Basra ve Bağdat'ta eğitim alan, ardından Basra'da dersler veren Bâkılânî, Büveyhî hükümdarı Adududdevle (372/983) tarafından çeşitli mezheplere mensup âlimlerle tartışma meclislerine Ehl-i Sünnet temsilcisi olarak katılmak üzere Şiraz'a davet edilmiş ve burada Mu'tezilî, Şîi ve Şafii âlimlerle çeşitli meseleler üzerine tartışmıştır. Bu meclislerde gerçekleştirilen tartışmalardaki başarısı dolayısıyla, kendisi Şîi olmasına rağmen Adududdevle, Bâkılânî'yi oğlunu yetiştirmesi için görevlendirmiştir. Bâkılânî, *Kitabu't-Temhid* adlı eserini de bu dönemde kaleme almış ve Adududdevle'ye ithaf etmiştir.⁶ Dolayısıyla onun, eserini, Adududdevle'nin vefat tarihi olan 372/983'ten önce ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

İmâmiyye

Bâkılânî'nin, tartışma meclislerinde İmamiyye Şiasından Şeyh Müfid ile (413/1022) farklı konularda münazaralar gerçekleştirdiği zikredilmektedir. Bu tartışmaların bir kısmı Şeyh Müfid tarafından *Meseletün Uhra fi'n-Nass ala Ali (as)* adlı risalede aktarılmış ve günümüze ulaşmıştır.⁷ Risalede tartışma şu şekilde yer almaktadır:

Bâkılânî bana şöyle sordu: Bize seleflerinizle (Emirülmüminin) ilgili nas konusundan bahset, az mı yoksa çok muydu? Az dersiniz size şöyle denir: Yalan konusunda ittifak ettiğinizi inkâr etmiyorsunuz. Çünkü az delil üzerine yalan uydurmak mümkündür. Şayet delil çoktur dersiniz size denir ki: Emirul Mü'minin'in durumu nedir? Düşmanlarıyla savaşmadı. Şayet taraftarları olsaydı savaşır diye iddia ediyorsunuz.

Cevap, Allah doğrunun yanındadır: Ona denir ki: Elhamdülillah selefimiz hakkında çok nas vardır. Onların yalan uydurması caiz değildir. Fakat her iyi haber nakleden kimsenin cihad için uygun olduğu söylenemez. Zira haberi nakleden emin, güvenilir ve büyük bir âlim, iyi kılıç kuşanma konusunda aynı meziyetlere sahip olamaz. Ayrıca cihad kişilerin çokluğu üzerine bina edilmez; bu bir maslahat gereğidir. Görmüyor musun Hz. Peygamber 313 taraftarıyla (Bedir'de) savaşmasına rağmen, 3600 taraftarı olduğu halde Hudeybiye'de savaşmadı. Cihad sayıya göre değil maslahata göre belirlenir.

Soran dedi ki: Oturarak (savaşmadan) hakkı alınan bir şeyin maslahat olan yönünü bize göster ki biz de bu ifade ettiklerinizin doğruluğunu bilelim.

Ona denir: İlk olarak, bu ifade ettiğin şey bizim için gerekli değildir. Çünkü imam hatalardan masumdur. Onun oturması ya da kalkmasına itiraz edilmez. Bilakis onların oturmasında dini ve dünyevi maslahat olduğu zaten bilinir.

Sonra bazı maslahat yönleri ortaya çıktı. Onların bir kısmı şöyle oluyordu: O bildi ki muhaliflerden bir kısmı bir müddet sonra hakka döner. Bu nedenle savaşı terki maslahattır. Ayrıca bildi ki, onların ortaya çıkışı mü'min olarak olacaktır. Bu nedenle katledilmeleri caiz değildir. Bu şekilde savaşı terk etmesi maslahat gereği olmuştur.

Ayrıca (savaşı terki) nesli ve taraftarları için bir şefkattir çünkü onlar yok edilebilir ve dinin aslı olan imamet kesintiye uğrayabilirdi. Bu bilinen bir kelimedir, ehl-

⁶ Gölcük, Şerafeddin, "Bâkılânî", *DİA*, IV/532.

⁷ Şeyh Müfid, *Meseletün Uhra fi'n-Nass ala Ali (as)*, tahk.: Muhammed Rıza el-Ensari, 1993.

i adl ve mütekellimler bunu bilir ve bu dinin usulündendir. Görmüyor musun ki eğer Nuh aleyhisselamın kavminin suda boğulması, Salih aleyhisselamın kavminin deve yüzünden helakı, Hüseyin aleyhisselamın, ki o Allah katında Salih'in dışı devesinden daha mühimdir, katilinin hayatta kalması sorulursa, bunların, ifade ettiğimiz maslahatın dışında cevapları yoktur. Baki kalanlardan kimin yaşayacağını Allah bilir.⁸

Bâkılânî'nin Şîlik eleştirisini kendi eserlerinden yola çıkarak da tespit etmek mümkündür. Bâkılânî *Temhid*'in imamet bahsinde daha önce *Menâkıbü'l-eimme* adlı kitabına giriş niteliğinde bir risâle yazdığını, risâleyi bazı ilâve ve çıkarmalarla bu eserine naklettiğini belirtir.⁹ Onun bu kısımda, meseleleri ele alırken Şîa'yı tenkid konusunu merkezde tuttuğu anlaşılmaktadır. Bu noktada imamın Kureyşlilik şartı, Hz. Ebu Bekir'in imametinin sahih oluşu, ilk dört halifenin imametinin geçerli oluşu ve her birinin faziletliliği, imamet nass ile değil seçimle belirlenişi gibi konular üzerinde durmuştur. Bu hususların hepsinde Şîa'nın iddialarının aksi görüş belirtmiş olmaktadır.

İmanın birtakım ictimai görevleri yerine getirmek üzere varlığının gerekli olduğunu düşünen¹⁰ Bâkılânî'nin halifelikle ilgili görüşlerini biraz açmak gerekmektedir. İmamın Kureyşliliğini kabul eden Bâkılânî, bunu delillendirmek için hadisleri kullanmıştır.¹¹ En temel delillerinden birisi de, Hz. Ebu Bekir Sakife'de seçilirken bu rivayetin dile getirilmiş olması ve ashabın bu rivayete itaat etmiş olmasıdır. Bâkılânî'ye göre, bu rivayet doğru olmasaydı ashab yalan üzerine birleşmiş olurdu ki bu da mümkün değildir.¹² Kureyşlilik şartını belirtmesinin yanı sıra onun Haşimoğullarından olmasının gerekmediğini ifade etmesi ise dikkat çeken bir husustur. Bâkılânî, imamda aranan vasıfları belirtmekle birlikte aranmayanlara da dikkat çekmiştir ki bunlar arasında imamın masum olması ve gaybı bilmesi gibi hususlar vardır.¹³ Bilindiği üzere imamın masum olması Şîa'nın imamlara yüklediği vasıflardandır ve Bâkılânî buna karşı çıkmıştır.

Bâkılânî'nin üzerinde durduğu hususlardan birisi de, Hz. Ebu Bekir'in imamete layık olup olmadığıyla ilgili tartışmalardır. Şîa ile Ehl-i Sünnet'in en temel ayrışma noktalarından birinin, ilk üç halifeye bakış olduğu bilinmektedir. Şîa, Zeydiyye hariç tutulursa, ilk üç halifenin hilafetini kabul etmez. Bu nedenle Sünnî âlimlerin imamet ve hilafet meselesini ele alırken üzerinde durdukları en temel meselelerden birisi de, öncelikli olarak Hz. Ebu Bekir'in sonrasında da diğer iki halifenin hilafete layık olduklarını temellendirmektir. Bâkılânî de, Hz. Ebu Bekir'in ümmetin en faziletli taraflarından seçilmiş olmasını ve imamet için gerekli tüm özelliklere fazlasıyla sahip olmasını vurgulayarak onun hilafetinin sahihliğini temellendirmeye çalışmıştır.¹⁴ Ardından Hz. Ömer, Osman ve Ali'nin imametlerinin sahihliğini detaylı bir biçimde ele almıştır. Onlar hakkındaki olumsuz görüşlere cevaplar vermiştir.¹⁵

Sünnî kesimde Hz. Ebu Bekir'in bu şekilde savunulmasına karşılık Şîî İmamî mütekellim Şeyh Müfid de, bir taraftan İmamiyye imamet nazariyesini ele aldığı kitaplarında, fazilet vb. nedenlerden dolayı Hz. Ali'nin en üstün olduğunu iddia ederken, diğer taraftan Mu'tezilî ve Sünnî hilafet teorisinin merkezinde yer alan Hz. Ebu Bekir'in hilafeti meselesine daha çok ağırlık vermiş ve onunla ilgili ileri sürülen delilleri çürütmeye çalışmıştır.¹⁶

⁸ Şeyh Müfid, *Meseletün Uhra fi'n-Nass ala Ali (as)*, s. 21-26.

⁹ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *Kitabu Temhidü'l-evail ve telhisü'd-delail*, tahk.: İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-kütübi's-sakafiye, Beyrut, 1993, s. 431-432.

¹⁰ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 477

¹¹ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 471.

¹² Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 473-474.

¹³ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 471, 476-477.

¹⁴ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 480-496.

¹⁵ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 496-558.

¹⁶ Bulut, Halil İbrahim, "Şîî-USulî Gelenekte Hz. Ali ve İmametinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği", *Hazreti Ali Sempozyum Bildirileri*, İzmir 2009, s. 106.

İmametın “Lütuf” olarak görölmesi meselesi de özellikle Şiî kelamcılarla gündeme gelmiş bir meseledir. Ahbarî geleneğın temsilcilerinden ne Kuleynî (329/941) ne de Şeyh Sadûk (381/991) bu konuyla ilgili herhangi bir ifade kullanmamıştır. Ancak Usulî düşüncenin öne çıkmaya başlamasından itibaren Şeyh Müfid (413/1022) ve Şerif el-Murtaza (436/1044) gibi İmâmî kelamcılar tarafından imametın izahında önemli prensiplerden biri olarak kullanılmaya başlamıştır. Bâkılânî ve Mu'tezilî Kadı Abdulcebbar gibi mütekellimler ise bunun tersini ispata çalışmıştır.

Bâkılânî'nin Şîa'nın imametle ilgili iddialarını çürütmek için üzerinde durduğu en önemli noktalardan birisi de, imamın tayini meselesidir. Ona göre ümmet, imametın nas ve seçim olmak üzere iki yoldan başka bir yolla gerçekleşmeyeceği konusunda ittifak etmektedir. Bu durumda bunlardan birinin yanlış olduğunun ispatı diğerinin doğruluğunun delili olmaktadır. Bu nedenle Bâkılânî, imametın nas ile gerçekleşmediğini delilleriyle zikrederek tayinin seçimle olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁷ Konuyu haberlerin sahihliği ve ilim ifade edip etmemesi yönünden ele alan Bâkılânî, haberi; vacip, mümteni ve mümkün olmak üzere üçe ayırmış ve imametle ilgili haberleri mümkün kategorisinde değerlendirmiştir. Bu durumda bu haberlerin doğru ya da yanlış olduklarının tespiti gerekmektedir. Eğer her iki durum için de delil yoksa burada durulur.¹⁸ Haberlerin ilmi değerinin olup olmayışını ise tevatür ve ahad üzerinden değerlendirmektedir. Bâkılânî'ye göre tevatür zaruri ve kesin bilgi gerektirirken ahad haber kesin bilgi gerektirmez ve ameli konularda kullanılır.¹⁹ Ona göre, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra itaat edilmesi farz olan bir imam tayin ettiği gibi ümmet için çok önemli olan bir meseleye dair tevatür söz konusu değildir. Bu noktada ümmetin büyük bir kısmının yanı sıra Zeydiyye ve Bağdat Mu'tezilesinin de Hz. Ali'nin imamlığına dair nas olduğunu inkâr etmelerini delil olarak göstermektedir.²⁰ Bu durumda imametle ilgili Şîa'nın iddiaları ahad haber olmaktadır ki bu Bâkılânî'ye göre zaruri bilgi ifade etmez. Bâkılânî, Hz. Ebu Bekir'in halife olduğu süreçte “İmamlar Kureyştendir” hadisi gündeme gelirken imametın tayin edildiğine dair bir nassın gündeme gelmediğini delil göstererek bu haberin ahad dahi olamayacağını ifade etmiştir. Yine ilk dönem Müslümanlarının Hz. Ebu Bekir'e itaatteki icmalarını da bu habere zıt bir uygulama olarak delil göstermektedir. Dolayısıyla Bâkılânî'ye göre Şîa'nın bu iddiası gerekli şartları taşımadığı için kendisiyle amel edilecek bir ahad haber olarak dahi kabul edilemez. Böylece Bâkılânî nezdinde Şîa'nın imametın nas yoluyla belirlendiği görüşleri batıl duruma düşmektedir.²¹

Bâkılânî, Şîa'nın Hz. Ali'nin imametine dair delil olarak kullandığı birtakım rivayetleri de detaylı bir şekilde değerlendirmek suretiyle onların görüşlerinin yanlışlığını ispata çalışmıştır. Ele aldığı rivayetlerden biri, Hz. Peygamber'e nispet edilen “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır” ifadesidir. Bâkılânî bu rivayeti ele alırken “Mevla” kelimesinin farklı anlamlara gelebileceğini ve rivayetin Şiîlerin yorumladığı gibi imamete delil olamayacağı üzerinde durmaktadır.²² Bâkılânî bunun dışındaki rivayetleri de değerlendirerek hiçbirinin Hz. Ali'nin imametine işaret etmediğini ortaya koymuştur.²³ Bunun yanı sıra Bâkılânî, Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in imametine delil olarak kullanılan rivayetlerin de bulunduğunu belirtmekte ve Şiîlere neden bunları delil olarak almadıklarını sormaktadır. Kanaatimizce burada Bâkılânî'nin vurgulamak istediği ahad haberlerle hareket edilecekse bunun Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in imameti için de yapılabileceğidir.

¹⁷ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 442 vd.

¹⁸ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 434-436.

¹⁹ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 441-442.

²⁰ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 443-444.

²¹ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 444-447.

²² Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 451-456.

²³ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 456-463.

İmamiyye Şîa'sının imamet inancı açısından belki de dönemin en önemli meselesi olan “gaybet” konusuna gelince; bu konuya Bâkılânî tarafından fazla yer verilmemiş olduğu görülmektedir. Bu durum, onun Şîa'nın iç meseleleri hakkında fazla bilgisi olmadığı intibai oluşturmaktadır. Ancak Bâkılânî'nin eserini 372/983 öncesinde, henüz Usuli Şîi alimler gaybet inancını sistemleştirmemişken yazmış olmasının etkisini de göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Onun kitabını yazdığı bu dönemde Şeyh Müfid'in bu konudaki düşünceleri muhtemelen kayda geçmemiştir. Bu nedenle Bâkılânî, daha ziyade, Câhız ve diğer Mu'tezilîlerin önceden beri süre gelen klasik eleştirilerini sürdürmüş gözükmektedir.

Bâkılânî'nin imamet konusundaki görüşlerin hemen tamamında Eş'arî'nin takipçisi olduğu görülmektedir. Sıkı bir Ehl-i Sünnet ve Eş'arî savunucusu olan Bâkılânî'nin şahsına bu nedenle “el-Eş'arî” lakabı verilmiştir.²⁴ Farklılaştıkları tek husus daha faziletli bulunurken ondan daha az faziletli olanın imam seçilip seçilemeyeceğidir. Eş'arî, daha az faziletlinin imam seçilemeyeceği kanaatindeyken; Bâkılânî şartlar gerektirdiğinde seçilebileceğini savunmaktadır.²⁵ Ancak Bâkılânî bu konulara Eş'arî'ye kıyasla oldukça geniş bir yer ayırmıştır. Bâkılânî'nin döneminde yaşanan siyasi gelişmelerin bu durumda etkili olduğu anlaşılmaktadır.

İsmâiliyye/Bâtınîlik

Bâkılânî'nin Bâtınîlere karşı *Keşfü'l-esrar ve hetkü'l-estar fi'r-red ale'l-Bâtıniyye* adıyla müstakil bir eser yazdığı bilinmektedir. Bu eserin, bu alanda kapsamlı bir şekilde yazılan ilk eserlerden olduğu tahmin edilmektedir.²⁶ Bundan önce yazıldığı rivayet edilen tek eser, İbn Rizam'ın *en-Nakz ale'l-Bâtıniyye* adlı çalışmasıdır.²⁷ Bâkılânî'nin bu eserin günümüze ulaşmadığı düşünülmekteydi. Ancak, son yıllarda, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesinde *er-Red ale'l-Ehva* adı altında Belhi'ye ait olarak kayıtlı eserin aslında Bâkılânî'nin *Keşfü'l-Esrar*'ı olduğu tespit edilmiştir. Bu nüsha üzerine Arap dünyasında iki yüksek lisans çalışması yapılmış ve eser incelendiği gibi tahkik de edilmiştir.²⁸ Biz de söz konusu tahkik vesilesiyle esere ulaşma imkânı elde ettik.²⁹ Bu gelişmeyle birlikte Bâkılânî'nin bu eseri, günümüze ulaşan ilk müstakil Bâtıniyye reddiyesi olma özelliğini kazanmaktadır. Bâtınîlerin güçlü olduğu bir dönemde yaşamış ve dönemin olaylarına şahitlik etmiş olması da onun reddiyesini birincil kaynak yapmaktadır.

Bâkılânî'nin eserinde Bâtınîlerin fikirlerine dair verdiği nakillerden onun bu konuda bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Bâkılânî'nin kaynaklarını tam olarak tespit etmek daha detaylı bir çalışmayı gerektirmektedir. Ancak İsmailîlerin âlem nazariyesiyle ilgili verdiği bilgiler ve yaşadığı zaman dilimi, onun Ebû Hâtim er-Râzî (ö.322/933-34), en-Nesefî (ö. 332/943), Kadı Numan (ö. 363/974), Ebû Ya'kub İshâk b. Ahmed es-Sicistânî (ö. 393/1003 [?]) ve Hamîdüddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra) gibi isimlerin eserlerini görmüş olabileceğini düşündürmektedir.

Bâkılânî'ye göre Bâtınîlerin kaynağı Seneviyye ve Mecusilerdir.³⁰ Böylece Bâkılânî de diğer reddiyelerde olduğu gibi onların fikirlerinin aslını farklı gruplara dayandırmıştır. Eserde dikkat çeken bir husus da Fâtımîlerin nesebine dair verdiği bilgilerdir. Bâkılânî,

²⁴Eşit, Davut, “Eş'arîliğin Fıkhi Mezheplerdeki Temsiliyeti”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, 2015, c. II, s. 606.

²⁵Nas, Abdülhakim, *İmamet Probleminin Sünni Literatüre Girişi ve Bâkılânî'ye Göre İmamet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998, s. 101.

²⁶Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 254.

²⁷Gölcük, “Bâkılânî”, *DİA*, IV/532.

²⁸ed-Demîcî, Ahmed Abdurrahman, *Keşfü'l-esrar ve hetkü'l-estar li Ebî Bekr el-Bâkılânî dirase ve tahkik el-kısmu's-sani*, Camiatu Ümmü'l-Kura, Suudi Arabistan 2015; el-Beyhî, İbrahim Muhammed İbrahim, *Keşfü'l-esrar ve hetkü'l-estar li Ebî Bekr el-Bâkılânî dirase ve tahkik*, Camiatu Ümmü'l-Kura, Suudi Arabistan 2015.

²⁹Bizi eserin varlığından haberdar eden ve teze ulaşmamızı sağlayan Doç. Dr. Mehmet Kalaycı ve Doç. Dr. Adem Arıkan'a bu vesileyle teşekkür ederiz.

³⁰el-Beyhî, *Keşfü'l-esrar ve hetkü'l-estar li Ebî Bekr el-Bâkılânî dirase ve tahkik*, s. 229.

Fâtımîlerin soyunu Meymun el-Kaddah ile başlatmıştır.³¹ Fâtımîlerin nesebiyle ilgili tartışmaların bu dönemde oldukça önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bâkılânî'nin hayatının sonlarına rastlayan bir dönemde, 402/1011 yılında, Abbasi halifesi Kadir Billah (422/1031) önderliğinde Fâtımîlerin soyunu ta'n eden bir beyanname yayınlanmış ve içlerinde İmamilerin de bulunduğu farklı kesimlerden âlimlerce imzalanması sağlanarak Fâtımîlerin nesebine karşı bu yaklaşım bir devlet politikası haline gelmiştir. Âlimlerin imzası da, bu beyannamenin etkisini güçlendirmiştir. Böylece, Bâkılânî'nin de, soyu Meymun el-Kaddah'tan başlatmak suretiyle katıldığı "nesebin sahih olmadığı" görüşünün siyaseten bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir.

Bâkılânî'nin Fatımîlerin soyuyla ilgili bu görüşüne sert bir eleştiri İbn Haldun'dan gelmiştir. İbn Haldun, Bâkılânî'nin bu zayıf kanaati nasıl benimsediğini anlamadığını ifade etmektedir. Ona göre, Fâtımîlerin nesebinin uydurma olduğunu iddia etmek, hilafet konusunda kendilerine karşı hak iddia edenleri kötölemek ve Abbasi hilafetine yaranmak için benimsenmiş bir yoldur.³²

Bâkılânî'nin Meymun el-Kaddah ile başlattığı imamlar listesinde gizlilik dönemindeki imamların isimlerine de yer vermesi de eseri önemli kılmaktadır. Bu dönemdeki imamların kimler olduğuyla ilgili kaynaklarda farklı görüşler mevcuttur ve doğru bir bilgiye ulaşmak güçtür. Bâkılânî'nin verdiği isimlerin sahihliği de şüpheli olmakla birlikte bu hususu yeniden gözden geçirmeyi sağlayabilecek bir kaynak sayılabilir.

Bâkılânî'nin, varlığı yeni tespit edilen söz konusu eserinde detaylıca ele aldığı başlıca husus, Bâtınîlerin tevil ve tefsir anlayışları ile ayetlere yaptıkları tevillerdir. Onların tevillerine örnekler vermiş ve bunlar üzerine eleştirilerde bulunmuştur. Bâkılânî'nin, eserin pek çok bahsinde "tevil" meselesini merkeze koyarak ona yönelik eleştiri yaptığı görülmektedir. Bu çerçevede Bâtınîlerin şer'i esaslara yaptıkları tevillere de yer vermiş, abdest, namaz, ezan vb. hususları tevillerini ayrı ayrı değerlendirmiştir. Şer'i esasların tevillerine yer vermiş olması dolayısıyla onun Karmati çevreye dair bilgisi olduğu söylenebilir. Zaten eserinin bazı yerlerinde doğrudan Karamita kavramını kullanarak onlar hakkında bilgiler vermektedir.³³

Bâkılânî'nin eserinde dikkat çeken hususlardan birisi de onun Bâtınîlerin haşhaş kullandığına dair verdiği bilgilerdir. Bu konuda ayrıntılı açıklamalar da yapmıştır. Bâkılânî, davete kazandırılan bir kısım ayak takımına, kendilerine imam tarafından verildiğini söyledikleri çeyrek dirhem haşhaş tozu içirildiğini, haşhaş kullanırken birtakım ayetler okuduklarını, bu vesileyle acılardan kurtulup nurlandıklarını, bunu kullananların da kaimlerinin kıyamında yüzlerinin ak ve azaptan da korunmuş olacağını belirtmektedir.³⁴

Bilindiği üzere, Suriye'deki Nizâri İsmaililer için aşâğılayıcı bir kavram olarak "Haşîşiyye" lakabı kullanılmaktadır. Haşîşiyye adının, öncesinde ancak 5/11. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığı, onlar için ilk defa 516/1123'te Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh tarafından Suriye'ye gönderilen Nizâriyye aleyhtarî fikirler içeren ikinci mektupta kullanıldığı ileri sürülmektedir.³⁵ Sonraki süreçte bu kavram, Nizâriiler ve özellikle de Hasan Sabbah ile onun Alamut'taki taraftarları için yaygın olarak kullanılmaya başlandığı kanaatine varılmıştır. Ancak Bâkılânî'nin eserinde geçen ifadeler, söz konusu kanaatin yanlışlığını göstermekte ve Bâtınîlerin haşhaş kullandıkları iddiasının çok daha erken tarihte ortaya çıkmış olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, daha sonra Bâtınîliğe reddiye yazan ve Bâkılânî'nin eserini görmüş oldukları anlaşılan Bağdâdî, Gazâlî gibi şahısların bu konuya dair bilgi vermemiş olması ise şaşırtıcıdır.

³¹ el-Beyhî, *Keşfu'l-esrar ve hetkü'l-estâr li Ebî Bekr el-Bâkılânî dirase ve tahkik*, s. 416-418.

³² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2016, s. 182.

³³ Bkz. el-Beyhî, *Keşfu'l-esrar ve hetkü'l-estâr li Ebî Bekr el-Bâkılânî dirase ve tahkik*, s. 231, 241-242.

³⁴ el-Beyhî, *Keşfu'l-esrar ve hetkü'l-estâr li Ebî Bekr el-Bâkılânî dirase ve tahkik*, s. 420-421.

³⁵ Öz, Mustafa, "Haşîşiyye", *DİA*, XVI/418.

Bâkılânî'nin *Keşfü'l-Esrar*'ı, İsmaililikle ilgili verdiği bilgiler, onların kaynaklarından yaptığı nakiller ve bunlara yönelik eleştirileri dolayısıyla mühim bir eserdir. Bunun yanı sıra kendisinden sonrakilere de kaynaklık etmiş olması açısından önemlidir. İbn Nedim, Bağdâdî, Gazâlî gibi isimler onun eserini görmüş ve kullanmışlardır. Onların özellikle Bâtınîlerin tevilleri, şeriatın neshi gibi konularda Bâkılânî'yi kaynak olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Bâkılânî'nin isim vermeden dailerden yaptığı birtakım alıntılarının da, bazı farklılıklarla birlikte bu kaynaklarda yer aldığı görülmektedir.

Bâkılânî Sonrası Âlimlerin Şiîliğe Yaklaşımı

Bâkılânî'nin Şiîlik eleştirileri, kendisinden sonraki Eş'arî âlimler üzerinde de etkili olmuştur. Bâkılânî'den sonra Eş'arî gelenekte Şiî karşıtı söylemlerle öne çıkan isim Bağdâdî (429/1037-38)'dir. Bağdâdî, hayatının büyük bir kısmını Büveyhîlerin hâkimiyetindeki Bağdat'ta ve Şiî nüfusun yoğun olduğu bölgelerden biri olan Nişabur'da³⁶ geçirmiştir. Dolayısıyla Şiî-Sünnî çatışmasının sosyal boyutlarına da bizzat şahitlik etmiştir. Bu durumun, onun hem eserlerinin içeriğine hem de üslubuna yansdığı anlaşılmaktadır.³⁷ İmamilerin yanı sıra gücünü artıran Fâtımîler ve İsmaili tehdidin de Bağdâdî'nin eserlerinin içeriğini etkilemiş olduğu gözükmemektedir. Bâkılânî ile Bağdâdî arasında karşılaştırma yaptığımızda üslubun çok daha sertleştiğini görmekteyiz. Onun Şiî ya da Şîa kavramı yerine çoğunlukla daha olumsuz bir kullanım şekli olan "Rafizi" kavramını kullanması da bunun göstergelerinden birisidir. Bağdâdî'nin özellikle Bâtınîlere yaklaşımı oldukça tepkiseldir.

Bağdâdî'de dikkat çeken diğer bir husus da, Şiî eleştirisinin yanı sıra bir Ehl-i Sünnet savunusunun eserlerde hâkim olmasıdır. Eş'arî'den sonra Eş'arî gelenek içerisindeki ilk makalat eserini kaleme almış olan Bağdâdî, çalışmasını tamamen bu anlayış üzerine oturtmuştur. 73 fırka hadisini eserinin merkezine koymuş ve mezhepleri "hak" ve "hak olmayan" şeklinde keskin bir şekilde birbirinden ayırmış, kurtuluşa erenlerin de Ehl-i Sünnet mensupları olduğunu savunmuştur.

Bağdâdî, *Kitabu Usuli'd-Din* adlı eserinde imamet bahsini ele alırken genelde Şîa'nın ve farklılık varsa diğer mezheplerin ilgili konulardaki görüşlerine ve fikir ayrılıklarına yer vermiş, zaman zaman bunları eleştirmiş ve kendi ashabının görüşünü zikretmiştir. Onun imametle ilgili görüşleri, Bâkılânî ve diğer Eş'arî âlimlerle paralellik göstermektedir.³⁸ Bâkılânî, imametle ilgili konuları detaylıca ele alıp Şiî fikirleri bazen isim vererek bazen vermeden etraflıca eleştirirken, Bağdâdî'de böyle bir şey görülmemektedir. O, konuyla ilgili farklı görüşleri oldukça özet bir biçimde aktarmıştır. İmametle ilgili en temel mevzulardan olan imamın imametinin nassla mı, yoksa seçimle mi gerçekleştiği hususundaki görüşleri de, öncekilerin fikirlerini tekrar mahiyetindedir. Bâkılânî gibi, imametinin nassla olduğuna dair bir tevatür bulunmadığını, Rafizilerin de bu konuda ahad haberler rivayet ettiklerini kısaca ifade etmiştir.³⁹

Bağdâdî'nin Şîa ile ilgili fikirlerini *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinde daha net bir biçimde görmek mümkündür. Şiî fırkaları Rafıza başlığıyla "heva ehli fırkalar" altında ele alan Bağdâdî, bu mezhebi temelde Zeydiyye, Keysaniyye, İmamiyye ve Gulat olarak dörde ayırmış ve Gulat'ın bütün fırkalarının İslam fırkalarının dışında olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ İsmâiliyye'yi İmamiyye'nin alt kollarından biri olarak vermişse de daha sonra Bâtıniyye'yi İslam'a mensup olmadıkları halde İslam'a nispet edilen fırkalar arasında Gulat'tan olarak

³⁶ Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, ed.: M. D. De Goeje, Leiden 1906, s. 323, 336.

³⁷ Toru, Ümüt, *Eş'ari Makalat Geleneğinde İmamiyye Algısı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 115-118.

³⁸ Kırş. el-Bağdâdî, Abdulkahir, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2016, s. 308-332.

³⁹ el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 317-318.

⁴⁰ el-Bağdâdî, Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev.: Ethem Ruhi Fırlı, TDV, Ankara 2011, s. 19.

değerlendirmiştir.⁴¹ Şehfûr b. Tahir el-İsferayini'nin (471/1078) eseri de, bazı farklılıklar olmakla birlikte, Bağdâdî'nin eserinin özeti niteliğinde olduğundan tasnifi aynıdır.⁴²

Bâtıniyye'nin Müslümanlara, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Mecusilerden daha fazla zarar verdiğini belirten⁴³ Bağdâdî, Fâtımî İsmaililiğini ve Karmatiliği de bu fırka altında değerlendirmiş gözükmektedir. Bâtınîliğin tarihi, kökenleri, görüşleri hakkında bilgi veren Bağdâdî, âlimlerin onların dinini farklı gruplara dayandırdıklarını belirtmiş ve kendi kanaatine göre onların, âlemin kıdemine inanan ve yaratılışın arzu ettiği her şeyi mübah görme eğiliminden dolayı bütünüyle şeriati ve peygamberleri inkâr eden Maddecî (Dehri) zındıklar olduklarını ifade etmiştir.⁴⁴ Bu noktada Bağdâdî ile İsferayini'nin Şîa'ya karşı yaklaşımlarının oldukça genelleyci olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Bunu şeriatin neshi konusunda açıkça görmek mümkündür. Bağdâdî, Gulat Şîa'nın tamamının ve bu fırka içerisinde değerlendirdiği Bâtıniyye'nin şeriati nesh ettiğini eserinin pek çok yerinde zikretmiş⁴⁵ ve onları tanımlarken “şeriati ve peygamberleri inkâr eden maddeciler” ifadelerini kullanmıştır. Aynı yaklaşımın öncesinde tevil konusunu eserinin merkezine yerleştiren Bâkılânî'de de görmek mümkündür. Şeriatin hükümlerinin tevil edilmesini tüm Bâtıniyye'ye nispet ederek ele almıştır. Ancak bilinmektedir ki Bâtınîlerin tamamı şeriati nesh etmiş değildir. Şeriatin neshi, Fâtımî-Karmatî bölünmesinden sonra daha ziyade Karmatiler arasında ortaya çıkmış bir anlayıştır ve Fâtımî İsmaililiğinde böyle bir şey söz konusu değildir. Öyle ki Fâtımî İsmaililiği ile Karmatiliği birbirinden ayıran en temel hususlardan birisi de, şeriata yaklaşım meselesi olmuştur.⁴⁶

İsferayani de Bâtınîlerin şeriati nesihlerinden bahsetmiş ve onların kızlar ve kız kardeşler ile evlenmenin mübah olup farz ibadetlerin kendilerinden düştüğünü ilan ettiklerini belirtmiştir.⁴⁷ Ayrıca o daha da ileriye giderek İmamiyye firkalarının tamamının Kur'an'a ve Hz. Muhammed'den gelen haberlere, Müslümanların elinde olan şeriata itimat edilemeyeceği kanaatinde olduğunu, Mehdi ismini verdikleri ve ileride ortaya çıkıp kendilerine şeriati öğretecek bir imamı beklediklerini ve şu anda kendilerinin dini bir yerlerinin olmadığına inandıklarını belirtmektedir. Bundan maksatlarının ise imamet hususunda kelamı gerçekleştirmek değil, şeri tekliflerdeki külfeti düşürmek olduğunu ve şeri haramların helalleştirilmesi konusunda daha geniş davranmayı kast ettiklerini ifade etmiştir.⁴⁸ Böylece İsferayini, şeriatin neshi görüşünü tüm Şîa'ya nispet etmiştir.

Bağdâdî, Eş'arî gelenek içerisinde ilk defa Şîilerle sosyal ilişkilerin nasıl olacağını belirlemeye çalışan isim olmuştur.⁴⁹ Daha ziyade Gulat firkaların özelliklerini saydıktan sonra bunların İslam ümmetinden olmadığını ve hiçbir değerlerinin olmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte İmamiyye'nin de dâhil olduğu heva ehlinden olan fırka mensuplarının ise bazı bakımlardan İslam ümmetinden sayıldıklarını, bu nedenle Müslüman mezarlığına defnedilme, Müslümanlarla birlikte savaşa çıktıkları takdirde ganimet ve feyden pay alma, mescitlerde namaz kılma gibi hususlarda İslam toplumunun geri kalanından farkları olmadıklarını ifade etmiştir. Ancak cenaze namazlarının kılınmayacağını, kestiklerinin helal olmadığını, onlarla evliliğin mümkün olmadığını da ilave etmiştir. Bağdâdî, Bâtınîlerin de dâhil olduğu Gulat'ın

⁴¹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 219 vd.

⁴² Krş. el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*; el-İsferayini, Ebu'l Muzaffer Şehfur, *Dini Basiret İtikadi Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, çev. Mustafa Özgen, Palet Yayınları, Konya 2017.

⁴³ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 219.

⁴⁴ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 227.

⁴⁵ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 20, 229, 237.

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Avcu, Ali, “Erken Dönem İsmaililiğinde Şeriatin Neshi Sorunu Üzerine”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 13, sayı: 2, s. 267-287; “Fatımî- Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülâhazalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 13, sayı: 2, s. 250-254.

⁴⁷ el-İsferayini, *Dini Basiret İtikadi Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, s. 148.

⁴⁸ el-İsferayini, *Dini Basiret İtikadi Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, s. 48.

⁴⁹ Toru, *Eş'ari Makalat Geleneğinde İmamiyye Algısı*, s. 248 vd.

ise mürtetlerle aynı hükme tabi tutulması gereken, kestiklerini yemenin, kadınları ile nikâhlanmanın helal olmadığı ve cizye karşılığında Müslümanların yurdunda yaşamalarına dahi müsamaha gösterilemeyecek olan kesim olduğunu belirtmektedir.⁵⁰

İmamet konusunda müstakil eserler de kaleme almış olan diğer bir Eş'arî âlim el-Cüveynî (478/1085) ise, kelam ilminde Bâkılânî'den faydalandığını hatta onun kitaplarından on iki bin varak ezberlediğini söylemiştir. İmamet bahsinde de Bâkılânî'nin ve diğer imamlarının imamet konusunda uzun ve detaylı kitaplar yazdıklarını, o kitaplarda araştırmacıyı ikna edecek, konunun amacını kavramak ve en ileri seviyesini anlamak isteyenleri irşad edecek bilgiler verdiklerini belirtmiştir. Kendi eserinin amacının ise; konunun esaslarını irdelemek, imamet konusundaki kesin bilgilerle icthadi bilgileri birbirlerinden ayırmak olduğunu ifade etmiştir. Eş'arî ve Bâkılânî gibi Şîa'nın nass iddiasını reddetmekle imamet bahsine başlayan Cüveynî'nin, zaman zaman kendinden görüşler ve metodlar sunmakla birlikte, metod ve fikirler noktasında Bâkılânî'yi örnek aldığı görülmektedir.⁵¹

Aslında imamet bahsinin Şîi karşıtlığı üzerinden ele alınmasını, dönemin genel karakteristiği olarak görmek mümkündür. İmamet bahsinde ele alınan konular bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bâkılânî'den sonra da Eş'arî gelenekten Mâverdî (450/1058), Cüveynî (478/1085) ve Gazâlî'de de (505/1111) imamet dolayısıyla siyasetle ilgili hususlar etrafında ele alınmış, bu konuda müstakil eserler yazılmaya başlanmıştır. Bu çizgide Büveyhîlerin Bağdat'taki etkisi, Fâtımîlerin sınırlarını hızla genişletmesi ve dâîlerin faaliyetleri etkili olmuş gözükmektedir. Bu tehditler karşısında Abbasi hilafetini korumak, sonraki süreçte de Abbasilerle birlikte Selçukluların meşruiyetini savunmak asli görevlerden biri haline gelmiştir. Şîa'nın iddialarının merkezinde imamın nassla tayini ve onun soyundan devam etmesi olduğu için mesele bu dönemde daha ziyade ilk dört halifenin hilafeti ve nassın bulunmayışı çerçevesinde tartışılmıştır.⁵² Bu nedenle de Ehl-i Sünnet'in siyaset anlayışının, ilk dört halife, Emeviler ve Abbasiler döneminde yaşanan siyasi tecrübelerden hareketle, Şîa'nın imamet nazariyesine tepki olarak oluşturulduğu⁵³ ileri sürülmüştür. Hatta Ehl-i Sünnet'in bu konuda hemen hemen en son konuşan grup olduğuna ve özellikle Şîa'nın yönetimle ilgili görüş ve itirazlarına bir cevap geliştirerek görüş ve tavırlarını ortaya koyduğuna dikkat çekilmiştir.⁵⁴

Değerlendirme

Bâkılânî, Mütakaddimun Eş'arîlerin öne çıkan âlimlerinden birisidir ve Eş'arîliğin sistemleşmesinde oldukça etkili olmuştur. Onun Şîilik eleştirileri de Eş'arî geleneğin yaklaşımını takip etmek açısından önemlidir. Onun fikirleri sonraki âlimler tarafından bazen olduğu gibi benimsenmiş bazen de geliştirilerek takip edilmiştir. Şîilik eleştirisinin, erken dönemlerden itibaren daha ziyade imamet bahsi üzerine yoğunlaştığı söylenebilir. Bâkılânî'de de görüldüğü üzere bu noktada Hz. Ebu Bekir'in hilafeti, hilafet sırası ve bunun faziletle ilişkisi, imametın Kureyşliliği, Hz. Ali'nin hilafeti, imametın nass ile belirlenip belirlenmediği, imamın seçimle belirlenişi temel meseleler olmuştur. Bâkılânî, Şîilerin görüşlerini çürütmek ve onlara karşı kendi görüşlerini temellendirecek şekilde fikirlerini ortaya koymuştur. Şîileri imametın nass ve tayinle belirlendiği iddiası noktasında eleştirmekle beraber kendi görüşlerini delillendirirken ayet ve hadisleri kullanmaktan çekinmemiştir. Ayrıca o imamet meselesini haber ve haberin bilgi değeri üzerinden ele alarak tartışmış ve eleştirilerini temellendirmiştir.

⁵⁰ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 14, 179.

⁵¹ Geçit, Mehmet Salih, "Cüveynî'nin Hilâfet Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2014, c. XVIII, sayı: 58, s. 500-501.

⁵² Sonraki dönemlerde de aynı tartışmaların devam ettiği görülmektedir. Bkz. Akkoyunlu, İsmail, *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

⁵³ Kutlu, Sönmez, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2008, c. I, sayı: 1, s. 15.

⁵⁴ Okumuş, Ejder, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2005, c. V, sayı: 3, s. 52.

Onun imametle ilgili yaklaşımının diğer Eş'arî âlimler tarafından da benimsendiği görülmektedir.

Bâkılânî'nin Bâtınîlere reddiyesi de Şîlik eleştirilerinin diğer yönünü oluşturmaktadır. Günümüze ulaştığından yakın tarihte haberdar olunan *Keşfu'l Estrar* adlı eseri doğrudan Bâtınîlere yönelik bir reddiyedir ve yazılan ilk reddiyelerden olması hasebiyle oldukça önemlidir. Böylece ilk dönemlerden başlayarak Sünnî âlimlerin Bâtınîliğe yaklaşımı bir ölçüde tespit edebilmek ve reddiyelerin seyrini takip etmek mümkün olabilmektedir. Ayrıca Fâtımîler ve Karmatilerle muasır bir şahıs olarak eserini ortaya koymuş olması da dikkate değerdir. Onun döneminde ve sonrasında yaşananların bu eserde ve sonraki reddiyelerdeki yansımaları da takip edilebilir. Bâkılânî, Bâtınîlere yönelik eleştirilerini tevil anlayışlarını merkeze koyarak yapmıştır. Âlem anlayışları hakkında da bilgi vermiş ve onların iki İlah kabul ettiklerini belirterek eleştirilerini yöneltmiştir. Bâtınîlerinin diğer kültürlerden etkilerine dikkat çekerek İslam dışı olarak vasıflandırdığı yönlerini öne çıkarmıştır. İmamların soyları hakkında da bilgi veren Bâkılânî, Fâtımîlerin nesebini Meymun el-Kaddah'a dayandırarak neseplerinin sahih olmadığı görüşünü benimsemiştir. Onun eserinde dikkat çeken hususlardan birisi de, Bâtınîlerin haşhaş kullandıklarına dair verdiği bilgilerdir. Tespitlerimize göre bu iddia en erken bu kaynakta yer almaktadır ve böylece daha sonra onların Haşhaşîyyin olarak adlandırılmalarına zemin hazırlamıştır. Bâkılânî'nin bu eseri sonraki Bâtınîlik reddiyeleri için bir örnek oluşturmıştır.

Kaynakça

Akkoyunlu, İsmail, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Avcu, Ali, "Erken Dönem İsmailîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 13, sayı: 2, s. 267-287.

"Fatimî- Karmatî İlişkinine Dair Bazı Mülâhazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 13, sayı: 2, s. 243-265.

Aydınlı, Osman, "Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdulcebbar'ın İmâmet Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. V, sayı: 1, s.113-146.

el-Bağdâdî, Abdulkahir, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2016. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev.: Ethem Ruhi Fığlalı, TDV, Ankara 2011.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *Kitabu Temhidü'l-evail ve telhisü'd-delail*, tahk.: İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-kütübi's-sakafiye, Beyrut, 1993.

el-Beyhî, İbrahim Muhammed İbrahim, *Keşfu'l-esrar ve hetkü'l-estar li Ebî Bekr el-Bâkılânî dirase ve tahkik*, Camiatu Ümmü'l-Kura, Suudi Arabistan 2015.

Bulut, Halil İbrahim, "Şîî-USuli Gelenekte Hz. Ali ve İmametinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği", *Hazreti Ali Sempozyum Bildirileri*, İzmir 2009, s. 75-115.

ed-Demîcî, Ahmed Abdurrahman, *Keşfu'l-esrar ve hetkü'l-estar li Ebî Bekr el-Bâkılânî dirase ve tahkik el-kısmu's-sani*, Camiatu Ümmü'l-Kura, Suudi Arabistan 2015.

Eşit, Davut, "Eş'arîliğin Fıkhi Mezheplerdeki Temsiliyeti", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, 2015, c. II, s. 593-614.

Geçit, Mehmet Salih, "Cüveynî'nin Hilâfet Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2014, c. XVIII, sayı: 58, s. 485-504.

Gölcük, Şerafeddin, "Bâkılânî", *DİA*, IV/532.

el-Hayyat, Ebu'l-Hüseyn (300/912), *Kitabu'l-İntisar ve'r-Red ale'r-Ravendiye'l-Mulhîd*, tahk.: Albert Nasri Nader, Beyrut 1957.

Hizmetli, Sabri, "Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı", *AÜİFD*, 1983, c. XXVI, s. 681-716.

İbn Haldun, *Mukaddime*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2016.

el-İsferayini, Ebu'l Muzaffer Şehfur, *Dini Basiret İtikadi Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, çev. Mustafa Özgen, Palet Yayınları, Konya 2017.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

Kutlu, Sönmez, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2008, c. I, sayı: 1, s. 7-26.

Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, ed.: M. D. De Goeje, Leiden 1906.

Nas, Abdülhakim, *İmamet Probleminin Sünni Literatüre Girişi ve Bâkullânî'ye Göre İmamet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Okumuş, Ejder, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat"ın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2005, c. V, sayı: 3, s. 47-59.

Öz, Mustafa, "Haşîşiyye", *DİA*, XVI/418.

Şeyh Müfid, *Meseletün Uhra fî'n-Nass ala Ali (as)*, tahk.: Muhammed Rıza el-Ensari, 1993.

et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, tahk.: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Dârü'l-Mearîf, Kahire ts., c. VIII.

Toru, Ümüt, *Eş'ari Makalat Geleneğinde İmamiyye Algısı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

TEŞEKKÜL SÜRECİNDE İLK MUHATAPLARI AÇISINDAN EŞ'ARİLİK

*Prof. Dr. Hüseyin AYDIN**

Eş'arilerin yaklaşımlarını muhataplarının görüşleri dikkate alınmadan doğru bir şekilde anlamak oldukça zordur. Eş'ariliğin reaksiyoner tabiatı onları muhataplarıyla birlikte okumayı gerekli kılmaktadır. Eş'arî âlimlerin reaksiyoner olarak değindikleri birtakım konuları ait olduğu sosyal gerçeklik alanında ele alarak anlamaya çalışmanın Mezhep hakkında daha gerçekçi bilgi vereceği kanaatindeyiz. Eş'arilerin kelimini zemmedilen bir ilim olmaktan çıkartıp muteber bir ilim haline gelmesindeki katkısı inkâr edilemez. Zira ilimlerin sosyal statüleri son derece önemlidir; bu onların toplumsal itibar derecesini belirler.

Eş'arî, mezhebini Mu'tezile eleştirisi üzerinden yapılandırmıştır. Te'lif ettiği eserler Eş'arî'nin kimleri muhatap aldığı hususunda bize bilgi vermektedir. Eş'arî'nin eserlerini konularına göre şu guruplara ayırmak mümkündür:

a-Kelâm ilminin bahisleriyle ilgili olarak *ehl-i bid'ati* ve Cübbâi, Belhî, İskâfi, Ebu'l-Huzeyl gibi Mu'tezile âlimlerinin görüşlerini reddi hedef alan eserler. Mu'tezile'nin başlıca fiillerin yaratılışı, *istitâa*, sıfatlar, kader, *tevellüd* ve ru'yetullah konularındaki görüşlerini tenkit etmiştir. Tefsirinde de Cübbâi ve Belhî'nin bazı Kur'ân âyetleri hakkındaki te'villerini reddetmektedir.

b-Filozofların âlemin kâdemi görüşüne reddiyeler yazmıştır. Yunan felsefesinden İshak b. Huneyn'in çevirdiği (Aristoteles'in kitabı gibi) eserleri görmüştür.

c-Tabiatçılar (ateşin yakma özelliği gibi eşyadaki niteliklerin yalnızca eşyanın kendisiyle açıklanabileceğini savunanlar) ve dehrîlerin (zamanın ezililiğini savunan ve tabiatçı filozoflar gibi onu yaratan ilâhî kuvveti kabul etmeyenlerin) görüşlerini reddeden eserler.

d-Brahmanlar, Mecûsiler, Yahudiler ve Hıristiyanlara yönelik reddiyeler.

Şia'nın görüşlerini reddeden ve Hz.Ebû Bekir'in halifeliliğini ispat eden eserler.

e-İslâmî ve İslâm dışı mezheplerin görüşlerini aynen (reddetmeksizin) nakleden Makalât kitapları.¹

f-Tefsir, hadis, fıkıh ve diğer İslâmî ilimler sahasında meydana getirdiği eserler.

el-Fusûl: Filozoflar ve Brahman, Yahudî, Hıristiyan, ve Zerdüştlük gibi dinlerin mensuplarına yönelttiği eleştiriler. Bu kitap ayrıca âlemin başlangıcı olmadığını iddia eden İbnü'r-Râvendî'nin iddialarına da bir çürütme ihtiva eder. On iki kitabı kapsayan hacimli bir eserdir. **el-İstîta`a:** Mu'tazile'ye bir reddiye. Mu'tezile'nin istitâanın fiilden önce olduğu görüşünü tenkit eder. Bu konudaki problemleri ve cevaplarını ele alır. **el-Cevâbât fi's-Sıfât `an Mesâili Ehli'z-Zeyğ ve's-Şübühât:** Eş'arî'nin en büyük kitabı olup Mu'tezile'nin, daha önce kendisinin de sahip olduğu tüm doktrinlerine cevap niteliğindedir. **el-Cism:** Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e aykırı olarak maddeye ilişkin temel sorulara verdiği cevabın yetersizliğinin bir delilini ve cisim ile ilgili temel problemler üzerinde durmanın gerekliliğini anlatır. **el-İstîşâd:** İstîşâd bi's-Şâhid `ale'l-Gâib delilleri ile Allah'ın ilim, kudret ve diğer sıfatları hakkında Mu'tezilenin nasıl ilzam edileceğine (susturulacağına) dair. **Cümelü'l-Makâlât:** Zındıkların ve Tevhid'e inananların görüşlerini listeler. **Halk ve'l-A`mâl:** Mu'tezile ve Kaderiyye'nin insanın kendi fiillerini kendi yaratması öğretisine reddiye.² **el-Luma` el-Kebîr:** Luma` es-Sağîr ile birlikte **İzâhu'l-Burhân'a** bir mukaddime olup İsa el-Himyârî'ye göre Eş'arî tarafından yazılan son kitaptır.

Makâlâtü'l-Felâsife, er-Red ale'l-Felâsife: Felsefecilerin üç görüşünü ele alır. İbn Kays ed-Dehrî'nin delillerini çürütür. Heyûlâ ve tabiatlar hakkında görüşlerden bahseder. Semâ ve âlem hakkında Aristoteles ve Tales'in delillerini nakzeder. Onların yıldızlara ilişkin hâdiseler ve saadet-şekavetin kuralları (ahlâk) hakkındaki görüşlerine not düşer. **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn:** Bir İslâm Mezhepleri ansiklopedisidir. **el-Mesâil `alâ Ehli't-Tesniye, el-Mucez`:** On iki ciltte farklı İslâmî Ekolleri tanıtır ve anlatır. Şia'nın Hz.Ebû Bekir'in halifeliliğini sorgulayan ve her devirde bulunduğunu

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, İstanbul, 1988, 137; Subhî, a.g.e. II/55.

² Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 93, 165, 267.

³ Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 11, 29, 33, 58, 63, 87, 111, 165, 201, 326, 330, 333.

kabul ettiği İmam'ın yanılmazlığı öğretisine bir reddiyeyi de ihtiva eder. *el-Muhtasar fi't-Tevhîd ve'l-Kader*⁴: Ehl-i Sünnet'in tespit ettiği ve çözümsüz bıraktığı farklı doktrinel konuların bir yeniden incelemesi. *el-Muhtezan*⁵: Eş'arî'nin rakiplerinin bahsetmediği fakat kendi doktrinleri ile ilgili sorular hakkındadır. *el-Muntehal*: Basra bilginlerinin sorularına verilen cevap. *Nakdu'l-Belhî fi Usûli'l-Mu'tezile*: Mu'tezilî âlim el-Belhî'nin *Nakdu Te'vili'l-Edille* adlı eserine bir reddiye. "Aslâh" anlayışının cedelde İbnü'r-Râvendî'nin bir galatı olduğunu anlatır. *er-Red `ale'l-Belhî*⁶: el-Belhî'nin İbnü'r-Râvendî'nin tartışmasındaki hatasını düzelttiğini iddia ettiği kitabına reddiye. *en-Nakdu `alâ Edilleti'l-Belhî*⁷, *en-Nakdu `ale'l-Cübbâi ve'l-Belhî*⁸ *en-Nevâdir fi Daka'iqi'l-Kelâm*⁹, *Ziyâdâtü'n-Nevâdir*¹⁰, *el-Cami` li Kitâbi'l-Halidî fi'l-Îrâde*: "Allah kendi iradesini yaratır" şeklindeki Halidî doktrinine bir reddiye. Hâlidî'nin Allah'ın iradesinin hâdis oluşunu ispata çalıştığı ve O'nun dilediğinin olmadığı ve dilemediğinin olduğunu iddia ettiği kitabına reddiyedir. *er-Red `ala İbni'r-Râvendî*: İlahî sıfatlar ve Kur'ân hakkında. *er-Red `ala Muhammed ibn `Abdi'l-Vehhâb el-Cübbâi*: Mu'tezilî âlim Cübbâi'nin *el-Usûl* adlı kitabına kapsamlı bir reddiye.¹¹ *er-Red `ale'l-Mücessime, er-Red `ala `Abbâd ibn Sülayman, er-Ru'ye*¹²: Ru'yetullah'ın imkanını reddeden Mu'tezile'nin aksine Allah'ın âhirette mü'minler tarafından görüleceğini doğrulaması hakkında. *eş-Şerh ve't-Tafsîl fi'r-Red `alâ Ehli'l-İfk ve't-Tadlîl*: el-Lüma'yı okumadan önce kelâm ilmine ilk başlayanlar ve öğrenciler için yazdığı el kitabı (kılavuz). *Nakdu İbni'r-Râvendî `alâ İbtâli't-Tevâtür, Nakdu `alâ İbni'r-Râvendî fi's-Sıfât*¹³, *Nakdu'l-Mudahât*: Kader terimi hakkında el-İskâfi'ye reddiye. *Nakdu'l-Latîf `ale'l-İskâfi*¹⁴, *Mes'elelu Ta'rîfi `Aczi'l-Mu'tezile `an Cevâbi'l-Cismiyye*¹⁵, *el-`Umed*¹⁶: Allah'ın âhirette görülmesi hakkında. *el-Hass `ale'l-Bahs*: Kelâm ilmini ve bu ilmin kullandığı akli istidlal metotlarını tenkit edenlere cevap olarak yazdığı risâle. Eser *Risâle Fî İstihâni'l-Havd Fî İlmi'l-Kelâm* adıyla meşhur olmuş ve bu isimle neşredilmişse de (Richard, J. McCarthy, *the Theology of al-Ash'arî* içinde, Beyrût, 1953) son incelemelere göre *el-Hass `ale'l-Bahs* adını taşıdığı anlaşılmıştır.¹⁷ *Risâle ilâ Ehli's-Sagr*: Ehl-i Sünnet'in görüşlerini anlatır.¹⁸

el-İbâne an Usûli'd-Diyâne, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra ilk yazdığı kitap olduğu sanılıyor. Kitabın başında Ahmed b. Hanbel için övücü ifadeler kullanır. Ehl-i Hadis (selef) akîdesini özetledikten sonra nübüvvet bahislerinden başka hemen hemen kelâmın bütün konularına temas eder. M. Sait Yazıcıoğlu, kitap hakkında şu tespitlerde bulunuyor: "Küçük bir eser olup bir kaç defa basılmıştır. 1940 yılında M. C. Klein tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir. (Elucidation of Islams Foundation, American Oriental Series Vol. XIX, 1940) Goldziher *İbane*'yi İslâm akîde tarihinin en önemli metinlerinden birisi olarak kabul eder. "*el-Akîde ve's-Şeria fi'l-İslâm*" (*Le Dogme et la loi de Islam*) adlı eserinde *İbane*'ye çokça atıflarda bulunur. Ancak elimizde mevcut metnin Eş'arî tarafından yazılıp yazılmadığı şüphelidir."¹⁹

Eş'arî, Mu'tezile ile hiçbir fikrî bağ ve beraberliğinin kalmadığını göstermek için onlarla şiddetli bir mücadeleye girmiştir. Bu psikolojik tesir altında Mu'tezile dışındaki halkın ilgisini çekmek istemiştir. Bunlar arasında elbette Hanbelîler de vardır. Böylece hadis ehli arasında taraftar bulmuştur. Eş'arî'nin tavır değişikliğini, Hanbelî ortamı önceleri iyi karşılamamıştır. *el-İbnâne*'yi bu olumsuz etkiyi silmek

⁴ Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 12.

⁵ Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 28, 58, 326.

⁶ Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 310.

⁷ Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 108.

⁸ Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 38, 165.

⁹ Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 29, 93, 112, 146, 147, 206, 216, 242, 273, 333, 338.

¹⁰ Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 268.

¹¹ Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 33, 38, 93, 329.

¹² Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 11.

¹³ Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 12, 57, 269, 290.

¹⁴ Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 147, 216.

¹⁵ Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 206.

¹⁶ Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 11, 81, 85.

¹⁷ Frank, R. M. "*al-Ash'arî's Kitâb al-Hathth `ala'l-Bahth*", MIDEO, Beyrût, 1988, XVIII, 135-136.

¹⁸ İbn Asâkir, a.g.e. 128-136; Haddad, a.g.m.

¹⁹ Yazıcıoğlu, *Kelâm*, 57.

gayesiyle kaleme almıştır. *el-İbâne*'de görülen Hanbelî tesirinin varlığı bu görüşü destekler mahiyettedir. Daha sonra kaleme aldığı "*İstihşân*" adlı risalesinde, kelâm ilminin müdafaasını yapmış olması, bu ilme düşmanlıkları ile tanınan Hanbelîlerle arasının açıldığı intibamı veriyor. Eş'arî'nin bu şekilde psikolojik bir ortam içinde bulunması Mâtürîdî'den daha siyasi bir tavır takınmasına sebep olmuştur. Bir taraftan Mu'tezile ile hiç bir fikrî bağının kalmadığını göstermek için takındığı sert tavır, diğer taraftan Bağdad Hanbelî ortamına uyum sağlama zorunluluğunu hissetmesi, onu daha siyasi davranmaya zorlamış olsa gerektir. Görüldüğü gibi Eş'arî iki cephede mücadele etmek durumunda kalmıştır. Mu'tezilî düşünceden ayrıldığı için tabiatıyla onlarla mücadele içerisinde olması normaldir. Bir kelâmcı olarak kelâmî meselelere eğilmesi, bu ilim salıklarıyla mücadele içinde olan Hanbelîlerle de aynı mücadeleyi vermesini gerektirmiştir. Başka bir ifade ile yavaş yavaş bir Ehl-i Sünnet kelâmının oluşmasında Hanbelîlere karşı da mücadele içerisinde olmuştur.²⁰

Eş'arî'nin *İbâne* metninin müellifi olduğunun güvenilir bir bilgi olmasına karşın orijinal şeklinin bize ulaşmadığı yolunda ciddi kuşklar bulunuyor. Bize ulaşan metnin orijinalliğini kaybetmesi ve müdahaleye uğraması iki ideolojik meyil ile açıklanabilir:

1-Allah'ın sıfatlarına yapılan antropomorfist²¹(insan biçimci) eklentiler.

2-İmam Ebu Hanife'nin Cehmiyye ile birlikte kendi prensiplerinden ayrılarak Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunduğu varsayımı.

Vehbî Süleyman'ın *Nazratün İlmîyye fî Nisbeti Kitabi'l-İbâne Cemî'ihî ile'l-İmâmi'l-Eş'arî* (*İbâne*'nin tamamının İmam Eş'arî'ye nispetini ilmi açıdan inceleme) ünvanlı analizi Eş'arî'nin diğer orijinal metinleri ve talebelerinin çalışmalarına dayanarak bu iki tutumu ortaya koymuştur. Vehbî Süleyman'a göre *İbâne*'nin Hint baskısı tahrife ve müdahaleye uğramıştır. O, Ali Haydarabâdî'den *İbâne*'ye bir Rafizî ve Mu'tezilî olan el-Kündürî'nin bir takım ilaveler yaptığını kaydeder.²²

el-Luma' Fi'r-Reddi Âlâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida': On babdan teşekkül eden kitapta Eş'arî aklı ve naklî delillerle Allah'ın zatı ve sıfatları, irade, ru'yet, kader, *istitâa*, adalet-zulüm, iman, *va'd*, *va'id*, *imamet*, konularını problemleri tartışarak kelâm üslubu içerisinde ele alır. Eserin muhtelif baskıları ve çeşitli dillerde tercümeleri bulunuyor. Eş'arî'nin *İbâne*'yi mi *Luma*'ı mı önce yazdığı tartışmalıdır. Yeni ekol içindeki görüşlerinin olgunlaşmasını ve istikrar kazanmasını göstermesi nedeniyle *Luma*'ı daha sonra yazmış olması daha güçlü bir ihtimaldir. *İbâne*'de yeni bir ekole geçişin izleri görülmektedir. Mu'tezile'ye yönelttiği sert eleştiriler bu dönüştürücü eserlerini yansıtır gibidir ve itidâlden uzaktır.²³ Eski mezhebinden henüz ayrılmış olmanın etkisi ve hadis, fıkıh âlimleri nezdinde yer edinme çabaları hissedilmektedir. Halbuki *Luma*'da dillendirdiği görüşler Ahmed b. Hanbelî'nin görüşleriyle uyumsuz. Bu nedendir ki Hanbelî âlimler onu i'tizâlî görüşlerden tamamen kurtulamamakla itham etmişlerdir. *Lüma*'daki görüşler onun yeni ekol içindeki görüşlerinin daha olgunlaşmış halini yansıtır. Yine *Lüma*'da onun gerçek anlayışı daha titiz ve incelikli seçilmiş ifadelerle ortaya konmuştur.²⁴

Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, Eş'arî bu eserinde hiçbir tenkide tabi tutmadan İslâm fırkalarının görüşlerini sıralar. Şia, Hâricîlik, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye, Dirâriyye, Neccâriyye, Bekriyye ve Ehl-i Hadisin görüşlerini açıklıkla ve nesnel bir tutum ile inceler. Dogmalar tarihinin en önemli eserlerinden biri sayılabilir, İslâm öğretisi ve dogmaları açısından türünün ilk eseridir.²⁵ Kelâm sahasında araştırma yapanların müstağnî kalamayacağı en önemli kaynak eserlerden biridir. Zira Eş'arî bu kitapta Müslüman gurupların görüşlerini güvenilir, objektif bir şekilde ortaya koymaktadır. Kitapta kendi görüşlerine nadiren rastlanmaktadır. Bu nedenle araştırmacının onun görüşlerini bu kitaptan öğrenmesi güçtür.²⁶ Eş'arî'nin bu eserde Allah'ın sıfatları probleminde yaptığı uzun atıflar Mu'tezile'nin, naklî verilerden koparak ve

²⁰ Yazıcıoğlu, *Kelâm*, 64.

²¹ Antropomorfizm: Tanrı'nın insandan daha güçlü ve yetkin olmakla birlikte, şekil ve nitelik açısından insana benzediğini kabul eden felsefî görüş. Tanrı'yı insan suretinde tasavvur etme anlayışı. Demir, Ö. Acar, M. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara, 1997, 23.

²² Vehbî Süleyman, *Nazratün İlmîyye fî Nisbeti Kitabi'l-İbâne Cemî'ihî ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, Beyrut, 1989, 9-10.

²³ Subhî, a.g.e. II/56.

²⁴ Subhî, a.g.e. II/57.

²⁵ Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul, 1994, 219.

²⁶ Avn, a.g.e. 269.

değerden düşüp yıkılmasında büyük payı olan aşırı akılcılık içerisinde kaybolarak, ne gibi kelime inceliklerinde sürüklenip gittiğini göstermektedir.²⁷ Bu kitap Eş‘arî’nin bütün İslâm fırkalarının görüşlerini mütalâa ettiğini gösterir. Ritter, 1929’da İstanbul’da basmış sonra da M. Abdülhamîd 1950’de Kahire’de basmıştır.

Eş‘arî, ehl-i kible’den hiç kimsenin tekfir edilmemesi görüşünde idi. İbn Asâkir, arkadaşlarından ehl-i tahkikin çoğunluğunun onun bu görüş üzere öldüğü kanaatinde olduklarını kaydeder.²⁸ Nitekim Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi’l-Musallîn* adlı eserine koyduğu isimle kendini İslam’a nispet eden tüm kible ehlini Müslüman saydığını göstermiştir.

Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin (ö. 429/1037-38) İslâm mezhepleri tarihî hakkındaki eserinin tam adı *el-Fark Beyne’l-Fırak ve Beyânü’l-Fırkati’n-Nâciye minhüm* olan eseri, mukaddimesinde belirtildiğine göre kurtuluşa eren fırka ile diğerlerini açıklamak ve aralarındaki görüş farklarını göstermek maksadıyla kaleme alınmıştır. Bağdâdî, ümmetin yetmiş üç fırkaya bölüneceğini, biri hariç diğerlerinin cehenneme gireceğini bildiren (Tirmizî, “İmân”, 18; İbn Mâce, “Fiten”, 17; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 1; Dârimî, “Siyer”, 74) ve sıhhati tartışmalı olan hadisi sahih kabul ederek eserin plan ve muhtevasını buna göre düzenlemiştir.²⁹ Bağdâdî Eş‘arîleri fırka-i nâciye olarak görmektedir.

Eş‘arî bol eser veren, kalemi güçlü bir âlim olmasının yanı sıra münâzarada da güçlü idi. İbn Nedîm onun yalnızca şu beş eserinin ismini vermektedir: *Lüma’*, *Mûcez*, *İzâhu’l-Burhân*, *et-Tebyîn ‘an Usûli’d-Din*, *Kitabu’ş-Şerh ve’t-Tafsîl fi’r-Reddi ‘ale’l-İfk ve’t-Tazîl*.³⁰ İbn Nedîm’in onu Cebriye’den ve Haşeviye’nin Nâbite’sinden saymasının³¹ yanı sıra ondan bahsederken meşhur ismi ile değil de dedesine izafetle anması ve yalnızca beş eserinin ismini vermesi taassupkar tutumunu ele vermektedir.³²

İbn Hazm’ın İbn Nedîm’e göre daha insafli davranarak onun 55 eserinden bahsettiği halde, İbn Fûrek ve İbn Asâkir’in saydığı çoğu eserinin dışarıda bırakılması yine tarafgirlik olarak değerlendirilebilir.³³ Sübkî, bu sayının onun Endülüs’te vakıf olabildiği kadarı olduğu kanaatinde dir.³⁴ İbn Hazm’ın Eş‘arî’ye karşı sert tutumuna bakılacak olursa Sübkî’nin kanaatinin ötesinde bir taassup sezilmektedir.

Subkî, Eş‘arî’nin öğrencilerinin öğrencileri olan ikinci tabakada şu isimleri zikreder: Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî el-Basrî, Ebû İshak el-İsferâyînî, Ebû Bekir b. Fûrek, Ebû İsmail ve kardeşi Ebû Nasr, Ebû Tayyib es-Sa‘lûkî, Ebû’l-Hasen b. Davûd, Ebû Ali ed-Dekkâk, Ebû Abdullah el-Hâfız, Kâdî Ebû Ömer el-Bestamî, Ebû Kasım el-Becelî, Ebû Hazim el-Bağdâdî, Ebû Nuaym el-Esbehânî.³⁵ Kâdî Ebû Bekir Bâkillânî, İbn Bâkillânî diye de bilinir. İbn Asâkir bir çok âlimin ondan İbn Bâkillânî diye söz ettiklerini kaydeder. Büyük kelâmcı, söz ustası Bâkillânî’nin Rafizîler, Mu‘tezile, Cehmiyye ve Haricîler’e diğer bir çok muhaliflerine yazdığı reddiyeler vardır.³⁶ Bâkillânî Ebu’l-Huzeyl el-‘Allâf ile başlayan atomcu teoriyi Sünni kelâmında sistematize eden kişi olarak değerlendirilebilir.

İbn Furek ile Eş‘arîlik tasavvufla ilişkiye girerek geniş kitlelere ulaşabilme hususunda yeni bir imkân bulmuştur. Abdülkâhir el-Bağdâdî, başta Mu‘tezili âlimler olmak üzere Sofistlere, Dehriyelere, Tabiatçılara, Kerramiyelere, Neccariyelere, Müşebbiheler, Berahime ve Mecusilerin görüşlerini sistematik bir şekilde ele alarak Eş‘arî mezhebinin yaygın görüşünü son derece taassupla müdafaa eder.

²⁷ Laust, Henry, *İslâm’da Ayrılkçı Görüşler*, çev. E. R. Fıçlalı, S. Hizmetli, İstanbul, 1999, 145.

²⁸ İbn Asâkir, Ali b. Hasen, *Tebyînü Kezibi’l-Müfterî fîmâ Nüsibe ile’l-İmâm el-Eş‘arî*, Kahire, 1399, 409.

²⁹ Fıçlalı, Ethem Ruhi, “*el-Fark Beyne’l-Fırak*”, <http://www.diyaretislamansiklopedisi.com/el-fark-beynel-firak/> 05.03.2017.

³⁰ İbn Nedîm, a.g.e. 257.

³¹ İbn Nedîm, a.g.e. 257.

³² Mûsâ, Celâl Muhammed, *Neş‘etti’l-Eş‘ariyyeti ve Tatavvurühâ*, Beyrut, t.y. 166.

³³ İbn Asâkir, a.g.e. 92.

³⁴ Sübkî, a.g.e. II/252.

³⁵ Sübkî, a.g.e. III/369.

³⁶ İbn Asâkir, a.g.e. 217.

Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, Eş'arî bu eserinde hiçbir tenkide tabi tutmadan İslâm fırkalarının görüşlerini sıralar. Şia, Hâricîlik, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye, Dirâriyye, Neccâriyye, Bekriyye ve Ehl-i Hadisin görüşlerini açıklıkla ve nesnel bir tutum ile inceler. Dogmalar tarihinin en önemli eserlerinden biri sayılabilir, İslâm öğreti ve dogmaları açısından türünün ilk eseridir.³⁷ Kelâm sahasında araştırma yapanların müstağnî kalamayacağı en önemli kaynak eserlerden biridir. Zira Eş'arî bu kitapta Müslüman gurupların görüşlerini güvenilir, objektif bir şekilde ortaya koymaktadır. Kitapta kendi görüşlerine nadiren rastlanmaktadır. Bu nedenle araştırmacının onun görüşlerini bu kitaptan öğrenmesi güçtür.³⁸ Eş'arî'nin bu eserde Allah'ın sıfatları probleminde yaptığı uzun atıflar Mu'tezile'nin, naklî verilerden koparak ve değerden düşüp yıkılmasında büyük payı olan aşırı akılcılık içerisinde kaybolarak, ne gibi kelime inceliklerinde sürüklenip gittiğini göstermektedir.³⁹ Bu kitap Eş'arî'nin bütün İslâm fırkalarının görüşlerini mütalâa ettiğini gösterir. Ritter, 1929'da İstanbul'da basmış sonra da M. Abdülhamîd 1950'de Kahire'de basmıştır.

Watt, Eş'arî'nin tartışmaları ile ilgili şu değerlendirmeyi yapar: "Gerçek şu ki Eş'arî'nin münakaşalarının pratik olarak tamamen belli insanlara yöneltilmiş olduğu görülür. Allah'ın şan ve şerefini ihlâl eden ve zafiyet, atalet yahut ihmalkârlık ima eden herhangi bir şey kesinlikle batıldır."⁴⁰ Eş'arî'nin özellikle *Lüma* 'ında diyalektik yöntem kendini iyiden iyiye hissettirmektedir. Her zaman karşılıklı diyalog şeklinde olmasa bile onun sözlerinin genellikle bir muhatabı olmaktadır. O, diyalektik metodu öylesine içselleştirmiştir ki bu durum kitaplarına damgasını vurmuştur. Bu yöntem bize bazen "o zit şeyleri mi savunuyor" bile dedirtebilmektedir. İbn Fûrek'in *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî* adlı eseri onun görüşlerini bu yanılığa düşmeden tespit edebilmek için önemli bir kaynak olmakla da kalmıyor *er-Reddu 'ale'l-Bahs fi Edebi'l-Cedel* adlı kitabının yine aynı başlık altında bir özetini sunuyor. Eş'arî'nin yalnızca *İbane*' sine bakarak, görüşleri hakkında mütalâalarda bulunan araştırmacıların hataya düştüğü gibi, onun bu yöntemini daima hatırdan tutmayanlar da bir takım yanlış değerlendirmelere gidebilir. Yalnızca *İbane*'ye bakarak Eş'arî'nin yaklaşımları hakkında değerlendirmelerde bulunmanın riskli olduğuna daha önce değinmiştik.

Bilgi Paradigma ile sürdürülür

1-Bilim adamlarının bilişsel etkinliklerini ancak paradigmalarla sürdürebilirler. Bu yüzden tipik bir bilim adamı objektif, hür düşünür (free thinker) ve kuşkucu değildirler. O daha ziyade kendi aldığı eğitim doğrultusunda çözmeye çalıştığı problemlere daha önce edindiği bilgileri uygulayan son derece tutucu birisidir.⁴¹

2-Farklı paradigmalar, birbirleriyle kıyaslanamayacak kadar farklı standartlara sahiptirler.

3-Bilimsel bilgi birikimsel değil, devrimsel bir nitelik taşır.

4. Bir paradigmadan diğerine geçiş, ani bir algı dönüşümünü gerektirir. Yani paradigma değiştirmek din değiştirmek gibidir.

Sözler, kavramlar, önermeler veya teoriler kendi dışlarında olan bir dünyayı yansıtmazlar, temsil etmezler; böyle bir dünyanın resmi veya kopyesi değildirler. Herhangi bir söz, kavram, önerme veya teori ögesi oldukları bir 'programın' veya 'dil oyununun' (language game) içinde anlam taşırlar. Başka bir deyişle, bir ögenin anlamı karşılık olduğu gerçeğe değil, ögesi olduğu dizgesel ilişkilere dayanır. Sistem dünyayı yansıtmaz, düzenler.⁴² Kuhn'da paradigma aynen dil gibi, belirli bir gerçekliğin paylaşılan ortak terimlerle algılanması ve anlaşılması için bir kavramsal çerçeve işlevi görmektedirler.

Kuhn'a göre bir paradigmanın başlıca dört kurucu ögesi vardır. İlk ögeye Kuhn, sembolik genellemeler demektedir. Bunlar doğa yasalarını andıran, ancak bilim adamlarınca tanımlama olarak anlaşılabilir önermelerden oluşurlar.

³⁷ Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul, 1994, 219.

³⁸ Avn, a.g.e. 269.

³⁹ Laust, Henry, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, çev. E. R. Fırlalı, S. Hizmetli, İstanbul, 1999, 145.

⁴⁰ Watt, *Hür İrade*, 174.

⁴¹ Gelder, Lawrence Van, "Devised Science Paradigm", The New York Times, June-1996, p. B7.

⁴² Sunar, İ. *Düşün ve Toplum*, Ankara, 1986, 121.

İkinci kurucu ögeye metafizik öge der. Şu tür inançlardan oluşur: Isı, hareket enerjisidir; algılanabilir olayların nedeni atomlardır; bir gazın molekülleri rast gele hareket halinde olan küçük, esnek bilardo topları gibi davranır, vb.

Kuhn üçüncüsü değerler demektedir. Bunlara kuram ötesi ölçütler de denebilir. Örnek vermek gerekirse, kuramlar basit ve tutarlı olmalıdır gibi.

Dördüncü ve son öge, “örnekler” (exemplars)dir. Bu öge paradigmanın en önemli ögesidir. Örnekler, bilim adamları için karşılaşılan sorunların biçimlendirilmesi için birer kılavuz işlevi görürler. Böylece, herhangi bir bilim dalı paradigma oluşturmadan önce sahip olduğu bir dizi dağınık faaliyetleri paradigma sayesinde, düzenli ve kendi içinde tutarlı hale getirir. Bir paradigma, hem çözümü gereken soruları tanımlayacak, hem de o sorulara verilebilecek kabul edilebilir cevapları belirleyecektir. Sorular ve onların çözümüne ilişkin çabalar bulmaca çözmeye benzetilebilir. Çünkü çözüm için gerekli tüm kurallar önceden belirlenmiştir. Bilim adamları, oyunun kurallarını değiştirmemek kaydıyla, kurallara uygun olarak parçaları yerlerine yerleştirmektedirler.⁴³

Kuhn’a göre araştırmacı, olağan bilimle uğraştığı ölçüde bulmaca çözen bir kişidir, paradigma sınamayan biri değil. Bu nedenle paradigma sınaması, sadece önemli bulmacalar bir türlü çözülemeyip bunalım baş gösterdiği zaman yapılan bir işlemdir. Sınama daima iki rakip paradigma arasında bilimsel topluluğun bağlılığı için yapılan bir mücadele biçiminde olur.⁴⁴

Paradigmalar zaman zaman açıklanmayan örneklerle karşılaşırlar. Karşılaşılan sorular ilk önce ya önemsiz, ya başka bir bilim dalının alanına giren, ya da anlamsız kabul edilirler. Bu karşıt örnekler birikince paradigma eski güvenilirliğini kaybederek sarsıntı geçirmeye başlar. Ortaya çıkan karşıt örnekler veya kural dışılıklar paradigmayı kendini yeniden üretmeyecek düzeyde zorlamaya başlarsa bunalımlar ortaya çıkar. Eğer karşıt örnekler veya kural dışılıklar paradigmayı sarsacak kadar çok sayıda veya güçte değilse, bilim adamları paradigmalarında çalışmaya devam ederler. Fakat artan kural dışılıklar paradigmaya olan güven ve bağlılığı gevşetir. Zamanla paradigma bağlayıcı olmaktan çıkar.⁴⁵

O görüşlerinin sosyal bilimlere uygulanamaz olduğunu tartışmıştı.⁴⁶ Buna rağmen psikolojide geniş bir şekilde uygulanmıştır.⁴⁷ Benzer şekilde Kuhn’un görüşlerini Kelâm ilminde kullanarak Eş’arî düşünceye ışık tutulabilir. Kuhn’un “paradigma” terimini ödünç alarak Eş’arî ekolün oluşması ile ilgili görüşlerimizde kullanmamız şayet meşru görülürse bir çıkarımda bulunmak istiyoruz. Eş’arî, Mu’tezilî paradigma da “üç kardeş” problemi ile ifade ettiği bunalımla karşılaşmıştır. Allah’ın kulları için en elverişli olanı yapmak zorunda olduğu varsayımı bu problemde çıkmaza girmektedir. Allah’ın salah-aslahı riayet etme gerekliliği O’nun hürriyetini gölgeliyordu. Halbuki Eş’arî’ye göre Allah’ın irade ve kudreti sınırsız olup O’nun davranışlarına sınır konulamazdı. Bu nedenle Eş’arî Allah’ın dilediği gibi tasarruf etme (iradesinde keyfilik=hürriyet) anlayışı etrafında yeni bir paradigma oluşturdu. Watt, Eş’arî’nin bu fikrî dönüşümünü şöyle açıklıyor: “Şüphesiz ki Eş’arî’nin pozisyonu, Mu’tezilenin topyekün hareketinin mantıklı bir gelişmesi olarak mütalâa edilmiş olmalı. Onlar, fikirlerin belli bir sistemine göre varlığının kompleks olaylarını açıklamak için gayret göstermişler, fakat gayretlerine rağmen, bu hususta olaylar ve sistem arasında apaçık tezatlar bulanmaktadır, öyleyse, başka bir sistemin daha tatmîkâr olup olamayacağını görmek için başka bir yana yönelmek tabii hale gelir.”⁴⁸ Eş’arî Allah’a yükümlülük getirmekle sonuçlanan salah-aslah anlayışını terk ederek Allah’ın hürriyeti, kayıtsızlığı, bağımsızlığı ve kudretini en geniş anlamda savunmaya başlamıştır. Böylece onun en temel görüşü Allah Teâlâ’nın sıfatlarının mükemmelliği ve sınırsızlığı olmuştur. Eş’arî’nin ortaya attığı, klasik hale gelen bu probleme onu ikna edebilecek çözümün hala üretilmediğini görüyoruz. Esasen “üç kardeş” probleminin özü

⁴³ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 199-200.

⁴⁴ Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 141-142.

⁴⁵ Demir, *Bilim Felsefesi*, 82.

⁴⁶ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 164-165.

⁴⁷ Coleman, S.R. and Salamon R. *Kuhn's Structure of Scientific Revolutions in the Psychological Journal Literature*, 1988, 1969-1983: *A Descriptive Study*, *The Journal of Mind and Behavior*, 9, (415-446).

⁴⁸ Watt, *Hür İrade*, 170.

Kur'ân-ı Kerîm'de mevcuttur. Eş'arî Hızır (a.s.) ile ilgili hâdiseye atıf yapmasa da kurguladığı örnekte Hızır'ın *gulâmı* (delikanlıyı) öldürme gerekçesi ele alınmıştır.

Yakından incelendiğinde, bilim adamlarının dünyaya baktıkları kavramsal çerçevelerini biçimlendiren ve içinde çalıştıkları paradigmanın dışında herhangi bir ölçütlerinin olmadığı görülecektir. Dolayısıyla bir paradigmanın içinden bakan kişiye göre o paradigma diğerlerinden çok daha doğru, yahut iyi veya elverişlidir. Zaten bir bilim adamı bu yüzden o paradigmaya bağlanmıştır. Paradigma tüm bilgileri kendi merkezinden bakarak ve kendi rengine boyayarak yeniden kurar.

Paradigmalar arasındaki rekabet, yahut yarış birisinin doğruluğunu ispat yoluyla çözüme kavuşturulamaz. Zira, sorun algılama biçiminin değişmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Kuhn, paradigma değişince gerçeğe daha bir yaklaştığımızı düşünmekten feragat etmemiz gerektiğini öğütler.

Paradigmalar arası bir değer yargı sistemi olmadan hiçbir paradigmanın değer yargıları görelî avantaj yahut dezavantaj bakımından kıyaslanıp eleştirilemez. Kuhncu gelenekte, interparadigmatic bir değer yargı sistemi mümkün görülmez.⁴⁹ Paradigmalar da zıt politik eğilimler gibi kendi standartlarını kullanırlar. Halbuki paradigmanın standartları üzerinde yansız bir standart bulunmaz. İki karşıt paradigma birbiriyle uyumsuz.⁵⁰ Her paradigma kendisini, üzerine bina olduğu değerleri kullanarak savunacağı için paradigmalar arası tartışmalar döngüsel bir totolojiye dönüşür.⁵¹ Bu nedenle Kelâm ilminde cedel yöntemi terk edilerek hakikatı arama amaçlanmalıdır. Muhatabı susturma mantığı üzerine kurulu olan cedel, insan enerjisini çoğu zaman boş yere harcanmasına yol açar.⁵² İntersect (mezhepler arası) standartlar olmadığı için tartışmalardan çözüm elde etmek güçtür. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında yapılan tartışmalar her iki paradigma taraftarlarınca çeşitli açılardan kendi galibiyetlerine yorulmuştur. Paradigmaların birbirini hidayete erdirmeye mantığı terk edilerek diyaloglar kurulmalıdır. Bu sayede paradigmalar arası çekişmeler, nefretler giderilir ve yakınlaşma sağlanabilir.

Kuhn'a göre bir paradigmadan diğerine bağlılık değiştirmek zorla olmayacak bir dönüşüm deneyimidir. Bu direnişin kaynağında hala çözümsüz kalan problemin eski paradigma tarafından sağlanan kalıba sokulabileceği inancı yatmaktadır. Bu inanç bazen inatçı hale gelebilirse de problem çözücü olağan bilgi faaliyetini mümkün kılan da gene bu inançtır. Ancak bu hiçbir kanıtlamanın paradigma değiştirmede rol oynamayacağı anlamına gelmez. Epistemik topluluklar geçmişte tekrar tekrar yeni paradigmaya yöneltmişlerdir. Yeni bir paradigma adayının başlangıçta çok az taraftarı olabilir, hatta bazan bu taraftarların konumları bile biraz kuşku götürebilir. Her şeye rağmen şayet işlerinin ehli iseler, paradigmayı iyileştirecekler ve yeni yaklaşımın verimliliğine inanmaya başlayan bir çok yeni taraftar onlara katılacaktır.⁵³

Mu'tezilî paradigmanın salah-aslah probleminde Allah'a yükümlülük getirme ve sıfatlarını sınırlama probleminde tatminkar bir çözüm bulamayışı ve hüsün-kubuh meselesinde zaman zaman düalizme düşmesi, kendi içerisinden, yine aynı metodu kullanan ve Selef'in görüşlerini yeniden değerlendirmeye alan yeni bir paradigmanın (Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik) doğmasına yol açmıştır denilebilir. Daha sonra Bâkillânî, Cüveynî, Gazâlî ve Neseî gibi ilim kelâmcılar bu sunnî paradigmayı geliştirerek taraftarlarını artırmışlardır. Mu'tezile söz konusu tartışmaların yaşandığı dönemde daha iyi ya da daha tatminkar çözümler ortaya koyabilseydi böyle bir paradigma dönüşümü olmadan ve ortaya koyduğu prensipler ve yaklaşımlar daha çok geliştirilerek sürdürülebilirdi.

Eş'arî algısal bilgiyi zorunlu kabul ederken paradigmanın yaklaşımlarının kritik edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur: Eş'arî nazarda bulunanın kendini koruması gereken bazı zihnî engellerin bulunduğunu şöyle anlatır: "Nazarda bulunan kimsenin mensup olduğu gurupta yaygınlık kazanmış bir anlayış söz konusu olur. O da asabiyet (kan bağı) gereği o anlayışa meyleder. Halbuki mensubu bulunduğu gurubun anlayışının doğruluğunu ya da muhaliflerinin yanlışlığını ortaya çıkaracak bir şekilde nazarda bulunmak zorundadır. Kendi ekolüne ya da başka bir ekole duygusal bir yöneliş ile

⁴⁹Barendregt, Marko, *Thomas S. Kuhn's Ideas in the Light of the Structuralist Approach of Science*, Amsterdam, 1999, 4.

⁵⁰Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, 94.

⁵¹Demir, *Bilim Felsefesi*, 84-85.

⁵²Çelebi, a.g.yer, 92.

⁵³Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 146.

tabi olmak zararlıdır. Böyle bir durumdan insanın kendisini kurtarabilmesi ancak çok araştırma ve derin düşünmeyle mümkün olabilir. Şayet meyledilen mezhebin mevkisi ve görüşü daha üstünse, tabi olan kimsenin bundan yarar görmesi tabiidir. Bazen de ehl-i nazarın bir sanatı ve tefekkürü birlikte yürütmesinden birtakım problemler doğar.”⁵⁴ Eş‘arî haklı olarak nazarda bulunan kimsenin yalnızca mensup olduğu paradigmanın anlayışının doğruluğunu temellendirmesinin yeterli olmayacağını belirtmektedir. Nazarda bulunanın aynı zamanda muhalefet ettiği paradigmanın çözümsüz bıraktığı ya da çözemediği problemleri kendi paradigmasının daha başarılı bir çözüme kavuşturduğu ve bu çözümlenmeleri esnasında kendi usûlüyle çelişkiye düşmediğini mukayeseli olarak bilmesi gerekir. İçinde bulunduğu paradigmaya mensubiyetini delillendirmesi gerektiği gibi muhalif diğer paradigmalara karşı muhalefetini de gerekçelendirebilmelidir.

Eş‘arî, ehl-i nazarın durumunun yalnızca yukarıda son olarak belirttiği hususlara uygun olmasının, onun atalarının ve selefinin yolunu terk etmesini zorunlu kılmayacağını da belirtir ve sözlerine şöyle devam eder: “Nazar ehli şayet içinde yetiştiği ortamın yanlış olduğuna karar verirse, ondan ayrılmak zorundadır. Ehl-i nazarın yetişme tarzı ile nazar ile ulaştığı görüşlerin uyuşması da çatışması da mümkündür. Onun elde ettiği sonuçlarda yalnızca selefinin ve büyüklerinin isabetli olduğunu görmesi de mümkündür. Bunu nazar yoluyla dört başı mamur bir şekilde tespit etmek ancak acele sonuç çıkarmamak, önceden zihnine yerleşen, belleğinde yer etmiş ve kendisinde karakter halini almış önyargıları beğenmekten kaçınmakla olur. Zira doğruya dönmek hataya devam etmekten daha iyidir.”⁵⁵ Eş‘arî, burada nazar ehlinin tüm zihnî ve fiilî pozisyonunu kuşku duyarak gözden geçirmesi ve önyargılarından kurtulmaya çalışması gerektiğine işaret etmektedir. Eş‘arî, Locke ve Bacon’dan çok önce insan zihnindeki önyargılardan kurtulmak gerektiğine işaret etmiştir. Eş‘arî’nin bu sözleriyle Bacon’ın “zihnin idolleri” hakkındaki söyledikleri arasında ilginç bir benzerlik göze çarpmaktadır.

Gazâlî de zihnin önyargılardan kurtulması gerektiğine dikkat çekmektedir. Gazâlî’ye göre haberlere kuşkuyla bakılmalıdır. Zira insanların dogmalarının çoğu haber kaynaklıdır. Duyu, tecrübe ve akli temel olmaktan çıkarıp en yetkin bilgiye ulaşmak imkan dışıdır. Ona göre akıl yürütmede bulunanları yanlışla düşüren şeylerin başında, çocukken babadan, hocalardan, faziletli kimselerden ve çevreden duyulan ve alışkanlık kazanılan şeyleri tamamen doğru kabul etme gelir. Gazâlî, Bacon’un “zihnin idolleri” adını verdiği önyargılar hususunda şöyle söyler: “Birtakım zihinler vardır ki her işittiğini kabule koşacak yapıdadır. Sonra onların zihni, bu işittiklerine göre şekil alır da, çocukluktan kalma fikirlerin onlardan ayrılması mümkün olmaz. Bu, derinliğine mürekkebe daldırılmış yumuşak bir kağıda benzer ki kağıttan mürekkebi gidermek istediğinde o kağıdı bozmak veya yırtmak gerekecektir. Kağıt var olduğu sürece ondaki mürekkep karalığı da varolacaktır. İşte bunun gibi, yaşadıkları sürece, o çocukların dimağlarında insanın gidermeye güç yetiremeyeceği delâletler de varolacaktır.”⁵⁶ O halde her türlü haber, bilgi duyu, tecrübe ve aklın süzgecinden geçirilmelidir. Önyargılarımızı bir kalemle ortadan kaldırmak mümkün gözükmemektedir. Zira kimi önyargılar vardır ki, ancak onlardan kurtulduktan sonra farkedilebilmektedir.⁵⁷

Mensup olduğu paradigmanın kuramlarını mutlak hakikat görmenin yanıltıcı oluşuna XIII. yüzyılda yaşayan Onuncu Alfonso’nun sözleri örnek gösterilebilir. Alfonso, Tanrının evreni yaratırken kendine danışsa, çok faydalı öğütler alabileceğini iddia etmiştir. XVI. yy. başlarına gelindiğinde ise Avrupa’nın en iyi astronomları arasında, astronomi paradigmasının kendi öz geleneksel sorunlarını bile çözmekten aciz olduğunu görenlerin sayısı giderek artmaya başlamıştır.⁵⁸

Münazarada Usul

Ahmet Emîn’e göre Eş‘arî cedel’i iyi bilen, güçlü deliller ortaya koyabilen insanları cezbedici iyi hal ve takvasıyla tanınan iyi görünümlü birisidir. Mu‘tezile’yi terk edenler karşılarında bu

⁵⁴ İbn Fûrek, *Mucerred*, 322.

⁵⁵ İbn Fûrek, *Mucerred*, 322.

⁵⁶ Gazâlî, *Mihenkü'n-Nazar*, 75,76.

⁵⁷ Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Harun Rızatepe, İstanbul, 1989, 194.

⁵⁸ Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 87; Bkz. Kuhn, Thomas S. *The Copernican Revolution*, Cambridge, 1957, 135-143.

nitelikleriyle buldukları Eş'arî'nin tarafında yer almaya başlamışlardır. Daha sonraları mezhebin Bakillânî, İsferyânî ve Cüveynî gibi nazar ve istidlal ehli güçlü âlimlerle beslenmesi, hızlı bir şekilde yayılmasına neden olmuştur.⁵⁹

İbn Fûrek, Eş'arî'nin ihtilafı kısımlara ayırarak incelemesini şöyle anlatır: “İhtilaf şu kısımlara ayrılır: ya hem sözün kendisinde hem de illetinde, ya illetinde değil sadece kendisinde ya kendisinde değil illetindedir. Hem sözün kendisinde hem de illetinde olan ihtilaf tam ihtilafıdır. Bu bizimle mühlidler (inkarcılar) arasındaki ihtilaf gibidir. Soran kişi sözü anlayıp cevap veren de illeti ve verdiği hükmün izahını yapınca, soran kişi bu illeti icra etmek isterse edebilir. Şayet fasit ise, dilerse onu alıp düzeltip gerektiği şekilde cevaplayabilir.” Eş'arî'ye göre soru dört kısma ayrılır: ilki mezhepten sorulmasıdır. “Şu konuda görüşün nedir?” denilmesi gibi. Bu soru mezhebin görüşünü öğrenmek için sorulur. Mezhebin görüşü öğrenildiğinde, bu görüşe delâlet edenler öğrenilmek istenir. Bu mezhebinin evrenin hudûsu görüşünü öğrenenin, onun hudûsuna delalet eden bilgiye yönelmesi gibidir. Mezhebin içtihat ile elde edilmiş nazârî görüş ile itikâd edilebileceği gibi ondan dönülebilir. Delaletin sorulmasından (*mutâlebetu'd-delâle*) sonra delâletin yönü (*mutalebe bi vech-i delâle*) sorulabilir (aranabilir).⁶⁰ Eş'arî sorunun belli bir sıra takip etmesi gerektiğini anlatmak istemektedir. İlk muhatabın mensub olduğu mezhebin öğrenilmesi gerekir. Zira bu sayede muhatabın hangi bilgi temelinde dayandığı anlaşılabilir. Muhatabın hangi paradigmaya mensup olduğunu anlamak onun sözlerini daha iyi okumaya yardımcı olmaktadır. Bu durumda muhatabın görüşleri mensup olduğu ekolün yaklaşımlarını az çok yansıttığı için, bu görüşleri o ekolün anlayışı çerçevesinde daha geniş planda değerlendirmek daha doğru olur. Aynı zamanda muhatabın mensup olduğu ekolün görüşleri ile de ilzam etmek mümkündür. İkinci aşamada, “şu konuda görüşün nedir?” sorusuyla muhatabın mezhebinin görüşü ve onun bu görüşe ne kadar sadık kaldığı ortaya çıkarılmaktadır. Üçüncü aşamada ise muhatabın ve mezhebinin görüşü netleşince bu görüşün temellendirilmesinde dayanılan delillerin neler olduğunun öğrenilmesi gerekir. Zira tartışma seçilen deliller ve yapılan istidlaller üzerinde cereyan edecektir. Son aşamada kullanılan delillerin savunulan görüşe uygun olup olmaması ve onu ispatlamada başarısına bakılacaktır. İzlenen bu usûle göre tartışma gittikçe sınırlı, dar bir alana inerken aynı zamanda derinlik kazanmaktadır.

Eş'arî tartışmalarda kullanılan soru tiplerini iki kategoriye ayırarak şöyle inceler:

1-Süâl-i hacr (indirgemeci ve cevabı sınırlayıcı sorular).

2-Süâl-i tefvîz (cevabı sınırlandırmayan sorular).

Birincisi sorunun “şöyle mi yoksa böyle mi” gibi başka tür cevapları engelleyen tarzda olmasıdır. Tefvîz tipi sorular ise “şu konuda görüşün nedir?” gibi sorunun genel sorularak, muhatabın cevapta serbest bırakılıp, cevap şeklinin kendisine dikte edilmediği sorulardır. “Şöyle mi yoksa böyle mi düşünüyorsun” şeklinde ifade edilen birinci tip soru, cevabın bir kısmını içermektedir. Bu soru tipi, cevap verecek kimsenin kendisinin cevap vermeyi planlamadığı bir şekilde sorunun içinde gizlenen bir takım şeylerin ispatını yapmayı da talep eder. Bu soru şeklinde mesela ayakta ya da oturma pozisyonunda olmayan bir kimse hakkında “falanca ayakta mıdır yoksa oturmakta mıdır?” diye sorulur. Cevabı “ne ayakta ne de oturuyor” olan soru, bu tarzda sorulmak suretiyle soru sorulan kimse bu şıklardan birisi ile cevap vermeye yönlendirilir. Tefviz tipi soruda ise cevabın unsurları yer almaz.⁶¹ Mutezilî cedelciler “*Halku'l-Kur'ân*” meselesinde muhataplarına *süâl-i hacr* yöneltmekteydiler. Daha önce kaydettiğimiz soru şu şekilde sorulmaktaydı: “Kur'ân Allah mıdır? değil midir?” İbn Hanbel'in Mu'tezile'nin bu konudaki indirgemeci yaklaşımını tenkit ettiği üzerinde daha önce durmuştuk. Bu tür sorular hem yönlendirmeci hem de indirgemecidir. Soruyu soran kimse cevap vermesini istediği kimseyi kendi belirlediği seçeneklerden birini seçerek cevap vermeye yönlendirmektedir. Bu muhatabın vereceği cevabı önceden tasarlayıp bir kalıba dökerek ön yargılı davranmak, hem de cevap hakkını kısıtlayarak müdahaleci olmak anlamını taşır.

⁵⁹ Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire, 1374, IV/66.

⁶⁰ İbn Fûrek, *Mucerred*, 294.

⁶¹ İbn Fûrek, *Mucerred*, 295.

Eş'arî soruyu kısımlara ayırdığı gibi cevabı da kısımlara ayırmıştır. Cevabı, soruya taalluk eden konularda haber vermek olarak tarif eder. Cevap şu üç türde olabilir:

1-Nakıs (eksik) cevap.

2-Zaid (fazla) cevap.

3-Mutabık (uygun) cevap.

Cevap şeklinin en muteber olanı soruya uygun olan cevaptır. Arkasından fazladan açıklamalar getiren cevap gelir. Nakıs ise genel anlamda cevap değildir. Soru konuyu özel bir alan ile sınırladığı zaman ise cevabı bu sınırlılık ile vermek daha uygundur.⁶² İbn Fûrek, Eş'arî'nin bu konuda şöyle dediğini aktarır: “Sorunun kısımlara ayrıldığı gibi cevap da kısımlara ayrılmaktadır. Hepsî ihbar (haber verme)dir. Ancak tüm ihbarlar cevap değildir. Çünkü bazı ihbarlar vardık ki, cevap veren, soru olmaksızın ona başlar. Cevapların bir kısmı ekolün mahiyeti hakkında haber verir, bir kısmı delili, bir kısmı delilin mahiyeti, bir kısmı illetin icra edilmesi, hakkında haber verir. Bazıları *muârazayı* (karşı çıkma, itiraz) kabul ettiler, bazıları ise onu yok saydılar. Bize göre *muâraza* geçerlidir ve soru-cevap hükmündedir. *Muârazanın* var olduğunu kabul eden herkes, bunun illet için gerekli olduğunu söylemiştir. İlet iki yoldan biri ile olur. Ya iki şeyin birinde bir illet olduğundan ikisi bir araya getirilip cinsleri farklı dahi olsa illetten dolayı birinin hükmü ile diğerine de hükmedilir. Ya da illet birliğiyle beraber ikisi de ayrı cinsten olur, yahut da iki aynı cinsten olduğu için biri diğerine kıyas edilir. Bunun dışındaki *muârazalar*, bize göre yanlıştır ve geçerli değildir. Karşı çıkma, cevap vermeden ziyade sorunun bir türüdür, çünkü o da bilgi istemektir. Bu şunun gibidir: Birisi, birisine “sen Muhammed (a.s.)’in Peygamberliğini kabul ediyor musun?” dediğinde o da “evet” der. Bunun üzerine diğeri: “Delilin nedir?” der. O da “bütün Müslümanların onu kabul etmeleridir” der. Bu sefer soru soran “peki sen İsa’yı kabul ediyor musun?” der. O da “hayır” der. O zaman soru soran ona der ki: “Eğer bütün Müslümanlar Hz.Muhammed’i kabul ediyor diye sen de onun Peygamberliğini kabul ediyorsan, o zaman İsa’yı da bütün Müslümanlar kabul ediyor diye kabul etmen gerekir” der. Burada, karşı çıkmanın soru ile ilişkisi, onun İsa (a.s.)’ı, kabul etmeye karşı çıkması, bu sözü ile bilgi ve haber istemesidir. Ve “*muâraza*” diye isimlendirilmesinin sebebi, bir iddiadan sonra gelen bir soru olmasıdır. Onun için her *muâraza* sorudur, fakat her soru *muâraza* değildir.”⁶³

Eş'arî *muâraza* konusundaki görüşlerini şöyle açıklar: “*Muâraza*, değişik şekillerde olur. Bunlardan biri görüşünün yanlış olduğunu gösteren hususlardan değilse, kişinin birisine söylemediği ve tartışmadığı bir şeyle karşı çıkmasıdır. Bu durumda sanki kişi kendisine karşı çıkıyor gibidir. Bu bir Mu‘tezilî’nin bir Mu‘tezilî’ye “eğer sen Allah’ın adaletinden ve hikmetinden dolayı, güç yetirilemeyen teklifinin yanlış olduğunu iddia ediyorsan, o zaman cezalandırılmayacağını bilen kimsenin yükümlü tutulmasının ve hikmetinden dolayı, olmayacağı bilinen bir şeyin iltimasının (aranmasının) doğru olmadığını inkar etmiyorsun demesi gibidir” onun bu karşı çıkışının kendisi yanlıştır. Çünkü, sanki o kendi kendini karşısına alıp, kendisine ve ekolüne karşı çıkıyor. Çünkü soru soranın sözü cevap verenin sözü gibidir. Ancak yol gösterilmesini istemek ile aradaki farkı öğrenmek istemek başkadır, zaten bu durumda tartışma da söz konusu değildir. Doğru *muârazanın* başka bir kısmı da, bir Mu‘tezilînin, fiillerin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını söyleyen birisine “sen Allah’ın, fiilleri yarattığını ve onlardan dolayı da insanlara azap edeceğini kabul ediyorsun da neden insanları o fiillere mecbur edip sonra onlardan dolayı azap etmesini kabul etmiyorsun?” diye sorması gibidir ki bu doğru bir *muârazadır*. Çünkü ikisi (soru soran ile muhatabı) aynı şeyi söylemiyor. Şayet ikisi bunu söylüyor olsaydı, kendi görüşünü yalanlamış olurdu. İllete illetle *muârazaya* gelince, mavahhid (ehl-i tevhid) birinin Mücessime’den birine: “Eğer, cisim olmayan bir fail düşünemediğinden dolayı Allah’u Teâlâ’nın cisim olduğunu düşünüyorsan, onun parçalardan oluşmuş olduğunu düşünmeli değil misin? Çünkü sen parçalardan oluşmuş olmayan bir fail de düşünemezsin.” demesi gibidir. Zira birincisi, illetini ortaya koyup, görüşünü akla uygun olanın üzerinde kurmuş, ikincisi de ona karşı yine akla uygun olana göre konuşmuştur. İşte *muârazanın* en doğrusu bu şekilde olandır. Böylesi bir karşılaşmada, cevap verenin kendisine *muârazada* bulunana “beni

⁶² İbn Fûrek, *Mucerred*, 296.

⁶³ İbn Fûrek, *Mucerred*, 300.

bağlamaya çalıştığın ve karşı çıktığın husus şu şu yönlerden dolayı benim ortaya koyduğum şeye benzememektedir” demesi gerekir.”⁶⁴

Eş‘arî‘ye göre münazarada bir delili bırakıp diğer delile intikal etmek doğru değildir. Ancak Hz.İbrahim‘in Nemrut ile tartışırken Allah‘ın hayat vermesi ile ilgili delilden, güneşi doğudan doğdurması deliline intikal etmesinin kınanacak bir tarafı yoktur. Zira onun burada bir delili bırakıp diğerine geçmesi, Nemrut‘un kıt anlayışından kaynaklanmaktadır. Soru soran yahut cevap veren böyle bir intikalde bulunabilir. Zira bu tür soru ya da cevaptan vaz geçme, muhatabın anlayış yetersizliği ve ona izah ederek daha kolay anlaşılır hale getirme nedeniyledir.⁶⁵ Eş‘arî bu konuda şöyle söyler: “Yerilen geçiş (*intikal*), insanın başladığı konudan, ona uygun olmayan ve doğrulanması onun doğrulanması ile ilgili olmayan geçiştir. İster görüşler arasında olsun, isterse de delâlet noktasında olsun, bu geçiş yerilen bir geçiş ve yapan kişi tarafından gerçekleştirilen bir kopukluktur.” İbrahim (a.s.)‘in Nemrut‘la tartışmasında “ölüleri diriltmeden güneşi batıdan doğdurmaya” geçmesinin Nemrut‘un Hz.İbrahim‘in kastettiğini anlamaktan aciz olmasından kaynaklandığını” söylüyordu. Bazen soru soran ve cevap verenin yaptığı bu geçiş kınanan bir geçiş değildir. Çünkü bu şekilde soru soran ya da cevap verenin anlayışının eksikliğinden dolayı, problemlili olandan onun kolay anlayacağı ve göreceği şeye dönmüş olur. Bu geçiş, bizzat geçiş yapandan kaynaklanan bir geçiş değil, kendisinden dolayı geçiş yapılan kişi (karşı taraf) sebebiyle gerçekleşen bir geçiş ve kopukluktur. İbn Fûrek, onun güzel geçiş ile yerilen geçiş ve kopukluk sayılan ile sayılmayan geçiş arasındaki fark konusunda görüşünü buna göre düzenlediğini ve şöyle dediğini kaydeder: “Soru soran olsun cevap veren olsun, kişinin başladığı şeyi desteklemek için zikrettiği her şey, düşünce kuralına ve tartışma şekline göre doğrudur.”⁶⁶

Eş‘arî‘ye göre bir hükmün doğruluğunu gösteren her delil, onun zıddının yanlış olduğunu, aynı şekilde yanlışlığını gösteren de zıddının doğru olduğunu gösterir. Burada “zıd” dan kasıt hüküm, inanç ve doğruluk ve yanlışlıkta birleşmesi mümkün olmayan şeylerdir.⁶⁷

Eş‘arî‘ye göre bir şeyin varlığını kabul ve inkar edenin delil ve *beyyine* getirmesi gerektiği gibi, iddia edenin ve inkar edenin de getirmesi gerekir. Çünkü, bir şeyi inkar edenle, kabul eden sözlerinin doğru ve gerçekçi olduklarına ve de muhaliflerinin görüşlerinin yanlış olduğuna inanmaları noktasında birleşmektedirler. Bu da delilin ve hüccetin bulunmasını gerektiren bir iddia ortaya atmaktır. Eş‘arî bunu şöyle izah eder: “Eğer böyle olmasaydı, delil ve hüccet isteme yanlış olup, her tartışmacının iddiasını inkar üzere kurarak kendisini delil ve açıklama getirmekten uzak tutması mümkün olurdu. Birinin âlemin kadîm oluşunu savunup, “ben onun kadîm olduğunu söylemiyorum, sadece hâdis değildir” diyorum demesi gibi. Bu durumda savunduğu ile karşı çıktığının illetlerinin denkliği ve düşmesi zorunlu hale gelir.”⁶⁸ Muhatabın reddettiği konuda delile inşa edilmeyen bir iddiayı sürdürmesine razı olmak savunmacı bir tarzı kabul etmek anlamına gelecektir. Eş‘arî tartıştığı konularda istidlallerde bulunduktan sonra muhataplarının da iddialarını ispatlamalarını ister. Meselâ ru‘yetullah konusunda Mu‘tezile‘yi “Allah‘ın hiçbir şekilde görülemeyeceği” şeklindeki iddiasını ispata çağırır. Retçilik bazen de kolaycılığa kaçan bir yöntemdir. Zira bir tezin ciddi delillere ve tahlillere dayanması gerekir. Halbuki kolaycı retçilik kendisini delil getirmeden ve belli bir yönteme uymaktan müstağni sayar. Kolaycı retçiliğin olduğu yerde düşünce gelişmez. Mesela ilk dönem kelâm karşıtları kelâm tartışmaları karşısında kolaycı bir retçi tavır sergilemişlerdir. Kelâmî tartışmalara “Hz.Peygamber böyle yapmadı” diye karşı çıkmışlardır. Halbuki bu retçi tutum ciddi bir delile değil sadece herhangi bir naklin olmamasına dayanır. Hz.Peygamberin bir meselede konuşmamış olması tek başına bir delil olamaz. Zira bu onun tavrı hakkında bir bilgi vermemektedir.

Selefiyye

Kelâm ilmine dalmadan önce onun meşru zeminini tesis etmek gerekir. Bu nedenle kelâmın ele aldığı problemlerde akli delilin kullanılması ve meşruluğu tatmin edici bir şekilde ispat edilmelidir.

⁶⁴ İbn Fûrek, *Mucerred*, 301-302.

⁶⁵ İbn Fûrek, *Mucerred*, 305.

⁶⁶ İbn Fûrek, *Mucerred*, 305.

⁶⁷ İbn Fûrek, *Mucerred*, 306.

⁶⁸ İbn Fûrek, *Mucerred*, 306.

Eş'arî'nin fikri, her ne kadar filozofların ve tam rasyonalistlerin ölçülerine muhalif olsa da kesinlikle farklılık arz eder. Literalistler ve hadisçilere karşı çıkan Eş'arî, kıyas prensibini kabul ederek onu birçok âyette etkili bir şekilde kullanıp Kur'an'ın otoritesine baş vurur. Bu meselenin sistematik müzakeresine tahsis edilmiş *Risâle Fî İstihâni'l-Havd Fî İlmi'l-Kelâm* adlı risâlede gelenekçiliğe karşıt (anti-Traditionist) görüşleri açıkça sergilenir. Hz. Peygamber zamanında kelâm tartışmalarının yapılmaması gelenekçiler tarafından kelâm ilmi aleyhine delil sayılır. Bu sebeple, ona müracaat etmek gelenek ve otorite olarak kabul edilen şeyden bir sapma (*bid'at*) teşkil eder. Eş'arî tarafından bu sükût delili ustalıklı, kendi iddialarının da Peygamberin tebliğlerinde dayanağı olmaması sebebiyle gelenekçilerin aleyhine döndürülür. Kelâm aleyhtarı görüşü Eş'arî şöyle ifade eder: “Kelâm'la ilgili söylediğimiz meseleler hakkında bir rivayet bulunmasından anlıyoruz ki, bu konularda konuşmak *bid'at*, araştırmak ise dalalettir. Şayet hayırlı olsaydı Nebi (s.a.v) ve ashâbı bu konular hakkında mutlaka konuşurlardı. Onların konuşmalarını şu iki durumdan ayrı düşünülemez: Ya bildikleri halde susmuşlardır ya da bilgileri yoktu yani onlar bu konuda bilgisizlerdi. Şayet bilip bu konuda konuşmamışlarsa bize düşen de onlar gibi konuşmamaktır. Kelâm konularına dalmayı terk etmeleri gibi bize de düşen aynı şekilde terk etmektir. Eğer Kelâm dinle ilgili olsaydı, onlar konuşmamayı seçmezlerdi. Şayet onlar onu bilginin konusu yapmamışlarsa bizimde onlar gibi davranmamız gerekir. Şayet dinden olsaydı onu bilginin konusu yaparlardı. O halde her durumda Kelâmî konularda konuşmak *bid'at*, bu konulara girmek de sapıklıktır. İşte bunlar *Usûli'd-Din* konusunda görüş belirtmenin terk edilmesi gerektiğini düşünenlerin delillerin tümüdür.”⁶⁹ Eş'arî bu eleştirilerin şu üç şekilde cevaplanabileceği kanaatinde:

1-Hz. Peygamber'in bu konuları araştıran ve konuşan kişiyi “*bid'atçı* ve sapık kabul edin” de demediğini hatırlatarak soruyu geri çevirmektir. Size göre Peygamber'in konuşmadığı bir şey hakkında sizin konuşmanız, *bid'atçı* ve sapık olmanızı gerektirir. Üstelik siz, O'nun sapık görmediğini sapık görmektesiniz.

2-Kelâm ilminde varlık felsefesinin bina edildiği cisim, araz, hareket, sükûn, cüz, tafra hakkında tek tek konuşmasa da bilgisiz olmayıp bu meselelere hadislerde ve Kur'an'da genel çerçevede işaret edilmiştir. Sahabenin fâkih ve bilginlerinin durumu da böyledir.

3-Hareket, sükûn: Bu ikisi hakkında söylenenlerin aslı Kur'an'da bulunmaktadır. O ikisi tevhidin temellendirildiği kavramlardır. Toplanma ve ayrılma da böyledir. Allah Teâlâ, dostu İbrahim (a.s)'in kıssasında bu konunun özünü verir. Kıssada ayın, güneşin ve yıldızların kaybolması, bir yerden bir yere hareket ettirilmesi hâdisesinde Allah hakkında hareket ve sükûnun caiz⁷⁰ olmadığına ilişkin delil bulunmaktadır. Bir yerden bir yere geçişi ve kaybolması mümkün olan bir varlığın ilah olması doğru görülemez. Kelâmî konuların Kur'an ve sünnetten alınma dayanakları bulunmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ: “Eğer yerde, gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de (yer de, gök de) bozulup gitmişti. Arş'ın sâhibi Allâh, onların nitelendirmelerinden yüce (münezzeh)dir.”⁷¹ buyurmaktadır. İşte bu, Allah'ın bir olduğu ve ortağı olmadığı delilini belirten sözün özüdür.⁷²

Bütün problemler hakkında nas bulunmasa da Müslümanlar böyle sorunları Kur'an ve Sünnet'de, hakkında nas bulunan meselelere kıyas etmişler ve içtihad⁷³ yapmışlardır. Detayla ilgili bir hükme bağlanamayan problemler vahiy ve sünnetin tespit ettiklerine arz edilerek çözüm aranmıştır. Daha sonra yüz yüze gelinen itikâdî problemlere gelince, her akıllı Müslüman'a yakışan onların hükümlerini akıl, his (duyum) bedihî (akılda ilk nazarda meydana gelen, açık, seçik, apriori bilgi) olarak ve diğer yollarla üzerinde uzlaşılan temellere ırcâ etmektir. Akla ve algıya ait problemlerin hükmü ait olduğu konuya gönderilmelidir. Aklî konular sem'î (naklî) konularla, naklî konular da aklî konularla karıştırılmamalıdır.

⁶⁹ Eş'arî, *İstihâni*, 88.

⁷⁰ Caiz: Varlığında ve yokluğunda zorunlu olmayan. Bkz. Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk. el-Ferd Ceyûm, y.y. t.y. 15.

⁷¹ Enbiyâ, 21/22.

⁷² Eş'arî, *İstihâni*, 88-89.

⁷³ Fıkıh usûlcülerine göre icthâd, istinbât yolu ile, şer'î hükümleri anlayıp öğrenmek isteğiyle müctehidin gayret sarfetmesidir. Bkz. Zeydan, Abdülkerim, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ruhi Özcan, 1982, y.y. 521; Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkıh*, İstanbul, t.y. 379.

Hz.Peygamber zamanında *Halku'l-Kurân, cüz, tafra* konularındaki görüşler ortaya çıksaydı, döneminde bulunanları açıkladığı gibi bu konularla ilgili de konuşurdu.⁷⁴

Eş'arî, yeni çıkan problemlerde Selef'in belli bir görüş tercihi yaptığı halde konunun müzakere edilmesini ve kendi görüşlerinin tersine bir görüşün benimsenmesini reddetmelerini çelişki olarak görür. Ancak yeni çıkan meselelerde hiçbir tercihte bulunmayıp tamamen bî taraf olmak da pratikte mümkün değildir. Şayet bir tercihte bulunmuşsanız, herhangi bir tercih yapmanın Hz.Peygamberin yolundan uzaklaşma olduğunu söyleyemezsiniz. Zira kendi tercihiniz de aynı illetle mualleldir. Eş'arî yeni problemlere çözümler aramanın gerekliliğini şöyle izah ve ispat etmeye çalışır: Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı hususunda sahih bir hadis varit olmadığı söylenir. Pekiyi niçin, Kur'ân mahlûk değildir, diyorsunuz? Şayet onlar bu sözü sahabe ve tabînin bir kısmının söylediğini ileri sürerlerse onlara şöyle denir: Bir sahabî ve tabîî Rasûlüllahın söylemediği bir sözü söylemişse, sizin düşüncenize göre *bid'atçı* ve dalalet içinde olması gerekir. Eğer birisi ben, Kur'ân için *tavakkuf* ediyorum, mahlûktur ya da mahlûk değildir şeklinde hiçbir söz söylemiyorum derse o zaman ona şöyle denir: Bu konuda hiçbir şey söylememenden dolayı *bid'at* ve *dalâlet* içindesin, zira Peygamber (s.a.v): “Benden sonra bu hâdise ortaya çıkarsa, o konuda *tavakkuf* ediniz ve hiçbir şey söylemeyiniz” buyurmamıştır. Ve yine O: “Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünde olanı ya da bu görüşü kabul etmeyi dalâletle suçlayın ya da tekfir edin de” dememiştir.⁷⁵

Eş'arî söz konusu mantalitenin çarpıklığını başka bir örnekle şöyle anlatır: “Eğer birisi Allah'ın ilmi mahlûktur derse bu hususta sessiz mi kalırsınız, yoksa cevap mı verirsiniz? Eğer hayır derlerse o zaman onlara ne Peygamber (s.a.v)'in ve ne de ashâbının bu konuda hiçbir şey söylemediği hatırlatılır. Eğer birisi sizin Rab'biniz doyma-suya kanma, giyinme-giyinmeme, kuruluk-yaşlık, cisim-araz olma ile nitelenir mi derse veya koku alır mı almaz mı, burun, kalp, ciğer ve bir dalağa sahib mi, her yıl hacca gider mi, ata biner mi binmez mi, yas tutar mı tutmaz mı şeklinde sorular sorarsa bu anlayışınıza (*tavakkuf*) göre bunlara cevap vermemeniz gerekir. Çünkü ne Peygamber ne de sahabe bu konularda bir şey söylememişlerdir. Eğer susmamayı tercih ederseniz, söz konusu edilenlerden hiçbirisinin Allah hakkında caiz olmadığını, O'nun bunlardan uzak olduğunu delillerle açıklama durumunda kalırsınız. Eğer birisi ben susacağım, hiçbir şekilde cevap vermeyeceğim, ondan sakınacağım, bu tür görüşleri dile getirenlere selam vermeyeceğim, hastalandıklarında ziyaretlerine gitmeyeceğim, öldüklerinde cenazelerinde bulunmayacağım derse, ona, bütün bu konularda kendini dalâlete düşürür veya *bid'atçı* yaparsın denir. Zira Rasûlullah “bu tür soruları sorana cevap vermeyiniz, bunlardan selamı kesin, onlardan uzak durun” şeklinde hiçbir şey söylememiş, bunları yaparsanız *bid'atçı* olursunuz dememiştir.”⁷⁶

Eş'arî, yukarıdaki görüşünü “*Halku'l-Kur'ân*” tartışması üzerinde diyalektik bir yöntemle şöyle ortaya koyar: “Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyene karşı niçin sükût etmiyorsunuz ve niçin onları tekfir ediyorsunuz? Nebi (s.a.v)'den Kur'ân'ın yaratılmışlığını reddetme ya da yaratıldığı kararına varanı tekfir etme hususunda sahih bir hadis ulaşmamıştır” denir. Eğer onlar “Ahmed b. Hanbel Kur'ân'ın yaratılmadığı ve yaratılmış olduğunu söyleyenin tekfir edilmesi görüşündeydi derlerse onlara: “Öyleyse Ahmed b. Hanbel bu konuda neden susmamış, aksine konuşmuştur?” sorusu yöneltilir. Eğer onlar: “Abbâs el-Anberî, Vekî', Abdurrahman b. Mehdî ve başkalarının, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını ya da mahlûk olduğunu söyleyenin kafir olduğu görüşünde olduklarını dile getirirlerse” o zaman onlara: “Niçin onlar, Peygamber (s.a.v)'in sustuğu konularda konuşmuşlardır” diye sorulur. Eğer onlar Amr b. Dinâr, Süfyan b. Uyeyne, Cafer b. Muhammed (r.a.) ve başkalarının Kur'ân'ın ne yaratılmış ne de yaratılmamış olduğunu söylediklerini ileri sürerlerse, o zaman da: “Niçin onlar, Allah resûlünün konuşmadığı konuda susmamışlar?” denir.⁷⁷ Şayet onlar bunu sahabe yahut onlardan bir gruba mal ederlerse, bu büyük bir günah olur. Zira onlara: “Niçin, “Kur'ân mahlûktur görüşünde olanı” tekfir ediniz buyurmadığı halde, Peygamberin konuşmadığı konuda Sahabiler susmamışlardır?” denilir. Eğer bilginlerin türedi hâdiselerin hükümlerini bilgisizlere öğretmek için konuşmaları gerekir, derlerse, onlara: “İşte sizden istediğimiz de

⁷⁴ Eş'arî, *İstihsân*, 95.

⁷⁵ Eş'arî, *İstihsân*, 96.

⁷⁶ Eş'arî, *İstihsân*, 96.

⁷⁷ Eş'arî, *İstihsân*, 96-97.

budur” şeklinde cevap verilir. O halde kendiniz istediğinizde kelâm yaptığınız halde niçin Kelâm ilmine karşı çıkıyorsunuz? Verecek cevap bulamadığınızda Kelâmdan yasaklandık, diyorsunuz. Dilediğinizde, işinize geldiğinde de sizden öncekileri delilsiz, izahsız taklîd ediyorsunuz. İşte bu nefse uyma ve tahakkümdür.” denir.⁷⁸

Eş’arî, nazar ve istidlali eleştirenlere şöyle cevap verileceğini söyler; “Nebi (a.s.) nezir, vasiyet, kölelik, münasihat (miras taksim şekli) hesabında konuşmamıştır. İmam Malik, Sevrî, Şafî, ve Ebu Hanife’nin yaptığı gibi bir kitap da yazmamıştır. Eğer siz Hz. Peygamber’in yapmadığı bir şeyi yaparsanız, söylemediği bir şeyi söylerseniz, onun yazmadığı bir şeyi yazarsanız. Nebi (a.s.) söylemediği halde Kur’ân’ın yaratılmış olduğunu söyleyenleri tekfir ederseniz, bu sizin bid’atçı ve sapık olmanızı gerektirir. Bu söylenenler inatçı olmayan ve her akıl sahibi için yeterlidir.”⁷⁹ Eş’arî, aklî incelemenin meşrûiyetini temellendirirken, muhataplarına karşı tekfir silahını kullananları da itidale davet etmektedir.

Selefiyye’nin mütekaddimîni akaid bahislerinde akla ve felsefî mânâda serbest bir tefekküre asla yer vermiyorlardı. İbn Teymiye gibi itikâdda selefi olan müteahhîrîn, akıl karşısındaki tutumlarını değiştirmişler ve akâid bahislerinde de akla önem vermişlerdir.⁸⁰ İbn Teymiye, dine aykırı olmayan felsefî ve aklî görüşleri esasen nassın şümul dairesinde gördüğünden dinî düşünce sahasını hayatın bütün veçhelerini ihata edecek bir genişlikte görmekte ve hiç bir aklî, felsefî ve nazarî gerçeğin bunun dışında olamayacağına inanmaktadır.⁸¹ Onun düşünce sisteminde kelâmî akılcılık yerine naslara dayalı dinî akılcılık ağır basmaktadır. Açık aklî delilleri, sahih nassın kapsamına almak ve aralarında uyumluluk olduğunu ispat etmek için dinî düşüncenin çerçevesinin genişletilmesine önemli katkısı olmuştur.

Eş’arî, İbn Hanbel önderliğindeki Ehl-i Sünnetin tavırlarını benimseyerek Mu’tezile’ye karşı durmuş ama yöntem konusunda Ehl-i Sünnet’in akaidini aklî-teorik bir kalıba dökerek Mu’tezile’ye yakın düşmüştür. Eş’arî’de istidlal (usûl) ilmi mantığın felsefe için ifade ettiğini, akıl ve metot bakımından din için ifade eder. Usûl ilmi İslâm Rasyonalizminin iki yüzünden biri iken Eş’arî’nin koyduğu Kelâm ilmi diğer yüzü teşkil eder. Mu’tezile’nin düşünme faaliyetinde hareket ettikleri aklî çerçeveyi iyi özümseyen Eş’arî kendi çalışmalarında bu çerçeveden yararlanmışır.⁸² Eş’arî’nin düşünce sistemi böylece iki aşırı ucu uzlaştırma olarak belirlenmektedir. Bu eğilim onun hemen bütün çözüm tekliflerinde kendisini gösterir. Yine bu sebeplerdir ki onun düşüncesi ve öğretisi birçok yüzyıl boyunca Sünnî İslâm âleminde bunca geniş bir kabul ile karşılaşabilmiştir.⁸³ Eş’arî Ehl-i Sünnetin yolunu akâidde kuramsallaştırmıştır denilebilir.⁸⁴

Mu’tezile

Hıristiyanlığın temel kavramları “grace” (lütf) ve “charite” (merhamete dayanan sevgi acıma ve şefkat) olmasına karşılık İslâm’ın egemen kavramları adalet, ve hakkaniyettir.⁸⁵ Adalet prensibi Mu’tezile mezhebinin temel prensibi olmakla beraber diğer ekollerde de önemli bir yere sahiptir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın iyiliği vurgusunun yanı sıra önemli bir vurgu da onun adaletidir.⁸⁶ Erich Fromm dinleri otoriter ve hümaniter olarak ikiye ayırır. Otoriter din anlayışında Tanrı’nın gücü, kudreti, iradesi vd. sıfatları öne çıkar, teoloji yapılırsa sonuçta insan ihmal edilir. Hümaniter din anlayışında insan ön plana çıkar, insan aklına büyük değer verilir.⁸⁷ Hıristiyanlıkta Tanrı’nın kudreti karşısında insanın hak ve hukukundan bahsetmekten uzak durulmuş, ancak şefkat ve merhamet söz konusu edilmiştir. Bu yönüyle Hıristiyanlık daha otoriter bir nitelik taşır. Zira Tanrı yüceltilirken insan ihmale uğramış görünmektedir.

⁷⁸ Eş’arî, *İstihsân*, 97.

⁷⁹ Eş’arî, *İstihsân*, 97.

⁸⁰ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 80.

⁸¹ Uludağ, Süleyman, “*İbn Teymiye*”, (Heyet, İbn Teymiye Külliyyatı I İçinde), İstanbul, 1986, I/41.

⁸² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 163.

⁸³ Corbin, a.g.e. 220.

⁸⁴ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 163.

⁸⁵ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 75-76.

⁸⁶ Kur’ân’da Allah-insan arasındaki karşılıklı hukukun adalete dayandığı şöyle ifade edilir: "Bu, yaptığınızın karşılığıdır. Yoksa Allah kullara asla zulmetmez." Âl-i İmrân, 3/182. "Allah insanlara hiç zulmetmez, fakat insanlar kendilerine zulmederler." Yûnus, 10/44.

⁸⁷ Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, çev. Aydın Arıtan, İstanbul, 1996, 61-100.

Yapı bozumculuğun öncüsü Fransız düşünür J. Derrida, dilin temellerinin negatif olduğu ve dilsel yapının karşıtlıklardan oluştuğunu düşünür. Ona göre, bir yapı içindeki terimler, kutuplaşmış olarak var oldukları için, aynı değeri taşımazlar. Terimler arasında bir egemenlik ilişkisi vardır. Terimlerden bir tanesi egemen bir konuma sahipken, diğeri onun “ötekisi” olarak tabi bir statüye sahiptir. Bu hiyerarşik yapının temel özelliği, egemen terimin bir başka terimi, kendi karşıtı, kendi-olmayan veya öteki olarak olumsuzlaması sayesinde kendini kurmasıdır.⁸⁸ Eş‘arî’nin teocentrik anlayışında ilâhî irade ve kudret egemen nitelikler olarak dikkat çeker. Eş‘arî’nin anlayışında Allah-insan arasındaki hukuk Allah’ı yükümlülük altına sokmaz. Bu nedenle Allah’ın dilediği gibi tasarrufta bulunmasından söz edilir. Mu‘tezile ise bu hukukun Allah’ı da yükümlülük altına sokacağını O’nun fiillerinde keyfiliğin savunulamayacağını öngörür. Bu düşüncüyü en açık bir şekilde dile getiren büyük Mu‘tezile âlimi İbrahim en-Nazzâm olmuştur. Nazzâm Allah hakkında kendi mezhebinin bir kısmının da karşı çıktığı Allah’ın kudret sahasını sınırlandırıcı bir hukuk anlayışına varmaktadır. O, Allah’ın kulları için en elverişli (*aslah*) olandan daha düşüğünü yapmaya kudretli olmakla vasıflanamayacağını söylemektedir.⁸⁹ Nazzâm, arkadaşları ve Câhız’a göre Allah zulme, yalana ve aslahı terk etmeye kudretli olarak vasıflanamaz.⁹⁰ Zira ona göre Allah’ın kudreti bir şeyin zıddı ile sınırlıdır.⁹¹ Meselâ adalete kudretli olmakla nitelenebilirken zıddına (zulme) güç yetirebilmekle nitelenemez. Nazzâm’ın aşırı ifadelerinden biri şöyledir: “Allah kullarına onların iyilikleri dışında bir şey yapmaya gücü yetmez. Yine cennet halkının nimetlerini eksiltmeye gücü yetmez; çünkü onların nimetleri, onlar için iyiliktir ve iyilikten her hangi bir şeyi azaltmak, O’nun katında bir zulüm olacaktır. Cennet halkından birini cennetten çıkarmaya gücü yetmez; cehennemlik olmayan birini de cehenneme koyamaz.”⁹² Watt, Mu‘tezile’nin genel olarak Allah’ın kudretinin her şeye şümülünü kabul ettiği halde kötülük problemi gibi detay konularında kudretin sınırlılığını benimsediği tespitinde bulunur.⁹³ Nazzâm, Allah’ın keyfiliğini reddederken Allah’ın adalet ve Allah-insan arasındaki hukuk ve sözleşmeyi dikkate aldığı kabul edilebilir. Nazzâm’a yönelik tepki, bize düşüncesini ifade şeklinden kaynaklanıyor gibi geliyor.

Eş‘arî, aynı zamanda üvey babası olan Mu‘tezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâi (v.303/915)’nin öğrencisiydi.⁹⁴ İbn Asâkir’in anlattığına göre Eş‘arî, Mu‘tezile kelâmında kapsamlı bilgi sahibi olunca hocasına bir takım bilgiler sormakta ve kendisini tatmin edecek cevaplar alamamaktaydı. Bu durum kendisini düşünce bunalımına sokmaktaydı.⁹⁵ Eş‘arî’nin hicrî dördüncü yüzyıl başında, 300/912’lerde, kırk senelik ömrünü aralarında geçirdiği Mu‘tezile’den, hocası Ebû Alî el-Cübbâi⁹⁶ ile salah-aslah konusunda yaptığı münazara sonrası ayrıldığı söylenir.⁹⁷ İbn Asâkir, onun Mu‘tezile’den ayrıldığında 40 yaşında bulunduğunu söyler.⁹⁸ İbn Teymiye, (v.728/1328), Eş‘arî’nin Mu‘tezile’den ayrılmasında İbn Küllâb (v.240/853)’in tesiri üzerinde durmaktadır.⁹⁹ Böylece Mu‘tezilenin kelâm metodu Eş‘arî’nin eliyle Ehl-i Sünnete intikal etmiş oluyordu.¹⁰⁰

Sübki, Eş‘arî’nin fikrî dönüşümünü onun kendi ifadelerine dayanarak şöyle anlatır: “onbeş gün insanların yanına çıkmayıp evine çekilmiş, sonra camiye giderek minbere çıkmış ve şöyle demiştir: “ey insanlar! Sizinle görüşmediğim günlerde nazarda bulundum. Zihnimde her iki tarafın delilleri birbirine denk hale geldi. Nazarımda hiçbirini diğerdenden üstün olmadı. Allah’tan hidayet diledim. Oda beni bu

⁸⁸ Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Ankara, 2000, 70.

⁸⁹ Ebû Rîde, Abdülhâdi, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, Kahire, 1989, 84. Bkz. Sâbûni, Nureddin, *el-Bidâye Fî Usûli'd-Din*, thk. Bekir Topaloğlu, Dimaşk, 1979, 74.

⁹⁰ Eş‘arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Neşr. Helmut Ritter, Beyrût, t.y. 555.

⁹¹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Kahire, t.y. II/145.

⁹² Bağdâdi, Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l Firak*, Beyrut, 1977, 116.

⁹³ Watt, W. Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948, 72.

⁹⁴ Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Arapçaya çev. M. Fehmî Hicâzî, y.y. 1983, I/35.

⁹⁵ İbn Asâkir, a.g.e. 38.

⁹⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cübbâi, Mu‘tezile’nin Basra Ekolünden Ebû'l-Huzeyl’in halefi ve Eş‘arî’nin hocası. Bkz. Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Translated by Andras and Ruth Hamori, New Jersey, 83-87.

⁹⁷ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. M. S. Kilâni, Beyrut, 1404, I/106.

⁹⁸ İbn Asâkir, a.g.e. 39, 56.

⁹⁹ İbn Teymiye, *Minhâcu's Sünnetin Nebevîyye*, thk. M. Reşad Sâlim, Kahire, 1321, I/237.

¹⁰⁰ Kannûcî, Sadîk, *Ebcedu'l-Ulûm*, thk. Abdülcebbar, Z. Beyrut, 1978, II/68.

kitabımda topladığım inanca iletti. Bu elbisemden nasıl soyunuyorsam, tıpkı bunun gibi daha önceki inançlarımdan da sıyrıldım” dedikten sonra üzerindeki elbiseyi çıkarıp, Ehl-i Sünnet mezhebi üzere yazdığı bir kitabı halka vermiştir.”¹⁰¹

Ahmed Emîn, Eş‘arî’nin mezhebinin Mu‘tezile mezhebi olduğu, onun bu mezhepten bazı meselelerde ayrıldığı ve yeni mezhebine bir çok kimseyi çekmeyi başardığı görüşündedir.¹⁰²

Bu hâdiseyi İbn Hallikân şöyle anlatır: “Eş‘arî bir cuma günü Basra camiinde kürsüye çıktı ve yüksek sesle şöyle hitap etti: “Beni bilen bilir, tanımamış olana da şimdi kendimi tanıtacağım. Ben filan oğlu filanı. Daha önce Kur‘ân’ın yaratılmış olduğu, Allah’ı gözlerin göremeyeceği kanaatindeydim. Kötü fiillerimi ben yaratıyorum zannedirdim. Şimdi tövbe ediyor ve bu fikirlerimden dönüyorum. Mu‘tezile’yi redde başlıyorum, onların hatalarını ortaya koyacağım.”¹⁰³

Me‘mun 212/854 yılında Kur‘ân’ın yaratılmış olduğu fikrini kabul ettiğini resmen ilân etti. O çağın âlimleri bu fikre muhalefet ettiklerinde halife bunlardan birçoğunun kanlarını akıtmayı caiz görmüştür.¹⁰⁴ Bundan bir müddet sonra bütün Müslümanları bu fikri kabul etmeye zorlaması ve bu konuda bazı âlimleri sorguya çekmesi, İslâm tarihinde ilk defa “*mihne*” adı verilen acı ve ıstıraplı bir devrin başlamasına sebep oldu. Bu meseleden dolayı sorguya çekilen çeşitli eza ve işkencelere maruz bırakılan ilim adamlarının başında Ahmed b. Hanbel geliyordu. Kur‘ân’ın mahlûk olduğu fikrini kabul etmemesi sebebiyle türlü işkencelere maruz kalmış hatta bir ara prangaya dahi vurulmuştur. Bu dönem Mütevekkil (v.232/847)’in hilafeti ile son bulmuştur.¹⁰⁵ Mütevekkil Mihne hâdisesinden sonra Mu‘tezile’ye karşı hadisçileri desteklemiştir.¹⁰⁶ Mu‘tezile insan fiili ve adalet hakkındaki düşünceleri sonucu insan hürriyeti teorisini geliştirmiş, ancak bu anlayışlarının tam tersi bir uygulama içine girmiştir. Böylece teori ile pratik birbiriyle çelişki içinde olmuştur¹⁰⁷ Mütevekkil asrına kadar devam eden *Mihne* döneminden sonra Mu‘tezile’nin çöküşüyle Eş‘arîlik ortaya çıkmıştır.¹⁰⁸

Hocası el-Cubbâî ile, Allah’ın adaleti ve insanın liyakatine dair aralarında geçen bir münakaşa onun ilk anti-Mu‘tezilî temayüllerini canlı bir şekilde meydana çıkarır. Târihî olsun ya da olmasın, bu münakaşa, Eş‘arî’nin Mu‘tezile ile ayrıldığı başlıca meselelerden birini göstermesi bakımından önemli sayılmalıdır. Hocasına sorar: Bir adamın üç çocuğu olduğunu farz edelim. Kardeşlerin en büyüğü inayete mazhar olmuş, hayatını taatla geçirmiş ve bu hal üzere ölmüş olsun. İkincisinin günahkâr, isyankâr olarak yaşamış, hayatı boyunca soygun yapmış, çevresine şiddet saçmış ve bu hal üzere tövbe etmeden ölmüş olduğunu düşünelim. Üçüncüsü ise masum yani küçük yaşta ölmüş olsun. Bu üç kardeşin âhiretteki durumları ne olacaktır? Cübbâî cevap verir; salih kardeş cennete, günahkâr cehenneme, küçük kardeş de orta bir yere gönderilecektir. Bu durumda Eş‘arî sorar: “Eğer üçüncü kardeş kendisine uzun hayat verilseydi salih ameller işlemiş olacağını söyleyerek itiraz etseydi, Allah ne cevap verirdi?” Cübbâî bu soruyu şöyle cevaplar: “Allah ‘senin iyi olmayacağını önceden bildim, günaha düşmekten ve hayatını günahkâr olarak sürdürüp tamamlayarak ebedi cehennemlik olmaktan esirgemek istedim, bu tercihim senin için en elverişli olandır’ cevabını verirdi.” Eş‘arî yeniden sorar: “Bu durumda günahkâr olarak ölen kardeş itiraz eder ve: ‘Şüphesiz Rabbim, sen benim kötü halimi de önceden biliyordun, öyleyse, neden, kardeşlerime yaptığın gibi bana da rahmetle muamele etmedin? Benin için en iyi olanı benden esirgedin?’ derse Allah ne cevap verir?” Cübbâî bu soruya cevap bulamaz.¹⁰⁹ Böylece bize, Allah’ın şarta bağlı olmayan adaleti hakkında Mu‘tezilî tavra binaen Cübbâî’nin bu tür itirazlara Allah’ın mümkün cevabının ne olabileceğini söylemeye muktedir olmadığı anlatılmaktadır. Eş‘arî’nin çıkardığı neticeler, onun, Allah’ın âlemdeki mutlak kudret ve hâkimiyeti, O’nun ahlâkî ve dînî emirlerinin kesinliğiyle ilgili

¹⁰¹ Sübkî, a.g.e. II/245.

¹⁰² Ahmed Emîn, a.g.e. IV/65.

¹⁰³ İbn Hallikân, a.g.e. II/446; İbn Nedîm, a.g.e. 257.

¹⁰⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul, 1989, II/534.

¹⁰⁵ Işık, Kemal, *Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967, 61, 65.

¹⁰⁶ Ahmed Emîn, a.g.e.182.

¹⁰⁷ Yazıcıoğlu, M. Sait, *Kelâm*, Ankara, 1987, 51.

¹⁰⁸ Avn, a.g.e. 264.

¹⁰⁹ İbn Asâkir, a.g.e. 39-41; Sübkî, a.g.e. II/245; İci, Adudu’d-Din, *el-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelâm*, Beyrut, t.y. 329-330; Anonim, “*Al-Ash‘ari’s Paradox*”, <http://world.std.com/~umar/me/ashari.html> a usenet post form 1999

görüşünün esasını teşkil eder. Bu emirler Allah'ın mutlak kararından başka, ahlâkî ya da başka herhangi bir şarttan tamamen bağımsızdır.¹¹⁰

Mu'tezile erken dönemde bilinmeyen, Selefin anlayışına oldukça yabancı bir görüşü, "vücûb" anlayışını İslâm düşüncesine ekler. Allah hakkında bir takım gerekliliklerden söz ederler. (Allah'ın şöyle söyle yapması gereklidir gibi) Selef Allah'ı fiillerinde tamamen otonom telakki ettiği için bu kavram (*vücûb*) onlara absürd (saçma) gelmiştir. Mu'tezile Allah'ın fiillerinde bir tür gereklilik geliştirmiştir (vacip lütuf). Meselâ Allah'ın peygamber göndererek insanlara yol göstermesini zorunlu bir lütuf ile açıklarlar. Mu'tezile bu görüşünde Kur'an'daki şu âyetten ilham alır: "*Doğru yolu göstermek Allah'a aittir ('ala'llahi). Onun eğrisi de vardır. Allah dileyeydi, sizin hepinizi hidayete erdirirdi.*"¹¹¹ Vacip lütuf anlayışı yanı sıra Mu'tezile bu ilke ile yakından ilgisi olan "*el-aslah*" anlayışını kabul eder. Üstelik bu ilke dünya ile de sınırlı değildir. Allah âhirette vereceği mükafat ve cezalarda da yükümlülük altına sokulmuştur. Mu'tezile bu ilkeler yerine bedel "*el-İvaz*" kavramını da ekleyerek yine Ehl-i Sünnet'in sınırsız telakki ettiği Allah'ın kudretini sınırlar. Bu dünyada karşılaşılan ıstırap ve elemeler öteki dünyada mükafat verilerek telafi edilecektir. Bu anlayışında çoğunlukla Ehl-i Sünnet ile uyuşan Mu'tezile çocuk ve hayvanların elemeleri konusunda farklı anlayışlara sahiptir. Mu'tezile böyle bir bedel öngörülmediği taktirde Allah'ın adaletinin yara alacağını kabul eder.¹¹² Eş'arî, Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını sınırlama ve O'nu yükümlülük altına alma anlayışına tepki gösterir. Bizce bu konu son derece teorik bir konudur. Problem pratiğe indirildiği taktirde Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında önemli bir fark kalmamaktadır.

Mu'tezile Allah'ın ilminin hâdis olduğu görüşüyle Allah'ın bilgisinin kuşatıcılığına gölge düşürmekteydi. Mu'tezile'den Hişâm el-Fuâtî (v.218/833), şayet Allah kâfirlerin kâfir olacağını ezeli olarak biliyorsa, peygamber göndermesinin anlamı nedir diye sorar?¹¹³

Eş'arî'ye göre şayet Allah zâtı ile bakî olsa, o zaman Zâtı Bekâ olmuş olurdu. Bu da Bekâ'nın bir mânâ olduğunu gösterir. Şayet Allah kendisini Zâtı ile bilse, Zâtı ilim olmuş olur. Nefsini nefsinin bilgisiyile bilmesi imkansızdır. Zira ilmi kendisi ile malûmu bildiği sıfatıdır.¹¹⁴ Eş'arî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın "Allah'ın ilmi Allah'tır" görüşüne cevap verirken *el-İbâne*'de şöyle der: "Şayet Allah'ın ilmi Allah'tır" dersiniz şöyle de söyleyebilmeniz gerekir: "Ey Allah'ın ilmi beni affet, bana merhamet et" Halbuki Ebu'l-Huzeyl böyle bir ifadeyi uygun bulmaz. Bu durum onu düşülen çelişkiyi kabule zorlar.¹¹⁵

Eş'arî, Allah'ın kudretinin ve yaratmasının umûmî oluşunu ilminin umûmî oluşuna kıyas etmek suretiyle Mu'tezile'yi ilzam etmek için kullanmıştır. O'na göre Mu'tezile, En'âm suresinde geçen Allah'ın bilgisinin sınırsızlığını anlatan¹¹⁶ "her şey" anlamına gelen "kül" kelimesinden hareketle Allah'ın bilgisini umûmî anlamda kullandıkları halde, yine Kur'an'da ifade edilen Allah'ın, her şeyin yaratıcısı¹¹⁷ ve her şeye kadîr olduğu anlatılırken¹¹⁸ geçen "kül" kelimesini Allah'ın yaratma ve kudretinin umûmî oluşuna mukayese etmektedirler. Allah'ın "ilim", "yaratma" ve "kudret" sıfatları aynı umûmî formlarla kullanılmaktadır. O halde aralarında fark bulunmamaktadır.¹¹⁹ Eş'arî "kader ehli" dediği muhataplarına şöyle sorar: "Allah "her şeyi bilendir" buyurmuyor mu? Âyet, Allah'ın her malumu bildiğine delildir" denir. "Şayet "evet" derlerse, onlara "*Allah her şeye kâdirdir*"¹²⁰ âyet-i kerîmesinin her şeye kadîr olduğuna delil teşkil ettiğini niçin inkar ediyorsunuz?" ve "her şeyi yaratandır" âyetinin de sonradan ortaya çıkan her şeyin ihdas edicisinin, failinin ve hâlikının Allah olduğuna delil olduğunu niçin inkar ediyorsunuz?" denir."¹²¹ Eş'arî'ye göre ilim sıfatının sınırsız olduğu Kur'an'daki umumîlik bildiren lafza

¹¹⁰Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1987, 164.

¹¹¹ Nahl, 16/9.

¹¹² Goldziher, ibid. 89-91; Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 253.

¹¹³ Hayyât, a.g.e. 117.

¹¹⁴ İbn Fûrek, *Mucerred*, 237.

¹¹⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, 109.

¹¹⁶ En'âm, 6/101.

¹¹⁷ En'âm, 6/102.

¹¹⁸ Bakara, 2/20.

¹¹⁹ Eş'arî, *Luma*, 88.

¹²⁰ Ra'd, 13/16.

¹²¹ Eş'arî, *Luma*, 50, 51.

istinat etmektedir. Allah'ın ilminin herşeyi kapsadığı üzerinde söz birliği edilmiştir. Kudret ve yaratma için de bu ifade kullanıldığına göre kudret ve yaratmanın da sınırlanmaması gerekir.

Müşebbihe Haşeviye Allah'ın diğer görme nesnelere gibi mahdut bir keyfiyetle görüleceğini savunurken, Mu'tezile, Cehmiye ve Neccâriye O'nun hiçbir şekilde görülemeyeceğini savunmuştur. Eş'arî ise yine orta yol takip ederek O'nun hudut, hulûl'dan uzak keyfiyetsiz görüleceğini savunmuştur.¹²²

Mu'tezile *ru'yetin* gören ile görülen arasında ışığın yansımaları gerektireceğini ve teşbih görüşüne yol açacağını düşünmektedir.¹²³ Eş'arî, *ru'yeti* nefyedenlerin onun mümkün olabilmesi için koşulları mukabele, renk alış, yakınlık-uzaklık, yoğunluk, ışığın kırılması ve diğer şartları gerekli görmemektedir. O, bu sayılanların görülenin vasıfları olduğunu, bu vasıfların hiç birinin görmenin ne şartı ne de imkânının illeti olduğu görüşündedir. "Kıyas, istidlal ve şahid ile gaibe istişhatta bulunma" babında sırf müşahedenin muteber olmadığı kanaatinde. Ona delâleti tanzim edildikten sonra olması müstesna sıfatlar, illetler, şartlar ve hakikatler arasında ayırım yapmaktadır.¹²⁴ O, görmenin bilinen görme mekanizması¹²⁵ ile sınırlı tutulmasından şüphe etmekle de kalmıyor, bu mekanizmanın görmenin yegane şartı olmadığını savunuyor. Doğrusu Mu'tezile'nin görme mekanizmasını bu kadar emin bir şekilde savunmaları bir taraftan nedenselliği savunmalarıyla, diğer yandan da teşbihe imkan tanımamakla alakalı olsa gerek.

Eş'arî, ışık ve mukabele olduğunda gözdeki idrakinin Allah'ın yaratmasıyla olduğunu, dilediğinde ışık ve mukabele olmadan da onu yaratmaya kadir olduğu kanaatinde. Bunu insanın *nutf*e (sperm)den yaratılışına ve tohumdan bitki bitirilişine benzetmektedir.¹²⁶ Burada Eş'arî endeterminist bir yaklaşım sergiliyor. Eş'arî'nin görmenin gerçekleşmesi hususunda nedenselliği reddettiğini söyleyemeyiz. Zira o, görmenin bilinen mekanizmasını reddetmez, onun karşı çıktığı bu mekanizmanın mutlak bir ölçüt ve yegane illet olmadığıdır. Verdiği örneklerle o aslında koyu bir determinizme karşı çıkıyor. Nedenselliği mutlak, değişmez bir ölçüt olarak almak, hatta ona Tanrı'nın bile uymasının zorunlu olduğunu ima etmek koyu bir determinizmden başka bir şey değildir. Mu'tezile âlimleri tabiattaki nedensellikten bahsettikten sonra mu'cizeye imkan tanımak için tabiat hakkındaki görüşlerinde sık sık Allah'ın bunun hilafına davranabileceğinden bahsederler. Allah'ın eşyanın tabiatını ya da eşyanın tabi olduğu sistemi ve mekanizmayı değiştirebileceğini söylerler. Ancak Mu'tezile ilk tartışma konularından olan ru'yetullah konusunda diyalektik çerçeveyi aşamamış gözüküyor. Zira tabiat görüşlerinde eşyanın tabiatının ve tabi olduğu sistemin tersini mümkün görürken, ru'yetullah konusundaki mekanizmanın âhirette bile korunacağını, mutlak ve değişmez bir nedenselliğe bağlı olduğunu savunmalarını anlamak güçtür. Dünya şartları ile kıyaslandığında çok daha fazla imkanlara sahip olduğu basit bir muhakeme ile anlaşılan "öteki" evrende ru'yetullah konusundaki mekanizmayı Allah'ın değiştirebileceğine hiç ihtimal vermemek, bu konuda onların aşırıya kaçtıklarını gösteriyor denebilir.

Eş'arî şöyle bir akıl yürütmeye de bulunur: Gören her varlık görülebilir. Allah her şeyi görür (Basîr). O halde O, da görülebilir. Ancak cismanî varlık olan insan, gözü ile cismanî olmayan bir varlığı nasıl görecektir? Eş'arî'ye göre mutlak kudret sahibi olan Allah kendisini görebilecek olanlar için özel bir nitelik yaratacak ve bu nitelikle onlar Allah'ı görebilecektir.¹²⁷ Mu'tezile insanın bir objeyi görmesinin ancak bir mekânda mümkün olabileceği hakkındaki tecrübeyi öne sürmesi karşısında tartışmayı yalnızca savunmacı bir karakterde sürdürmek istemeyen Eş'arî, "her görenin görülebildiği" şeklindeki başka bir tecrübeyi karşı delil olarak ileri sürmüştür. Mu'tezile de bu tecrübeyi yanlışlayacak delil ortaya koymakla yükümlüdür. Eş'arî'nin bu konudaki akıl yürütmesi şöyledir: "Allah tüm eşyayı (varlığı) görür. Kendisini görmeyen eşyayı da göremez. O halde O, kendisini gören olduğuna göre, kendini bize göstermesi de

¹²² İbn Asâkir, a.g.e. 149.

¹²³ Bağdâdî, *el-Fark*, 152.

¹²⁴ İbn Fûrek, *Mucerred*, 80.

¹²⁵ Görme Duyusu: İnsan gözünde ışık, korneanın göz içindeki sıvıların ve merceklerin kombine hareketiyle odaklanır. Işık korneadan girer, gözün renkli tabakası olan iristeki yuvarlak aralıktan geçer. Gözün ince kasları, irisim ardındaki merceklerin şeklini belirler. Böylelikle farklı uzaklıklardaki nesnelere görüntüleri retina üzerinde odaklanır. Bu işlemin gerçekleştiği gözün arka kısmında ışığa duyarlı hücreler, optik sinirle beyne bağlıdır.

¹²⁶ İbn Fûrek, *Mucerred*, 133.

¹²⁷ Yazıcıoğlu, *Kelâm*, 74.

mümkündür. Bu şuna benzer; kendisini bilmeyen, eşyayı da bilemez. Allah Teâlâ tüm varlığı bildiğine göre kendisini de bilmektedir. Yine aynı şekilde O, kendisini bilen olduğuna göre kendisini bize öğretmesi de mümkündür.”¹²⁸ Buna delil olarak şu ayeti getirir: “*Korkmayın, dedi, ben sizinle beraberim, iştir ve görürüm.*”¹²⁹ Allah âyette o ikisine (Musa ile Harun’a) onları gördüğünü ve sözlerini işittiğini haber vermiştir.¹³⁰ Eş’arî’ye göre Allah’ın görülmesini mümkün görmeyen, bu görüşüyle Allah’ın gören, bilen ve kadir olmasını mümkün göremeyeceği ile ilzam edilir. Zira âlim, kâdir olan ve görenin de görülmesi mümkündür.¹³¹

Eş’arîlik ve Cebriyye-Kaderiyye

Hürriyet ve irâde problemini İslâm’da ilk olarak ele alan iki zıt uç, Kaderiyye ile Cebriyye aynı anda ortaya çıkmıştır. Yaklaşık iki asır boyunca bu gurupların inhisarında kalan kelâm münakaşaları ve özellikle irâde, kaza-kader problemi üzerindeki açıklamalar, yavaş yavaş bu çevreyi aşmaya başlamış; Rasûl-i Ekrem (s.a.) ve ashabının (r.a.) itikattaki yolunu takip eden Ehl-i Sünnet, diğer adıyla selef arasında da ilgi uyandırmaya başlamıştır. Hatta selef âlimlerinden İbn Küllâb; el-Kalanisî, el-Muhâsibî gibi zevat kelâmî delilleri kullanmak suretiyle selef akaidini teyit etmek yolunu seçmişlerdir.

Cehm b. Safvan (v.128/745) insanın ihdâs etmeye de kesbe de gücünün olmadığını benimserken Mu‘tezile ise aksine onun hem ihdâsa hem de kesbe kadir olduğunu benimsemiştir. Eş’arî ise yine orta yol takip ederek insanın ihdâsa değil kesbe gücünün yettiğini söylemiştir. İhdâsa kudreti nefyederken kesb kudretini ispat etmiştir.¹³²

M. Davud’a göre Eş’arî’ler insan fiilleri konusunda Cebriyye’nin pozisyonunu reddettikleri gibi Mu‘tezile’nin kulun fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşünü de reddederler. Bu konuda hareket noktaları insanın hareketlerinin detayını, içyüzünü bilmemesidir. Bu yüzden de o, fiillerinin hakikî fâili değildir. Cebriyye insanın fiili ve kesbi ihdâsa gücü olmadığı görüşündedir. Mu‘tezile ise insanın ihdâsa ve kesbe birlikte kudretli olduğu görüşündedir. Bu iki görüşün arasında yer alan Eş’arî’ler insanın ihdâsa kudretli oluşunu reddedip, yalnızca kesbe kudretli oluşunu kabul etmişlerdir.¹³³

Eş’arî cebr ve hürriyet nazariyeleri karşısında çok açık bir pozisyon belirlememiştir. O, bu konuda özellikle Mu‘tezile’ye *muârazada* bulunmaya önem vermiştir.¹³⁴ Onun diyalektik yöntem ile hareket etmesi görüşlerinin belirsizliğe sürüklenmesine, hatta zaman zaman da yanlış yorumlanmasına yol açmıştır. Ebû Reyân, Eş’arîlerin Allah’ın insanın bütün fiillerine ve hareketlerine sürekli müdahalesini kabul etmekle insan hürriyetine zarar verdikleri kanaatindedir. Onların “âlemin sürekli yaratılışı” görüşleriyle insan fiilleri arasında bir bağ bulunmaktadır. Ebû Reyân’a göre bu bağ onların görüşlerini cebr istikametine yöneltir.¹³⁵ İnsanı diğer varlıklardan ayıran ruh, akıl ve irade gibi yetkin vasıfları bulunmakla beraber, onun maddi evrene ait olan bir de fizyolojik tarafı bulunmaktadır. Bu fizyolojik kısım birtakım fizik yasalara tabidir. Evrende mevcut tüm yasaları koyan ve yürütenin Allah olduğu kabul edilince, bu anlamda hem evren hem de insan üzerinde O’nun sürekli etkin olması kabul edilmiş olacaktır. Yaratma ve kesb kavramlarındaki kapalılık, belirsizlikte bu noktada düğümlenmektedir. Allah’ın insan fiilleri üzerindeki etkinliğinin mahiyeti, kapsamı tam olarak ortaya konulamadığı müddetçe de kesb kavramının belirsizliği giderilemeyecektir. Eş’arî’nin kesb hakkındaki izahlarının muğlaklığı da bu sebepten ileri gelmektedir. Mu‘tezile’nin insanı fiillerinin yaratıcısı kabul etmesi de bir çözüm sunmaz. Zira bu anlayış insan sorumluluğu hakkında sağlam bir zemin oluşturuyor gibi gözükse de Allah’ın insan üzerinde yaratıcılığı ve etkinliğini göz ardı etmektedir. Halbuki Mu‘tezile insanın zorunlu fiillerini Allah’ın yarattığını kabul etmektedir. O halde Allah’ın insan üzerinde bir etkinliği var demektir. Mu‘tezile iradî fiiller üzerinde insanın irade, güç ve yaratmasını kabul etmek suretiyle Cebriyye’ye dayanak

¹²⁸ Eş’arî, *el-İbâne*, 54.

¹²⁹ Taha, 20/46.

¹³⁰ Eş’arî, *el-İbâne*, 54.

¹³¹ Eş’arî, *el-İbâne*, 54.

¹³² İbn Asâkir, a.g.e. 149.

¹³³ Davud, Abdülbârî Muhammed, *el-İrâde ‘inde’l-Mu‘tezile ve’l-Eşâ’ire*, Beyrut, 1996, 131, 133.

¹³⁴ Davud, *el-İrâde*, 139; Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1997, 95.

¹³⁵ Ebû Reyân, a.g.e. 319-320.

birakmak istemez gözükmektedir. Cebriyye ile olan tartışmalarında hiçbir açık kapı bırakmayacak yaklaşım da ancak bu şekilde ifade edilebilirdi. Ancak bu diyalektik bir çözüm görünümündedir. Aksi halde şöyle bir soru akla gelecektir: İnsanın iradî fiillerinde yaptığı şey, Allah'ın onun gayr-i iradî fiillerinde yaptığıyla aynı mıdır? Bu soruya Mu'tezile'nin "evet" demesi oldukça güçtür. Zira irade dışı fiillerimizin nasıl oluştuğu tüm ayrıntılarıyla bilinmemektedir ki böyle bir cevap verilebilsin. İnsanın iradî fiillerinde Tanrısal bir etkinliğinden bahsettiğimiz zaman Allah'ın ilham vermesi anlamsızlaşacaktır. Meselâ bilim adamlarının aniden bir keşifte bulunmasının, şairlerin ilham almasının, Allah'ın ruhlarına attığı bir ışık sayesinde olduğunu söylemek anlamsız olacaktır. İşte Eş'arîlerin "insanın kendi fiilini yarattığı" tezine itirazlarının illeti, fiillerin hakikatinin ve içyüzünün bilinmemesidir. Nitekim Ebu'l-Huzeyl de insan gücünü keyfiyeti bilinen arazlarla sınırlandırmaktadır. Diğer yandan insanı iradî fiillerinin yaratıcısı saymak onun üzerinde iki yaratıcı kabul etmek anlamına gelir. Bu bir anlamda insana Tanrısal bir nitelik atfetmek olacaktır ki, Mu'tezile insanı böyle nitelemekten kaçınmaktadır. Allah'ın sıfatlarını zâtından ayrı kabul etmenin *teaddüd-i kudemâ*'ya yol açacağı endişesiyle ve bu sıfatların yaratıklardaki vasıflara benzememesi gerektiği düşüncesiyle nefiyici ve son derece tenzihçi bir yol izleyen Mu'tezile, insanı fiillerinin hâlikı yapmakla kendi yöntemine de ters düşmüş gözükmektedir. Zira insanı fiillerinin yaratıcısı yapmak onu bu açıdan Allah'a teşbih etmek ve insanın gayr-i iradî fiillerini Allah'ın yarattığı, iradî fiillerini ise insanın yarattığını kabul etmek de yaratıcıların *teaddüdü* anlamına gelecektir.

Bağdâdî "halk" ve "kesb" terimlerini birbirinden tefrik ederken şu hususlar üzerinde durur. Her şeyden önce kesbleri yaratan Yüce Allah'tır. Hidayet ve dalâletin kesbedilmesi mümkün değildir zira bunlar Allah Teâlâ'nın fiillerindedir.¹³⁶ Bağdâdî, Kaderiyye'nin Eş'arî'lerin kesb anlayışlarını makul görmediklerini zikrederek şöyle savunur: İnsan fiilleri şey yahut arazdır. Allah'ın kulun fiillerini yaratması onları şey yahut araz kılması anlamına gelir.¹³⁷

Eş'arî, "Kaderiyye" isminin kendilerine değil, Mu'tezile'ye verilmesi gerektiğine dil açısından istidlalde bulunmaktadır. Kaderî isim ve vasfının Allah Teâlâ'dan bağımsız olarak fiillerini takdir edeceğini iddia eden kimse için *vaz'* edildiği kanaatinde. Hz.Peygamber fiillerin ekserisini bir fâile nispet ettikleri halde, Allah'ı tenzih iddiasıyla O'nun şerri irade etmesini nefyetmeleri münasebetiyle onları Mecusîlere benzetmiştir.¹³⁸ Hatta "Kaderiyye" isminin kime verileceği konusunda şöyle bir muhakeme yürütmektedir: "Bize niçin Kaderiyye ismini veriyorsunuz diyenlere şöyle cevap veririz: Çünkü siz, kesblerinizi kendinizin takdir ettiğini, onları Yaradan'ımızın haricinde kendinizce takdir edilmiş olarak işlediğinizi iddia ediyorsunuz. "Kaderî" ismi, bu kaderi kendine nispet edene verilir. Nitekim kuyumcu ismi, başkasına mücevher yaptırana değil, bizzat kendisi mücevher imal edene, marangoz ismi de başkasına doğrama yaptırana değil, doğramacılığı bizzat yapana verilir. "Kaderî" de fiillerini Rabbi değil de kendisi takdir edene denir. Çünkü onun iddiasına göre Rabbi onun iktisabına ait hiçbir şeyin faili değildir."¹³⁹ Eş'arî bu adlandırmanın dilde nasıl yapıldığını aklî olarak izah etmektedir. İnsanların dilde kullandıkları isimlendirme yolunu takip ederek kaderî ismine ulaşıyor. Bu konudaki: "Bu söz esas sizi bağlayıcıdır ve sizin adınızın "Kaderiyye" olmasını gerektirir. Çünkü siz "kader"i kabul ediyorsunuz" şeklindeki bir itiraza şöyle cevap verir: "Biz kaderi, takdir işini kendimize değil Allah'a nispet ediyoruz ve diyoruz ki amellerimizi takdir eden ve onları bize takdir edilmiş olarak yaratan Allah'tır. Kaderi Allah'a nispet edip de, fiiller Allah'ın takdirleridir, diyen bir kimseye "kaderî" denemez. Nitekim kuyumculuğu ve marangozluğu başkasına yaptıran kimsenin kendisine kuyumcu ve marangoz denemeyeceği gibi. Bizim, 'Allah günahları takdir etmiştir', sözümüz kaderî olmamız sonucunu doğuruyorsa, onların da, 'Allah tâatleri takdir etmiştir', sözleri bu ismi onlara verdirir. Bu mantık geçerli değilse, onların iddiaları da yersizdir"¹⁴⁰

¹³⁶Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Tahir, *Usûli'd-Dîn*, İstanbul, 1928, 130.

¹³⁷Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 133.

¹³⁸İbn Fûrek, *Mucerred*, 106.

¹³⁹Eş'arî, *Luma'*, 52, 53.

¹⁴⁰Eş'arî, *Luma'*, 53.

Fiille birlikte bulunan kudret de yine Allah tarafından yaratılmaktadır. Bunu kabul etmeyenlere karşı Eş'arî şöyle demektedir: “Kaderiyye’ye şöyle denir: Cenâb-ı Hakkın “*O her şeyi bilir*”¹⁴¹ âyeti, “Allah’ın bilicisi olmadığı hiçbir malûm yoktur” manasına delâlet etmez mi? Eğer buna evet, derlerse; onlara şöyle denir: O halde, “*Doğrusu Allah her şeye kâdirdir*”¹⁴² âyetinin “Allah’ın kadir olmadığı hiçbir *makdûr* yoktur” manasına delâletini niye inkâr edersiniz? Cenâb-ı Hakkın “*her şeyi yaratan Allah’tır*”¹⁴³ âyeti de “Allah’ın faili ve ihdas edicisi olmadığı hiçbir muhdes yoktur” manasına delalet eder.¹⁴⁴ Eş'arî Allah’ın kudret ve yaratma sıfatını ilim sıfatına kıyas ediyor. Mükemmelliğin gereği olarak ilim sıfatının umumîliği kabul ediliyorsa aynı gerekçe kudret ve yaratma için de geçerli olması gerekir. “Allah her şeyin yaratıcısıdır” hükmü Kur’ân’dan alınmıştır.¹⁴⁵ Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğunu bildiren âyetler çok geniş bir mana ifade ediyor. Müfessirler Allah’ın bütün eşyanın ve hayır-şer, iman-küfür gibi insan eylemlerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁴⁶

Eş'arî, Kur’ân’ın putlara tapanların yüzlerine vurarak, kendi yonttukları şeylere ibadet etmelerinin bozukluğunu şöyle anlattığını kaydeder: “*A! dedi siz kendi yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?*” Sonra yine “*Halbuki sizi ve yaptıklarınızı Allah yarattı.*”¹⁴⁷ buyurmuştur. Böylece putlara değil, kendisine ibadetin vacib olduğunu açıklamıştır. Eğer sizin yontmanız olmadan, put, put olmuyorsa, Allah’ın yaratması olmadan da, sizin suret ve heyetlerinizin olmayacağı, evvel emirde (kolayca) bilinen bir şeydir. Bundan dolayı, sizi ve sizin yonttuğunuzu yaratmak sureti ile, yonttuğunuz şeyleri de ben yaratmış olduğumdan, “ibadete onlar değil ben layıkım; çünkü sizi, işlerinizi yapmanıza muktedir kılan benim” buyurmaktadır.¹⁴⁸

Eş'arî, Allah’ın yaratması olmak kaydıyla insanın hakikî anlamda mukaddir (takdir edici) olmasını doğru bulmaktadır. Bânî (inşâ eden), kâtip, müteharrik, dârib (vuran) gibi anlamların hepsi Allah’ın mahlûkudur.¹⁴⁹ Eş'arî adaletsizlik ve küfür fiilini yaratması nedeniyle Yaratıcı’nın zulümle ilişkilendirilemeyeceği kanaatindedir. Buna itiraz olarak, “Cenâb-ı Hak Kur’ân’da “*siz yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz*”¹⁵⁰ buyurmamış mıdır? Bundan da onların yonttuğu putları kastetmemiş midir? O halde “Allah sizi de yaptıklarınızı da yaratmıştır”âyetiyle, onların yaptığı bu putları irâde ettiğini ne diye inkâr edersiniz?” denebilir. Böyle bir ithama şu cevap verilir: “Sizin bu zannınız hatalıdır. Çünkü putlar gerçekte onların sadece yonttuğu şeylerdir. Bu söz Cenâb-ı Hakkın “*Siz yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz*” âyetine hamledilir. Halbuki “odun” gerçekte onların “ma’mulü” değildir. Bu noktada “sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır” âyetine râcidir.”¹⁵¹ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, Eş'arî’ye göre Allah, hem insanın fiiline konu olan şeylerin, hem de bu tesiri ortaya koyan fiillerin yaratıcısıdır. Bağdâdî bu âyetin bütün Kaderiyye ve Cehmiyye’nin görüşlerini yanlışlayan delil olduğunu söyler. Âyet kulların fiilleri olmadığını iddia eden Cehmiyye’nin aksine Yüce Allah kendisini insan fiillerinin yaratıcısı olarak nitelemektedir. Bu aynı zamanda “kulları, fiillerinin yaratıcısı” olarak gören Kaderiyye’nin tezini de çürütür.¹⁵² Mâtürîdî göre de âyetin açık anlamından, aksiyon olarak fiilin yaratılışı anlaşılmalıdır. Tapınılan ağaç parçası, ancak yontulup bir şekil verildikten sonra tapınılacak duruma geldiğine göre söz konusu âyetteki ifade “yontmanız” şeklinde anlaşılmalıdır.¹⁵³

Mu‘tezile insanı “Hâlik” olarak vasıflandırırken, bu aslında Allah’ın yaratması gibi suret ve emsali olmayan bir şekilde icâd ve ihtira’ değildir.¹⁵⁴ Gerek Mu‘tezile gerekse de Eş'arî kendi görüşlerini

¹⁴¹ Bakara, 2/29.

¹⁴² Bakara, 2/20.

¹⁴³ Ra’d, 13/16.

¹⁴⁴ Eş'arî, *Luma'*, 50, 51.

¹⁴⁵ Bkz. En’am, 6/102; Ra’d, 13/16; Fâtır, 35/3; Zümer, 39/62; Mü’min, 40/62.

¹⁴⁶ Ulutürk, Veli, *Kur’ân-ı Kerîm’de Yaratma Kavramı*, İstanbul, 1995, 68.

¹⁴⁷ Saffât, 37/95-96.

¹⁴⁸ Eş'arî, *Risâle ilâ Ehl-i Sağr*, 161.

¹⁴⁹ İbn Fûrek, *Mucerred*, 106.

¹⁵⁰ Saffât, 37/95.

¹⁵¹ Eş'arî, *Luma'*, 37.

¹⁵² Bağdâdî, *Usûli’-d-Dîn*, 135.

¹⁵³ Mâtürîdî, a.g.e. 247.

¹⁵⁴ Ammâra, a.g.e. 71.

bir takım âyetleri delil getirerek ispata çalışmışlardır. Mu‘tezile insanın “Halik” vasfı alabileceğini şu âyetlerde geçen yaratma fiili ile ispatlamaya çalışır. “Siz Allah'tan başka bir takım putlara tapıyorsunuz, yalan şeyler yaratıyorsunuz (uyduruyorsunuz). Sizin Allah'tan başka taptıklarınız, size rızık vermezler. Siz rızık Allâh'ın yanında arayın, O'na tapın ve O'na şükredin. O'na döndürüleceksiniz.”¹⁵⁵ “Yaratanların en güzeli Allâh, ne yücedir!”¹⁵⁶ “Benim iznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yaratıyor, içine üflüyordun.”¹⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, kulun bir şeyi yaratmasının onu takdir etmek anlamına geldiğine işaret eder.¹⁵⁸ Mu‘tezile’ye göre müktesep hareket mahluktur ve bir hâlikının bulunması gereklidir. Allah’ın zorunlu hareketin hâlikı olduğu gibi, insan da onun hâlikıdır.¹⁵⁹ Mu‘tezile’nin insana verdiği kudret, fiillerini yaratmaya kadar götürülmüştür. İnsanın bir şeye kudretli olması her şeye kudretli olmasını zorunlu hale getirmez.¹⁶⁰ Mu‘tezile’nin insan hürriyeti ve seçme özgürlüğü meselesini desteklemeleri ve İslâm düşüncesinde bu akıma önderlik yapmaları onların irade ve güç sahibi insanı kuşatan şartları göz ardı etmelerinden dolayı değildir. İnsanın sahip olduğu özgürlük tüm kayıt ve gereklerden soyut, sınırsız bir özgürlük olmadığı gibi o bir boşluk içerisinde de hareket ediyor değildir.¹⁶¹

Mu‘tezile yapılan eşyaların ham maddesiyle onun işlenmiş, dönüştürülmüş olan halini birbirinden ayırarak ham maddeyi Allah’a, işlenmiş yapı halini de insana nispet etmişlerdir. Nitekim Kur’ân’da şöyle buyrulur: “Allâh size, evlerinizi oturma yeri yaptı ve size hayvan derilerinden, göç gününüzde (yolculukta) ve ikâmet gününüzde (oturma zamanlarınızda) kolayca kullanacağınız hafif evler (çadırlar, portatif evler) ve yünlerinden, yapağularından ve kıllarından bir süreye kadar (kullanacağınız) giyilecek, dönecek eşya ve geçimlik (ticaret malı) yaptı. Allâh, yarattıklarından sizin için gölgeler yaptı ve sizin için dağlarda oturulacak barınaklar (mağaralar) var etti ve sizi sıcaktan koruyan elbiseler ve savaşta sizi koruyan elbiseler (zırhlar) var eyledi. Allâh size ni‘metini böyle tamamlıyor ki siz müslüman olup esenliğe eresiniz.”¹⁶² Yüce Allah odunu, taşı, suyu ve çamuru yaratıp bunlardan eşya yapmayı insana atfetmiştir. İnsanlar da bu çerçevede kendilerine evler ve lazım olan diğer şeyleri yapmışlardır.¹⁶³

Eş‘arî’ye göre insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının bir başka delili de şudur: İztirârî hareketlerin Allah tarafından yaratıldığının delilleri, iktisap hareketlerinin de yaratıldığı konusunda delildir. İztirârî hareketin hudûsu mademki onun Allah tarafından yaratıldığına delâlet etmektedir. Bu bapta iktisap hareketi için de durum böyledir. Ve yine ıztırârî hareketin bir zaman ve mekâna ihtiyacı, onun yaratılmış olduğuna delâlet etmektedir. İktisap hareketi de böyledir. O halde ıztırârî hareketin Allah tarafından yaratıldığına delâlet eden her delil iktisap hareketinin de Allah tarafından yaratılmış olduğunu gerektiren kesin delillerdir.¹⁶⁴ Burada Eş‘arî kesin olanı, üzerinde anlaşma sağlanana, asıl kabul ederek kendi görüşünü (iradî fiilin de Allah tarafından yaratılmasını) buna kıyas ederek ispatlama yoluna gitmektedir.

Eş‘arîlik ve Müşebbihe

Duyular üstü ve ötesi aşkın (müteâl) bir varlık olan Allah, kendisini insanlara tanıtırken, somuttan soyuta intikal metodunu uygulamış, bunu da insanların âşına olduğu, duyular âleminin kavramlarını kendi zatı için kullanarak gerçekleştirmiştir. Ancak bu tanıtm sırasında tam bir ispat tenzih dengesi gözetilmiştir.¹⁶⁵ Dil kurallarını yeterince özümsemeyen ve bu önemli ilkeyi gözetmeyenler Kur’ân’ın harfî tefsirini yaptıklarında teşbih anlayışına rahatlıkla kapılabilirler.¹⁶⁶ Kur’ân’da son derece aşkın bir dil kullanıldığı halde Allah’ın sıfatları ve fiillerinden bahsederken sembolik göndermelerde bulunduğu

¹⁵⁵ Ankebût, 29/17.

¹⁵⁶ Mü’minûn, 23/14.

¹⁵⁷ Mâide, 5/110.

¹⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII/163.

¹⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII/283.

¹⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII/298.

¹⁶¹ Ammâra, a.g.e. 73.

¹⁶² Nahl, 16/80-81.

¹⁶³ Ammâra, a.g.e. 98-99.

¹⁶⁴ Eş‘arî, *Luma’*, 41.

¹⁶⁵ Yurdagür, a.g.e. 14.

¹⁶⁶ Hanefî, Hasan, *Min el-Âkide ile’s-Sevre*, Beyrut, 1988, 187.

insanbiçimci bir dil kullanıldığı görülür. İslam eski dünya medeniyetlerinin bulunduğu coğrafyaya yayıldığında antropomorfist eğilimlerle karşılaşmıştır.¹⁶⁷ Keskin antropomorfist eğilim ispat-tenzih dengesini kuramadığı için koyu bir teşbih anlayışı geliştirdi. Bu eğilimi büyük oranda dış tesire bağlayabiliriz. Zira Müslüman literalistler de teşbihten kaçınmaktalardı. Müslümanlar arasında transandantalist (aşkını) yaklaşım egemendi. Ancak Kur'an'ı harfi ve atomcu (parçacı) okumalar antropomorfizmin yayılmasını kolaylaştırmıştır denilebilir.

Selef âlimlerinin bu konuya gösterdikleri özel hassasiyet Eş'arî'nin, İbn Fûrek ya da Razî gibi çokca te'vil yapmasını engellemiştir. Uzlaşmacı bir yöntem izleyen Eş'arî'nin Selef'in Mu'tezile'ye en çok eleştiri yönelttiği bu konuda görüşlerini serbest bir şekilde ortaya koyması genel stratejisiyle de uyuşmamaktadır. Ancak o, Mu'tezile'nin yaptığı te'vil tercihlerini aynıyla kabul etmese bile, genel anlamda te'vil'i bir metod olarak kullandığı gibi bir takım haberî sıfatları te'vil etmekten de geri durmamıştır. Selefin anti-te'vilci sert tutumunun belli ölçüde yumuşamasıyla birlikte onun görüşlerini titizlikle alıp nakleden sadık öğrencisi İbn Fûrek ile birlikte haberî sıfatlar karşısında gösterilen te'vilci yaklaşım kendini daha belirgin hale getirmiştir. İbn Fûrek *Müşkilü'l-Hadîs* adlı kitabını lafzî anlamıyla alındığında teşbihe götürebilecek nasların te'vil ve izahına ayırmıştır. O bu yaptığı te'villeri başka naslara ya da dildeki anlam ve anlatım üsluplarına bağlayarak ispatlar. Bu kitapta meselâ, Allah'ın *yemînini* "nimet" ve bereket, saâdet vasıtası, *istivâyı* kudret, 'ayn'ı basar sıfatı, *yed'i* kudret ve mülk olarak te'vil eder.¹⁶⁸ Kitabında Kur'an ve sünnette gelen ve düz anlamlarıyla teşbihe yol açan bu ifadelerin üzerinde tek tek durarak te'villerde bulunur. Hatta İbn Hazm, te'vili ileri derecede kullanmasından dolayı İbn Fûrek'i kınamıştır.¹⁶⁹ Mu'tezile yaptığı te'viller ve genel yöntemleri itibarıyla Müşebbihe ve Mücessime'nin yaklaşımlarını İslâm akâidi açısından tehlike gördüğü için pek çok yaklaşımlarında bu kaygı (tenzihicilik) kendini hissettirmektedir.

Bağdâdî Sıfatıyye'den bazılarının "vech", "ayn" gibi ifadelerin Allah Teâla'ya doğrudan sıfat olarak izafe edilebileceği anlayışı taşıdıklarını ifade eder. Nitekim aşırı fırkalardan olan Beyâniyye bu ifadeleri hakiki anlamda anlamaktadır. Müşebbihe "yedullah" ifadesini Allah'ın parmaklara sahip iki uzvu gibi görmüşlerdir. Bağdâdî'ye göre "vechi"ni zatı, "aynı"ni Allah'ın eşyayı görmesi olarak anlamak daha doğru olur. Bağdâdî "yedeyn"i iki sıfat olarak görenlerin görüşünü eleştirir. Bunu bir sıfat olarak gören Kalânîsi'nin görüşünü zikreder ve Eş'arî'lerden "yedeyn"i kudret anlamında te'vil edenlerin anlayışını isabetli bulur.¹⁷⁰

Eş'arîlik ve Tabiatçılar

Şehristânî'ye göre Bîşr b. Mu'temir, *tevellüt* görüşünü ihdas ettiği gibi bu konuda aşırıya kaçmıştır. Ona göre renk, tat, koku, görme ve duymanın tüm idrakleri mütevellit fiil olarak insandan hasıl olan şeylerdir. Şehristânî'ye göre, o bu fikrini tabiatçılardan almıştır. Zira onlar mütevellit fiiller ile mübaşir (dolaylı) fiiller arasında ayırım yapmazlar.¹⁷¹ Mu'tezile'nin bir kısmına göre, düşme halinde elin, ayağın kırılması, tedaviyle elin ayağın iyileşmesi ve bütün duyu idrakleri insan fiilleridir.¹⁷²

Eş'arî "mütevellid" in ve "mübâşir" in fiili konusundaki Mu'tezilî yaklaşımı imkansız görmektedir. Aynı şekilde fiilin "mütevellid" veya "müvellid" olmasını mümkün bulmaz. Arazlarda "tevellüd" ve "tevlid" in doğru bulunamayacağı kanaatindedir. Her iki özellik de araz için imkansızdır. "Bütün havâdis bidayeten ve icad etmek bakımından, kendilerini zorunlu kılan bir sebep ve onları tevellüd edecek (ortaya çıkaracak) bir illet olmaksızın Allah'ın yaratıklarıdır." görüşündedir. Onun bir arazla beraber veya ondan önce ya da sonra yaratmış olduğu tüm arazları şu ankinin tersine ya da öncelik ve sonralık bakımından bulunduğu halin tersi bir halde yaratması mümkündür.¹⁷³ Allah'ın insanda yarattığı kudret ve beraberinde

¹⁶⁷ The Encyclopaedia of Islam, "Tashbih wa-Tanzih" Leiden, 1999, 242.

¹⁶⁸ İbn Fûrek, Ebû Bekir, *Kitâbu Müşkili'l-Hadîs ve Beyânuhu*, Beyrut, 1980, 41, 193, 223, 224,

¹⁶⁹ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 136.

¹⁷⁰ Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 110.

¹⁷¹ Şehristânî, *Milel*, I/64.

¹⁷² Eş'arî, *Makâlât*, 402.

¹⁷³ İbn Fûrek, *Mucerred*, 131.

yarattığı *makdûru*, her ne kadar bunlara illet ismini vermek uygunsa da *makdûr* (kudrete konu olan, güç yetirilen) için *kudret-i müvellide* ya da *mûcibe* değildir.¹⁷⁴

Eş‘arî, arazın arazı *tevellüd* etmesini kabul etmez. Ona göre bütün yaratıklar, bünyelerindeki bir şeyin başka bir şeyi *tevellüt* ettirmesi, bir hâdisenin başka bir hâdiseyi zorunlu kılması veya bir sebebin bir başka sebebi iktiza etmesi olmaksızın, doğrudan (*bidayeten*) Allah’ın ihtiyarı ve yaratmasıyla meydana gelirler. O, eşyanın tabiatının sebep olmasını, *tevellüt* etmesini ve *mûcip* olmasını (zorunlu kılmasını) kabul etmemektedir. O *tevellüt* ve *tabiat* konularında Mu‘tezile ve *Tabiatçıların* ikisini birden reddetmektedir.¹⁷⁵ Zira, Eş‘arî, gerek cisimleri gerekse de arazları Allah’ın yarattığı kanaatindedir. Onun tüm bu yaklaşımlarının altında yatan düşüncesi “yaratma”nın hiçbir şekilde Allah’tan başkasına isnad edilmemesidir.

İbn Fûrek’in naklettiğine göre, Eş‘arî “yemeden sonra doyma, içmeden sonra kanma, yememe ve içmemeden doğan açlık ve susuzluk fâil-i muhtar (dilediğini yapan) olan Allah’ın yaratmasıyla meydana gelir” demektedir. Şayet Allah bunun hilafına yapmayı dilerse ona da *kâdirdir*” kanaatindedir.¹⁷⁶ Eş‘arî, itme veya atma zamanında taşın gitmesinin atan insanın fiili olmadığı, Allah’ın yaratması olduğu görüşündedir. Bizim taşı atmamız mümkündür, ama Allah yaratmadığı takdirde taşın gitmesi mümkün değildir.¹⁷⁷ Herhangi bir insan atmadan da Allah’ın taşa gitme ve hareket yaratması mümkündür.¹⁷⁸ Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile kelâmcılarının çözüm şekillerine yansıyan fizik sisteminin günümüz fizik, kimya gibi fen bilimlerinin verilerine göre yeniden ele alınıp değerlendirilmesine ihtiyaç vardır.

Mu‘tezililerden çoğu, Eş‘arî ile aynı atomcu görüşü benimsemelerine rağmen, Allah’ın mutlak etkinliğini kabul etmekle birlikte, *tabiat* olaylarında ve insanın fiillerinde bir nedensellik ilişkisi bulunduğunu kabule yönelmişlerdir. Eş‘arî’lerin varlık felsefesinde Mu‘tezile’den ayrıldığı en önemli konu nedenselliklidir. Bu konuda Gazâlî, Eş‘arî’nin temelini attığı endeterminist tezi geliştirmiştir denilebilir. Eş‘arî ve Gazâlî, nedenselliği büsbütün inkar etmekten ziyade ona epistemolojik bir eleştiri getirirler. Onlara göre, nedensellik yalnızca müşahede deliline dayanmaktadır. Bu, Tanrı’nın bile değiştiremeyeceği zorunlu bir bağlantı değildir. Bu nedenle de müşahede edilen nedensellik ilişkisi, O’nun mucizeler yaratması için bir engel teşkil etmez.

Eş‘arîlik ve Şüpheler

Entelektüel seviyede güvenliği aramanın muhtelif tezahürleri vardır. Bunlardan birisi de “hakikat; her türlü, şüpheden vareste doğru bilgi” arayışıdır. İşte felsefe tarihi boyunca sözü edilen “episteme”, “zaruri doğru”, “her türlü şüpheden vareste ilk önerme”, hatta Pozitivistlerin “protokol önermesi”, gibi fikirlerin ihtirasla peşinden koşulmasının nedeni budur. Şüphenin bunaltısından kurtulup güvenliğinin rahatlığını sağlama iç güdüsü! Bu duygular tabiidir. Entelektin motoru duygudur. Psişik unsurlarını itmesiyle insan bilgi peşinde koşar, bu yolla ilim gelişir.¹⁷⁹

Bilgi Teorisi veya Epistemoloji nedir? Bilgi teorisi veya bilgi felsefesi veya bilgi kuramı hangi konuları veya problemleri ele alır? Nasıl ki varlık felsefesi ile ilgili olarak kendisinden herhangi bir şüphe duymaksızın bizim dışımızda ve bizden bağımsız gerçek bir dünya bulunduğunu düşünen ve felsefede kendilerine saf gerçekçiler denilen filozoflar varsa, aynı şekilde bilgi teorisi ile ilgili olarak da sahip olduğumuz bilgi yetilerimizin, özellikle de duyarımızın bize dış dünyayı olduğu gibi, doğru olarak yansıttığını kabul eden saf dogmatikler de vardır.

Felsefe tarihinde bilginin imkânından şüphe eden filozoflar olmuştur. Bu şüphenin nedenleri çeşitlidir. Bir defa gündelik deneylerimiz bize sık sık başlıca bilgi kaynaklarımız olan duyarımızın yanıltıldığını göstermiştir. Yine insanlık tarihi hakkındaki bilgimiz geçmişte insanların bizim bugün apaçık yanlış olduğunu kabul ettiğimiz birçok şeyi yanlış doğru olarak kabul ettiklerini görmemize imkan

¹⁷⁴ İbn Fûrek, *Mucerred*, 131.

¹⁷⁵ İbn Fûrek, *Mucerred*, 282.

¹⁷⁶ İbn Fûrek, *Mucerred*, 134.

¹⁷⁷ İbn Fûrek, *Mucerred*, 133.

¹⁷⁸ İbn Fûrek, *Mucerred*, 133.

¹⁷⁹ Baykan, Fehmi, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Ankara, 1996, 48.

vermiştir. Bizim kendi kişisel tarihimizde veya hayatımızda geçmişte doğru olduğunu adeta bir inanç gibi kabul ettiğimiz, ama bugün artık doğru olmadığına inandığımız birçok görüşümüzün olduğunu görmemiz söz konusudur. Eş'arî eski metafizikçiler yahut kınadığı Mecûsiler gibi, bir bilgi temeline dayanmayan, gerek ontoloji gerek teoloji sahasında kat'î bilgi iddiasında bulunmaz. O bilgi felsefesinin temel taşlarından olan “hudûs delili” hususunda deneyin, aklın ve vahyin bilgisini birlikte kullanır. Bu istidlalinin Dehrîler karşısında savunmasını yapar. İstidlalleri belli bir yönteme dayanır ve teori, kurgu ve varsayımlarına yöntemini aksettiren bir mantık içkindir.

Epistemolojide her zaman bizzat yapısından ileri gelen ve bir tavır olarak şüphecilik diye adlandırabileceğimiz şüpheciliğin yanında, yöntem olarak şüphecilik, deney-dışı ya da deneyin bilgisine ilişkin şüphecilik ve koyu şüphecilik gibi çeşitli şüphecilik türlerinden söz edilir.

Nitekim felsefe, tarihsel olarak, Yunan dünyasında daha önceden mevcut olan dinsel-mitolojik dünya görüşünün bir eleştirisi olarak başladığı gibi her filozofun da kendi payına, kendisinden önce gelen bütün insani bilgi veya deney birikiminin ciddi bir sorgulamak, çözümlenmek ve eleştirmekle işe başlar. Bu anlamda, yani felsefi bakımdan sağlıklı bir tavır olarak şüphe bizatihi felsefi düşüncenin ruhunda vardır. Kant, bu tavrı “gerçekçeleri, temelleri olmadığı sürece her hangi bir görüşü, iddiayı kabul etmeme” tavrı olarak tanımlamaktadır ki birçok felsefeci ile birlikte bize göre de bu tavrın en iyi örneği kendi zamanının Atina'sının dinsel, bilimsel, ahlaksal, siyasal görüşlerini, inançlarını, adet ve geleneklerini acımasız bir şekilde eleştiren ve bütün bu eleştiri-öncesi görüşlerin doğruluk iddialarına karşı alaycı bir tavırla “eğer ben tek bir şey biliyorsam, o da hiç bir şey bilmediğimdir” diyen Sokrates'tir. Onun bu sözü ile söylemek istediği en önemli şey, bütün bu inanç, adet, gelenek, görüş ve sanıların herhangi bir bilgi temelinden yoksun oluşundan dolayı hiçbir bilgi değerine sahip olmadıklarıdır.¹⁸⁰ Eş'arî de ehl-i nazarın tabii olduğu epistemik cemaatın bilgi, gelenek ve inançlarından kuşku duyması ve bu kuşkularını sağlıklı bir nazar ve istidlal ile çözüme kavuşturması gerektiği kanaatindedir.

İlkçağda şüpheçiler ancak ilkçağın asıl şüpheçileri Pyrrhon (M.Ö. 360-270)'la başlayan ve sonradan Sextus Empiricus'un ve Etidemus'un geliştirdikleri Sceptique'lerdir. Bunlar mantığa karşı bir nevi diyalektik kullanarak isbatın imkânsızlığını ileri sürecek yerde bilginin ilk kaynağı olan duyuların tenkidi ile işe başlarlar.¹⁸¹

İslâm kelâmcıları, bilginin gerçek olduğunu ve eşya hakkında kesin bilgi elde edilebileceğini kelâm kitaplarında şöyle ifade ederler: “Eşyanın hakikatleri sabittir. Aslı vardır bilgimiz o sayede gerçekleşir.” Bağdâdî bilgi ve hakikati inkar edenleri eleştirirken diyalektik yöntemi kullanarak, onları kendi sahalılarında karşıyor. Onlara şöyle soru yöneltiyor: “Hakikatlerin yokluğunun bir hakikati var mıdır?” Eğer bu soruya “evet” cevabını verirlerse bazı hakikatleri kabul etmiş olurlar. “Hayır” diye cevap verirlerse, onlara şöyle denebilir: “hakikatlerin yokluğunun bir gerçekliği bulunmadığına ve onların yokluğu doğru olmadığına göre, onların varlığı söz konusudur.” Yine onlara “ilmin olmadığını biliyor musunuz?” diye sorulur. Ve bu soruya “evet” cevabını verirlerse, bir bilgi mevcut demektir. Böylece ilmin, âlimin ve bilginin varlığını kabul etmiş olurlar.¹⁸²

Bağdâdî'nin Sofistler arasında saydığı ikinci grup Şüpheçilerdir. Onlar, “Biz, şeylerin ve ilimlerin gerçeklikleri olup olmadığını bilmiyoruz” diyerek agnostik bir tavır takınırlar. Bağdâdî, bunları da birincilere benzer bir tarzda eleştiriyor: Eğer bunlar kendi varlıkları konusunda şüphe içinde iseler, birinci grup ile onlar arasında hiçbir fark kalmaz. Şüphelerin giderilmesi için aynı eleştiriler onlara da yöneltilebilir. Eğer kendi varlıklarını biliyorlarsa, bazı şeylerin gerçekliklerini kabul etmiş olurlar.¹⁸³

Bağdâdî'ye göre, üçüncü grup, “şeylerin inançlara bağlı bir hakikati olduğunu ileri sürerler; ancak bu durumda ne kadar inanç varsa, o kadar hakikatin bulunması gerekecektir. Meselâ, yeryüzünde bir yandan âlemin öncesizliğine, bir yandan da sonradan olduğuna inananlar bulunmaktadır. Hal böyle olunca, bu guruba bağlı olanların âlemin hem kadîm hem de hâdis olduğunu kabul ettikleri gibi, onların

¹⁸⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 37.

¹⁸¹ Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara, 1972, 68.

¹⁸² Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 6.

¹⁸³ Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 6-7.

ileri sürdükleri bütün inançların gerçekliği olduğu görüşünü reddedenlerin de doğru olduklarını kabul ederek, kendi görüşlerinin, yanlışlığında karar kılmaları gerekir.¹⁸⁴

Bağdâdî Sofistlerin farklı guruplarından bahseder. Bunlar içindeki en koyu şüphecilere göre “hiçbir şeyin hakikati yoktur ve hiçbir şey hakkında bilgi mümkün değildir”. Bağdâdî’ye göre bunlara darb edilir, şikâyet ederlerse, elemin hakikati yoktur denir. Yine “hakikatleri kaldırmanın bir hakikati var mıdır?” diye sorulur. Şayet “evet” derlerse bazı şeylerin hakikatini kabul etmekle kendi tezlerini çürütmüş olurlar. “Hakikatleri kaldırmanın bir hakikati var mıdır?” diye sorulunca “hayır” derlerse bu durumda hakikati reddeden anlayış yıkılmış olur. Bağdâdî şüphecilerin “eşyanın ve ilimlerin hakikatinin olup olmadığı bilemeyiz” dediklerini aktarır. Bağdâdî’ye göre bunlar kendi varlıklarından şüphe ederlerse birinci gurupta mütalaa edilebilir. Kendi varlıklarını kabul etmeleri halinde ise bazı hakikatleri ispat etmekle kendi tezlerini zayıflatmış olurlar. Başka bir gurup da eşyanın hakikatini bilmenin inançlara bağlı olduğunu söyleyen rölativist şüphecilerdir. Bağdâdî bu görüşü de şöyle çürütür: Bazıları âlemin ezeliğine inanırlar bazıları ise âlemin muhdes olduğuna inanırlar. Şayet bilgi inanca tabi olsa bu durumda iki zıt şeyi (âlemin kıdemi ve hudûsu) hahikat görmek gerekir ki bu imkânsızdır.¹⁸⁵

Bağdâdî Sümeniyye’nin beş duyu vasıtasının aracılığı olmadan herhangi bir şeyin bilinemeyeceğini savunduklarını ve nazari bilgiyi iptal ettiklerini kaydeder. Bağdâdî bunların kendi anlayışlarının doğruluğunu önerdikleri yöntemle bilemeyeceklerini söyler. Görüşlerinin doğruluğu nazar ve istidlalle bildiklerini söylemeleri halinde bu temel tezlerine aykırı düşer. Şayet tezlerinin doğruluğunu algıyla bildiklerini iddia ederlerse, algının böyle özel bir bilgi vermediği onlara açıklanır.¹⁸⁶

Açıkça ifade edilmese de Eş’arî’nin görüşünün algımızın Allah Teâlâ tarafından eşyaya uyacak biçimde yaratılması nedeniyle kesin bilgi sağladığı yolunda olacağını kestirmek mümkündür. Beş duyumun ve aklın aynı anda Allah tarafından yanılması sağlanarak insan kesin bilgiden mahrum bırakılmış olamaz. Bu nedenle algı ve aklın birlikte insanı yanıltmayacağına istinaden kesin bilgi sağladığından söz edilebilir. Algıyı, akli ve eşyayı bilen, irade eden, yaratan Allah Teâlâ olduğuna göre insan sınırları içinde bunların birbirine uygunluğu bu anlayışın tabii sonucu olarak görülebilir, yoksa uyumsuzluk düşünülemez.

Algı, akıl ve vahyin bilgisi birbirini tamamlar, dengeler ve birbirinin sağlamasını yapar. Eş’arî her üç bilgi kaynağını birbirine delil getirmektedir. Akıl ve duyu tek başına yanıltıcı olabilirler, ama bilgi elde etmek için de başka çare yoktur. Bu araçlarla elde edilen bilgilerin doğruluklarının teminatını da onlar verirler. Vahyin doğruluğu da yine bu bilgi kaynaklarınca tespit edilir. Eş’arî’de bilgi algıdan başlar. Ancak algının bilgisine ulaşılırken yine de akli bir yöntem öncelenmektedir. Akıl yürütmek için duyumsal ve apriori bilgiler basamak yapılıdır. Sonra da vahyin sağladığı bilgiye zemin oluşturulur. Bu zemini algı ve akıl birlikte kurarlar. Vahyin bilgisi akıl ve deney ile en güvenli bilgiyi oluşturmasının yanı sıra algı ve aklın yetersiz kaldığı gayb âlemi, mükellefiyetler, ibadetlerin sayısı ve şekilleri gibi konularda ilave tamamlayıcı bilgiler verir.

İnsanın kendi bilgi yetilerinden veya araçlarından, duyarından, algılarından¹⁸⁷, gözlem ve deney yapma kabiliyetinden şüphe etmeye başlaması oldukça ileri bir bilinç ve birikim seviyesi gerektirir ve nitekim de öyle olmuştur: Yunan düşüncesi, bilgi yetilerini aşağı yukarı iki yüzyıl ciddi bir biçimde kullanıp sınıdıktan sonra Sofistlerle birlikte (M. Ö. V. yüzyıl) ilk kez yine ciddi ve sistemli olarak onları bir şüphe ve eleştiri konusu yapmış ve yine ilk kez ciddi bir biçimde insanın, eşyayı kendisinde olduğu

¹⁸⁴ Bağdâdî, *Usûlu’ d-Din*, 7.

¹⁸⁵ Bağdâdî, *Usûlu’ d-Din*, 6-7.

¹⁸⁶ Bağdâdî, *Usûlu’ d-Din*, 10-11.

¹⁸⁷ Algı: Os. İdrak, Şuur, Teferrüs, İng. Perception, Nesnel dünyayı duyarlar yoluyla öznel bilince aktarma. Duyu organları aracılığı ile edinilen nesnelere ve olaylara ait izlenimlerin tanınmasıdır. Organizmanın çevreyle ilişkisi temelde alıcı ve uyarıcı olmak üzere iki işlev üzerine kurulu bulunur. Alıcı organların etkilenebileceği belli enerji yoğunluğu sınırları vardır. Meselâ göz, 400-700 mm arasındaki elektromanyetik dalgalar ile uyarılabilir ve buna göre ışık ya da renk duyuları çıkar. Bkz. Koptagel, Günsel, İlal, *Tıpsal Psikoloji*, Ankara, 1991, 19-20. Algı, dış dünyanın duyumlarla gelen imgesinin bilinçte gerçekleşen tasarımıdır. Nesnel duyu vasıtalarını etkiler. Bu etki bilince aktarılır. Ruhbilimciler ruhsal edimlerle ilgili olarak, dış algıya karşı bir de iç algının sözünü ederler. Bkz. R. J. Hirst, *The Problems of Perception*, London, 1959, 67-68.

gibi bilip bilemeyeceğini kendine sormuştur. Şimdi o halde bilgi teorisinin ilk sorusu bilginin mümkün olup olmadığı sorusudur. Bu soruya olumlu cevap verenler genellikle felsefe tarihinde “dogmatik filozoflar” olarak adlandırılırlar. Buradaki “dogmatik” kelimesinin, gündelik dilde ondan anlaşılan “bir inancı körü körüne savunan, önyargılı” bir insanın zihin tavrını ifade eden geniş anlamından farklı bir anlamda kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Bilginin mümkün olmadığını düşünenlere ise genel olarak felsefe tarihinde “şüpheciler” veya “septikler” denir. Bu tür bir görüşü savunmanın felsefi adı ise “şüphencilik” veya septisizmedir.¹⁸⁸

Burada konu ettiğimiz şüphencilik gündelik anlamından farklı olarak bilgi diye kabul edilen şeylerin geçerliliğinden ve kesinliğinden kendi açısından şüphe duyan kişinin pozisyonunu açıklar. Şüpheci, dogmacının bilgi iddialarını, bu iddialarının temelinde bulunan dayanak ve ölçütlerini çürütmek suretiyle reddetmeye çalışır.

Bununla birlikte Socrates’in kendisi bu “bilgisizlik” durumu içinde sonuna kadar kalmamıştır. Tersine ahlâkı bir bilim haline getirmek istemiş ve yine bildiğimiz gibi bu ahlâkın doğrusu uğruna can vermiştir. Başka birçok filozofta da şüphencilik kendisinde karar kılınan, kendisinde kalınan ve daha ileri gidilmeyen bir en son amaç olarak benimsenmediği, tersine şüphenin, kendisini ortadan kaldırmayı amaçlayan bir yöntem, bir araç olarak kullanıldığını görmekteyiz ki bir yöntem olarak şüphencilik bilinen en iyi örnekleri de İslâm dünyasında Gazâlî, Batı dünyasında Descartes’tır.¹⁸⁹

Metodik şüphencilikten bahsedilince ilk akla gelen isimlerden Gazâlî ve Descartes doğruyu, kendisinden şüphe edilmesi asla mümkün olmayan kesin bilgiyi ararlar. Bunun için kendilerine bilgi veya doğru diye sunulan şeyleri gözden geçirirler. Bundan daha da önemlisi bu doğruların veya bilgilerin kaynaklarını, yani duyular ve aklı ele alıp, onların bize şaşmaz ve kesin bilgiyi vermekte ne kadar güvenilir olduklarını araştırırlar. Örnek olarak Descartes’ı ele almak gerekirse, o şöyle akıl yürütür: Gündelik hayatta duyularımızın bizi sık sık yanılttığına tanığızdır. Bir rengi başka bir renkle, bir nesneyi başka bir nesneyle karıştırdığımız olur. Görme duyumuz suyun içine batırılmış bir çubuğun kırık olduğunu gösterirken, dokunma duyumuz onun hiç de öyle olmadığını söyler. Öte yandan akıl doğruları denen doğrularda, örneğin matematiksel akıl yürütmelerde de yanlış yapmamız, yalnız bu yanlış yaptığımızı bilecek kadar şanslı olmamız mümkündür. Sonunda Descartes her şeyden şüphe etmenin mümkün olduğu, ancak şüphe eden insanın, şüphe ettiği anda, şüphe ettiğinden şüphe etmesinin mümkün olmadığı sonucuna varır. Şüphe etmek bir tür düşündürmektir. O halde şüphe eden insan şüphe ettiği anda düşünmektedir. Düşünmek ise var olmayı gerektirir. Çünkü şüphe etmek için, şüphe eden bir varlığın olması zorunludur. Her şey aldatıcı olabilir; sezgiler, deney, felsefi bilgiler, inançlar, hatta Tanrı bile. Apaçık (evident) olan, şüphe edilemeyecek olan şey bu şüphenin bilgisidir. Bu şüpheyi düşünmez. Düşünme bir bilinçtir, tek şüphe edilemeyecek olan, apaçık olan bu şüphe bilinci egodur. Bu düşünme benim egomun varlık nedenidir.¹⁹⁰ Böylece Descartes kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan, kesin bir ilk bilgiye varır: “Düşünüyorum, o halde varım (cogito ergo sum)”.¹⁹¹ Bu, görüldüğü gibi şüpheden bilgiye geçiştir. Gazâlî de benzeri düşünce ve gerekçelerle, gerek duyulara gerekse akıla güvenilemeyeceği, daha doğrusu güvenilmemesinin mümkün olduğu sonucuna varır. O da bir süre şüphe krizi içinde yaşar. Sonunda “Tanrı’nın ruhuna attığı bir ışık” sayesinde bu şüphe krizinden kurtulduğunu, belirtir. Başka deyişle o, Descartes’tan biraz farklı olarak, doğru bilginin güvencesini Tanrı’da bulur. Descartes ile Gazâlî arasında şüphelerinin niteliği ve şüpheden kurtulma mekanizmaları bakımından bazı farklılıklar varsa da şüpheyi bir araç olarak kullanıp, sonunda şüpheden bilgiye geçmeleri bakımından büyük bir benzerlik vardır.¹⁹² Eş’arî de Gazâlî gibi uzun bir düşünce bunalımı geçirmiştir. O düşünce bunalımını Hz.Peygamber’in bunalımının somutlaştırılmış bir ifadesi olarak “rüya” vasıtasıyla kendisine tuttuğu ışık sayesinde aşabildiğini söylemiştir. Şayet o Mu‘tezilî iken taşıdığı fikirleri mutlak gerçekler

¹⁸⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 28.

¹⁸⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 37.

¹⁹⁰ Descartes, *Yöntem Üzerine*, çev. Bülent Kenar, İstanbul, 1996, 7.

¹⁹¹ Descartes, *Metod Üzerine Konuşmalar*, 35.

¹⁹² Arslan, *Felsefeye Giriş*, 38.

olarak gören saf bir dogmatik olsaydı bilinen fikrî dönüşümünü gerçekleştirmesi mümkün olmayacaktı. Onun fikrî dönüşümü dogmacılığı hakkında kuşkucu olması sayesinde ortaya çıkmıştır denilebilir.

Eş'arî Tanrı bilgisinin bile zorunlu olmadığından bahsederken, düşünen bir insanın kendi varlığını zorunlu olarak kavradığını kabul etmiştir.¹⁹³ Bu kanaati ile o, Descartes'den çok önce şüphe edilmesi doğru olmayan kesin bir ilk bilgiye varmıştır. Eş'arî şüpheden bilgiye buradan geçmektedir. O, şüphenin buradan öteye geçmemesi, aksi halde bir bilgi temeli bulunamayacağını farkındadır. Onunla Descartes arasında şüpheden bilgiye geçme bakımından da şüpheden kurtulma mekanizmaları bakımından da böyle bir benzerlik bulunmaktadır. Descartes'in "düşünüyorum öyleyse varım" önermesi yalın, kesin ve aracısız bilgisinden daha karmaşıkların bilgisine gidilebilecek bir başlangıç aşamasıdır. Bu aşamaya da gerek vardır. Çünkü bazı şeyler kendiliğinden apaçık olmadıkları halde, düşüncenin sürekli ve kesintisiz hareketi ile doğru sonuçlara ulaşılabilir. Zira ona göre insanların düştükleri hatalar incelenen konuda tam bir açıklığa ulaşılmadan, acele bir sonuca varmaktan doğar. Bunu önlemenin yolu, incelediğim güçlükleri daha iyi çözmek için her birini mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmaktır.¹⁹⁴ Eş'arî apaçık bilgileri ve algının bilgisini diğer bilgilere ulaşmak için basamak olarak kullanır. Usûl-furu' şeklinde basitten karmaşığa doğru sıraladığı tertibe uyar. Bu tertibe uyulmaksızın alttaki bilgiden sonrasına varmadan tertib açısından daha üst bilgiye sıçranmasını kabul etmez. Eş'arî'nin diğer önemli bir yöntemi de problemi daha iyi çözmek için kullandığı bölümlere ayırma ve inceleme metodudur.

Eş'arî ve Bâkılânî'nin tanımlarında bilginin nesnesini çarpıtmadan, tahrif ve değişikliğe uğratmadan olduğu gibi doğru bir şekilde yansıtmasından söz edilmektedir. Bu, herhangi bir bilginin imkanını kabul etmek açısından dogmacı bir yaklaşımdır. Bağdadî, bilginin imkanını reddettiklerini düşündüğü Sofistlere tepki gösterir. Bağdadî'ye göre, bilginin sanıdan ibaret olduğunu söyleyen, şayet bu iddiasında ısrarcı olursa son çare olarak yapılması gerekenin şüpheciyi inkar edilemeyecek acı, elem duyma gibi bir tecrübeyle karşı karşıya getirmenin gerekli olduğu düşüncesindedir. Bağdadî şöyle der: "hakikati ve hakikatin bilgisini inkar edenleri dövmek veya bir taraflarını kesmek gerekir; bu onların acıyı duymalarını sağlayacaktır." Bağdadî onların görüşlerini şu alaylı ifadelerle tenkit eder: "Sizin duyduğunuz acı gerçek değildir. O halde bu kederli haliniz de ne oluyor?" Öte yandan mallarının ellerinden alınıp, onlara şöyle denilebileceğini ifade eder: "Sizin gerçekte hiçbir şeyiniz de yoktur. O halde sizdeki bu öfke neden?"¹⁹⁵ Eş'arî, Bağdadî kadar teferruatlı ele almamış olsa da, Sofistlerin bir takım bilgilere dayandıkları halde bilginin imkânını reddetmelerini tutarsızlık olarak değerlendirmiştir.¹⁹⁶

Esasen Sofistlerin amacı hakikati ya da hakikatin bilgisini tamamıyla inkâr etmek değil, bilginin ve hakikatin sübjektif değeri üzerinde durmaktır.¹⁹⁷ Bağdadî'nin Sofistlere yönelttiği eleştirilerden bilginin, hakikati olduğu gibi aksettirdiğini kabul ettiği ortaya çıkıyor. Eş'arîlere göre ilimle zıtları arasında bir ayrıma gidilmesinin başlıca nedeni de ilmin bu karakteridir. Cüveynî ilmin zıtlarını iki ana başlık altında toplamaktadır. Bunlar: a) ilmin kendine ait özel zıtları, b) ilmin, zıtlarıyla paylaştığı genel zıtlar. Birinciye bilgisizlik, şüphe ve zan dâhildir. Genel zıtlar ise, ilmin elde edilmesini sağlayan aklı inceleme ya da istidlal, ölüm uyku gaflet ve baygınlık gibi şeylerdir. Cüveynî, özellikle istidlalin neden ilme ve onun zıtlarına zıt olduğu üzerinde durmaktadır. Ona göre aklı inceleme ilmi ve ilim elde etmeyi amaçlar; fakat mevcut olan bir ilme zıttır; çünkü zaten var olan bir şeyin amaçlanması imkânsızdır. Öte yandan o, bilgisizlik ve şüpheye de zıttır; zira bilgisizlik bir şeyin olduğundan farklı olduğuna inançtır ve yanlışta karar kılmak, inceleme ve araştırmaya aykırıdır; şüphe ise iki inanç konusu arasında kararsız kalmaktır; hâlbuki istidlalin amacı kararsız kalmak değil, gerçeği aramaktır.¹⁹⁸

¹⁹³ İbn Fûrek, *Mucerred*, 248.

¹⁹⁴ Topdemir, Hüseyin Gazi, "Descartes'in Yöntem Çalışması", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı: 19, Ankara, 1996, 47; Bkz. Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, çev. Can Şahan, İstanbul, t.y. 21-22.

¹⁹⁵ Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, 6.

¹⁹⁶ İbn Fûrek, *Mucerred*, 314.

¹⁹⁷ Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", 103.

¹⁹⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 14-15; Şek bir nevi cehalettir. Çünkü cehalet iki çelişik şeyi hiç bilmemek manasına gelebilir. Eğer olup olmama hususunda eşitlik varsa, bu şektir. Ama bir taraf ağır basıyorsa, ağır basan taraf zan olur. Hafif kalan taraf vehim olur. Şek iki taraf eşitse, yani % 50 ise bu şek, % 50'nin üstüne çıkıyorsa, bu ağır basıyor ve zan oluyor. Eğer % 50'nin altına düşüyorsa, bu vehim oluyor. Bkz. Atay, Hüseyin, "Müşlimanlarda Şüphecilik", A.Ü.İ.F.D. c.28, 1986, 11.

Eş'arîler bir yandan epistemolojide şüpheciligi reddetmeye çalışırken, öte yandan onların imanın makbul olup olmaması noktasında şüpheciler (*Şukkâk*) ismini almış olmaları ilginçtir. Meselâ, “ben bir mü'minin” ifadesi yerine “Allah dilerse (inşâallah) ben bir mü'minin” ifadesini yeğlerler. Bir kimse inandığı akîdelere tam bir teslimiyet içinde olduğunu samimiyetle düşünebilir; ama yine de, teslimiyetinde, farkında olmadığı noksanlıklar bulunabilir.¹⁹⁹ Mâtürîdî'ye göre ise imanda istisnâ câiz değildir. Çünkü istisnâ ancak zannî ve şüphe ile karşılanan konularda mümkündür. Şek ve şüphenin karıştığı bir iman, gerçek bir iman olmaktan çıkar. Mâtürîdî, şekçilerin bu konudaki görüşlerini şiddetle reddeder.²⁰⁰

Zorunlu bilgi şüphe edilemeyen bilgidir. Mamafih, zorunlunun bir ikinci manası, vazgeçilemeyen, yani lâzım olan şeydir.²⁰¹ Bakillânî, zarurînin anlamını dilde ve Kur'ân'da geçen anlamlarına göre açıklıyor. O'na göre zarurî dilde “zorlamak, yüklemek, zor altında tutmak” anlamına gelir. İnsanın farklı düşünemediği, doğruluğunda şüpheye mahal olmayan insan fitratındaki yerleşik bilgi. Öte yandan zarurî bilgi insanın muhtaç olduğu bilgidir. Zira sözlükte zaruret muhtaç olmak anlamına da gelir.²⁰² Zarurî ilim yaratıkta zorunlu olarak var olan, insan bilincinden gidermenin mümkün olmadığı ve insan nefsinde zarurî olarak ortaya çıkan, beş duyu organının elde ettiği bilgi gibi bilinen hakkında şüpheye düşmenin muhal²⁰³ olduğu bilgidir.²⁰⁴

Nazarî ilim meydana gelmesinde fikir ve düşünceye ihtiyaç duyulan bilgidir. Elde edilmesi nazar ve hucet ile olur. İlgili konularda şüphe edilmesi ve terk edilmesi mümkün olan bilgidir.²⁰⁵ İki zıddın bir araya gelmeyeceğini, ikinin birden çok olduğunu ve cisimlerin içtimâ ve ifiraktan hali olmayacağını bilmek ve ilk nazarla ortaya çıkan, tabiat kanunlarını içeren, âdet gereğince meyvenin ağaç olmadan olmayacağını yahut sütün süt elde edilen hayvan olmadan olamayacağını bilmek gibi.²⁰⁶ Bu bilgilerin dışında olan, istidlâlî bilgi ancak düşünceyi, nazarı çalıştırmak ile elde edilir. Kıt akıllıların, çocukların, hayvanların ortak olmadığı zarurî bilgileri basamak yaparak ulaşılan tüm bilgiler bu kabildendir.²⁰⁷

Âmidî, bir takım bilgi tanımlarında gördüğü kusur ve eksikliklere tek tek değinmiştir.²⁰⁸ Âmidî'ye göre, “bilgi, öyle bir niteliklidir ki, ona sahip olan *süje* için tümel anlamların gerçekleri arasında bir seçkinlik meydana gelir ki, onun karşıtına imkan yoktur.” O, “karşıtına imkan yoktur” kaydıyla zan, şüphe ve vehim gibi durumları tanımın dışında bırakmıştır.²⁰⁹

Eş'arîler ve Berahime

Bağdâdî, Berahime'nin peygamber gönderilmesini reddettiklerini ve akıl açısından teklifi kabul ettiklerini kaydeder. Berahime sem'î emirleri iptal etmişlerdir. Onlara göre insan şu iki düşünceden uzak olmaz: Birincisi Tanrı bilgisi ve onun birliği, ikincisi ise şeytan tarafından günahlara çağırılma. Allah Şeytan'a akıl sahibi insanın kalbine kötülük vesvesesi verme imkânı tanımıştır. Bağdâdî'ye göre Kaderiyye aklın teklifi konusunda Berahime ile benzer bir anlayışı savunurken, Allah'ın elçi göndermesinin imkânı hususunda onlara muhalefet etmişlerdir. Câhız ve Salihî'ye göre teklif yalnızca Allah'ı bilenler için söz konusudur, bilmeyenler mükellef değildirler.²¹⁰

¹⁹⁹Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara, 1981, 173.

²⁰⁰ Işık, Kemal, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, 1980, 47.

²⁰¹ Uludağ, Süleyman, *Kelâm Dersleri*, İstanbul, 1969, 40.

²⁰² Bakillânî, *et-Temhîd*, 35.

²⁰³ “İmkansız” şeklinde ifade ettiğimiz “muhal” kavramı hakkında kısa bir bilgi vermek faydalı olacaktır. Muhal bazılarına göre “varlığı mümkün olmayan sözü ile ifade edildir” bazılarına göre “iki zıddın bir araya gelmesi, meydana gelmesi söz konusu olmayan her şeydir” bazılarına göre ise birbirleriyle çelişen sözdür.” Manası olmayan her söz muhaldir. İnsanı kendi yönteminden uzaklaştıran, onun dışına çıkaran, görüşünü yanlışlayan, kendi düşüncesini bozan, asıl mecrasından ve anlamından ayıran her şey muhaldir. Bkz. Duğaym, a.g.e. 1777.

²⁰⁴ Bakillânî, *el-İnsâf*, 14.

²⁰⁵ Bakillânî, *el-İnsâf*, 14.

²⁰⁶ Bakillânî, *el-İnsâf*, 14.

²⁰⁷ Bakillânî, *el-İnsâf*, 15.

²⁰⁸ Âmidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. S. el-Cemîlî, Beyrut, 1404, I/29.

²⁰⁹ Yüksel, Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1991, 58.

²¹⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 155-156.

Bağdâdî, Berahime'nin bir diğer iddiası da elçisinin yalanlanacağını bilen Tanrı'nın peygamber göndermesinin hikmetsiz olduğunu savunmasıdır. Bağdâdî bu iddiayı şöyle yalanlar: Allah'ın kendisini yalanlayan ve inkar eden birini göndermesi mümkün olduğuna göre yalanlanabilecek bir elçiyi göndermesi evleviyetle doğrudur. Bağdâdî'ye göre Berahime'nin sem'î teklifin iptali hakkında getirdiği her delil bilakis kendi akli teklif anlayışlarını geçersiz kılar.²¹¹

Eş'arî'ye göre Hz.Peygamber döneminde İslâm düşüncesi karşısında şu guruplar yer alıyordu:

1-Yahudî ve Hıristiyanların oluşturduğu Ehl-i Kitap.

2-Yalnızca akla dayanmak suretiyle ulaştıkları yargılarda bir çok yanlış yol ortaya koyan felsefi yaklaşımlar.

3-Allah'ın bir elçisi olmasını reddeden Berahimî görüş.

4-Evrenin sonsuzluğu iddiasıyla kör bir sapkınlıkta ileri gitmiş olan Dehrî düşünce.

5-Tecrübe ve ehliyet olmaksızın bilgi iddiasında bulunan Mecusiler.

6-Putlara ibadetin kendilerini Allah'a yaklaştıracağını sanan putperestler.

Eş'arî Hz.Peygamberin tüm bu ve diğer zümrelere Allah'ın her şeyin yegane yaratıcısı olduğunu ve O'nu bilme yollarını açıkladığını kaydeder.²¹²

Fazlur Rahman'a göre, Mu'tezile, ahlâkî iyi-kötüyü aklın bilebileceğini ileri sürmesine rağmen, vahyin ahlâkî olanın gerçekleştirilmesinde aklın sahip olmadığı bir güce sahip olduğunu kabul etmektedir. Bununla beraber ona göre, Eş'arîlik ahlâkın kriteri olarak akli reddederken, bu reddin temelinde aklın iyi-kötüyü bilemeyeceği değil de, Mu'tezilenin akla yaptığı vurgu ve verdiği konumun sekülerleşmeye yol açacağı endişesi yatmaktaydı. Zira vahiy olan Kur'an-ı Kerim'in sürekli olarak muhataplarını düşünmeye, araştırmaya, ibret almaya, ders almaya, kavramaya davet etmesinden de anlaşılacağı gibi, Kur'an'da akıl-vahiy düalizmine yer yoktur.²¹³ Eş'arî, Mu'tezile'den muhalifleri, Muattıla, Zenadika, Seneviye, Berahime ve Allah'ı inkar eden diğer zümreler hüsün-kubuh konusunda nübüvveti inkar ettiklerini söylemektedir.²¹⁴ Eş'arî akla iyi-kötüyü belirlemede sınırsız yetki tanımının vahyin lüzumunu zayıflatacağını düşünmüştür. Onun bu sözleri Fazlur Rahman'ın yukarıdaki tespitiyle uyumaktadır.

Esasen Mu'tezile de sekülerleşmeye yol açacak bir ahlak anlayışından yana değildir. Akli vahiyden müstağni saymazlar. Mu'tezile'nin bu husustaki anlayışı hakkında Kâdî Abdulcebbâr'ın şu sözleri bize ışık tutabilir: "Kâdî Abdulcebbâr, risaletin fonksiyonunu zayıflatmak isteyenlere şöyle cevap verir: "Akıl, her ne kadar fiillerin güzellik ve çirkinlik yönünü bilebilirse de, herhangi bir fiilin mutlak olarak güzel yahut çirkin olduğunu bilmez. Bu münasebetle "şayet elçi akılda olanı getirmişse, akıl bu noktada kafî olup onlara muhtaç olmaktan varestedir; yok eğer hilafını getirmişse o vakit sözleri reddedilir kabul edilmez" diyenlerin bu iddiaları doğru görülemez. Elçi akılda yerleşik olan doğru ve yanlışların detaylandırılmasını üstlenir. Maslahatın güzel ve gerekli olduğu, mefsetetin ise çirkin olduğu akılda karar kılmıştır. Ancak, hangi fiilin maslahat hangisinin mefsetet olduğunu akılla bilmemiz mümkün olmadığı için Allah bize bunları bildirmek üzere peygamberler gönderir."²¹⁵

Tahsîn ve takbih ancak şer'in kaynaklarından ve dinin gereğinden alınır. Bu konudaki görüşün esası bir şey ne kendisinden ne cinsinden ve ne de lazimî bir sıfatından dolayı hüsün olmadığıdır. Kabih konusunda da durum böyledir. Tüm zatî sıfatlarının hükümlerinde ona eşit olan çirkin görülen bir şey bazen şer'de güzel görülür.²¹⁶ Cüveynî'nin "teklîfi açıdan akıl bir şeyin ne hüsün ne de kubuhuna delâlet edeceği" görüşünde ısrar ettiğini görüyoruz.²¹⁷ Cüveynî kendi pozisyonunun sağlıklı oluşuna delil

²¹¹Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 156.

²¹²Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Risâle ilâ Ehli's-Sağr*, thk. A. Şâkir Muhammed el-Cündî, Dimaşk, 1988, 140.

²¹³ Özdemir, İbrahim, "Fazlur Rahman'a göre Kur'an'ın Öngördüğü Toplumun Temeli Olarak Birey ve Ahlâk", İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi Semp. İ.B.B.K.D.B.Y. İstanbul, 1997, 174.

²¹⁴ İbn Fûrek, *Mucerred*, 143.

²¹⁵ Kâdî Ahdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, s. 565.

²¹⁶ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, thk. M. Yusuf Musa, A. Abdülhamid, 228.

²¹⁷Eş'arî'ye göre akli delâletin malûmatın bir kısmında hissesi olduğu halde bir kısmında yoktur. Aklın hüsün-kubuh konusunda fiillerin ahkâmının, vücûbiyetinin ve mendupluğunun bilgisine tayin ve tafsil üzere ulaşma imkânı yoktur. Sem'in delâlet ettiği tüm hususlar akli delâletin taallukundan halî (uzak) değildir. Sem'in delâlet ettiği tüm hususlara akıl da delâlet eder. İbn Fûrek,

getirirken, Berahime'nin kendi iddialarına göre aklî açıdan tahsin ve takbihte bulunma konusunda Mu'tezile'ye muvafakat etmelerini kendisine delil göstermektedir. Aynı şekilde onlar (Berahimîler) hayvanları kesmenin, onlara acı vermenin, yorgunluğa ve meşakkate maruz bırakmanın kötülüğüne inanmaktadırlar.²¹⁸

Kâdî Abdülcebbar'a göre akıl kabîh (çirkin, kötü) olanın kubhunu ya zorunlu ya da aklî, istidlalî bir bilgi olarak bilir.²¹⁹ Cüveynî, Mu'tezile'nin "küfrün kubhunun nazara ihtiyaç duyulmadan apaçık bir şekilde, zorunlu olarak bilindiği" şeklindeki kabulünü isabetli bulmaz.²²⁰ Cüveynî'nin naklettiği şekliyle "küfrün kötülüğü" istidlalî değil de zorunlu bir bilgi olarak alınacak olursa, bunca küfür ehlinin varlığını izah etmek kolay olmayacaktır.

Teklif

Teklif, muhataba külfet yüklemek anlamına gelir.²²¹ Terim manası, hitabın emir ve nehiy olarak muhataba yönelmesidir.²²² Allah'ın verdiği yükümlülükler insanların güç sınırlarına uygundur. Yaratıcının insanın güç sınırlarını en iyi bilen olduğu dikkate alınırsa getirdiği yükümlülüklerin de bu çerçevede olması tabiidir.²²³ Alah rasûlünün bir insan olarak gönderilmesi, ilâhî emirleri tatbik ederek, Allah'ın rızasını kazanması, insana gücü üstünde olduğu gerekçesiyle sorumluluklarından kaçmak gibi bir mazeret kapısı bırakmamaktadır. Peygamberler ilâhî emirleri aynı güçlükler ve insanî özellikler muvacehesinde yapabildiklerine göre, diğer insanlar da onları tatbik gücü yetirebilirler.²²⁴ Eş'arî, sorumluluğun nazarda bulunmakla başladığı kanaatindedir. Nazarda bulunmanın ilk vakti konusunda şöyle söyler: "Âkil, bâliğ olan kimsenin muhatap olduğu ilk görev nazarda bulunmaktır."²²⁵

Eş'arî'ye göre yaratıkların teklifi konusunda "Allah'ın teklifte bulunması kendisine vâcib değil, teklifte bulunup bulunmaması caizdir. Allah'ın teklifi ya da meûneti terk etmesi ne zulüm ne de sefehîr."²²⁶

Eş'arî insanlara, muhtaç oldukları faydaları teklif ve yorulma olmadan elde etmek ile teklif ve meşakkat sonrası elde etmek arasında tercih yapma imkanı verilse, onları bu teklif ve meşakkate tabi tutanın buna ihtiyacı olmayıp bunda bizzat kendilerinin (mükelleflerin) menfaatları bulunduğu halde bunları yorulmadan ve sorumluluk almadan elde etmeyi akıl yoluyla tercih edeceklerini söyler.²²⁷ Eş'arî Allah'ın teklifte bulunmasının ve bir takım mükellefiyetlerin yerine getirilmesi karşılığında mükafat vermesinin doğruluğu ve hikmetli oluşunun insan epistemolojisini aşan tarafına işaret etmek istiyor.

Şayet hüsün-kubuh bütünüyle nazar yoluyla tespit ediliyorsa haberin ona uygun olmayan bir emir ve yasak koymaması gerekiyor. Haberın nazarın tersine hüsün-kubuh belirlemesi, *hüsün-kubuhu* genel

Mucerred, 32. Bu anlayışıyla o, nassı bütünüyle aklın çerçevesi içinde görmüştür. Ancak fiiller hakkındaki tefferuat mahiyetindeki hükümlerin, fiillerin teklif ve ilâhî övgü-yergiye konu olmasının ayrıntılı bir şekilde bilinmesinde aklı yetersiz görmektir.

²¹⁸ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, thk. M. Yusuf Musa, A. Abdülhamid, 231. Âmidî, Mu'tezile'nin hüsün-kubuh konusundaki görüşleri hususunda şunları söyler: "Mu'tezile'ye göre hüsün-kubuh zâtî sıfatlardır. Bu konuda nübüvveti inkâr edenler de onlara muvafakat etmişlerdir. Ancak daha sonra, bunu idrak derecelerinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Mu'tezile ve filozoflar, idrak ölçüsünün aklî veya sem'î olabileceği görüşündedirler. İlmin, imanın iyiliği, cehalet ve inkârın kötülüğü gibi akılla idrak edilen hususlar bedihîdir. Zararlı olan doğru sözün iyiliği ve faydalı olan yalancının kötülüğü gibi hususlar da vardır. Bir de itaatların iyiliği, yasaklanan şeylerin kötülüğü gibi *sem'* (*şer'*) ile idrak edilen şeyler vardır. Nübüvveti inkâr edenlere gelince iyi-kötünün yalnızca akılla bilinebileceğini iddia ederek nakledilen şer'î inkâr etmişlerdir." Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 233-234. Âmidî, Mu'tezile ile akıl doğrularını doğru bilginin yegâne kaynağı gören, vahyi bir bilgi kaynağı kabul etmeyenleri bir tutmamaktadır. Bununla beraber o, Mu'tezile ile nübüvveti inkâr edenlerin *hüsün-kubhun* zâtî nitelikler olarak kabul edilmesinde birleşmelerine dikkat çekmekle, vahyin bilgi kaynağı olmaktan çıkarılması için bu hususun bir hareket noktası haline getirilme tehlikesinden endişe ettiği izlenimini uyandırmaktadır.

²¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, thk. Mustafa es-Sekâ, Mısır, t.y. XIV/150.

²²⁰ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, thk. S. Temîm, 229.

²²¹ Cürcânî, a.g.e. 35.

²²² Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 207.

²²³ Beyadî, Kemaleddin, *İşârâtü'l-Merâm min İbarâti'l-İmâm*, İstanbul, 1949, 248, 251.

²²⁴ Zemahşerî, a.g.e. II/296.

²²⁵ İbn Fûrek, *Mucerred*, 32.

²²⁶ İbn Fûrek, *Mucerred*, 126.

²²⁷ İbn Fûrek, *Mucerred*, 128.

olarak ele alınan problematiklerinin olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Zira nübüvveti kabul etmeyenler, vahyin doğrularının akıl doğrularıyla aynı olduğu görüşünden hareketle nübüvvetin gereksizliğine hükmederler. Vahiy ve akıl doğrularının özdeşliği kabul edilip vahyin akıl doğrularını te'vid için geldiği söylenebilir. Ama bunun dışında konuyu daha dar bir alana sokarak “teklif” yetkisi bakımından konuya yaklaştığımızda vahyin, çok geniş akıl doğruları çerçevesinde kaldığı halde bir takım eylemleri seçip belirleyerek onlara sevab-günah şeklinde yeni bir anlam daha kazandırdığını görüyoruz.

Eş'arî, Allah'ın teklifte bulunduğu küfre gireceğini bildiği kimse için teklifte bulunmasını doğru bulur. Allah'ın yaşattığında iman edeceğini ve ona ihtiramda bulunacağını bildiği kimseyi sağ bırakmaması ve yine hayatta bıraktığı takdirde küfre düşeceğini bildiği kimseyi de sağ bırakması mümkün olduğu görüşündedir. Allah'ın on şeyi teklif ettiğinde küfre girecek, beş teklifte bulunduğu ise iman edecek bir kimseye on teklifte bulunmasını mümkün görür.²²⁸ Eş'arî, tüm bu varsayımlarla insana yüklenen sorumluluğun Allah'ın ilminden bağımsız oluşunu vurgulamaktadır. Zira O'nun bilgisi insanın ahlâkî otonomluğunu kaldırmamaktadır. Diğer taraftan Yüce Allah, beş teklifte bulunduğu vakit küfre girmeyeceğini bildiği kimseye böyle davransaydı, ilâhî rahmetin bir imtiyaz haline gelmesine sebebiyet verirdi ki bu da adalet ilkesine ters düşer. Yukarıdaki ifadelerden Allah'ın insan için *aslah* olana uyma zorunda olmadığı anlaşılmaktadır. Allah, kendisinin dilediği kadar insanı sorumluluk altına sokmaktadır. Ancak Allah'ın teklifte bulunması, insanın iradesine müdahale değildir. Allah “şu mükellefiyetleri yüklemeseydi insanlar daha çok iman ederdi” gibi bir mantığa yer olmadığı da vurgulanıyor. Allah'ın sağ bıraktığında *taat*ının artacağını bildiği mü'mini hikmet ve adalete uygun olarak yaşatmamaya kâdirdir. Buna misal olarak, şayet peygamberleri daha uzun yaşatsa *taat* ve sevaplarının daha çok olacağını söyler.²²⁹

Eş'arî'ye göre, *va'ad* ve *va'id* Allah'tandır. Emir ve yasaktan sonra teşvik etme (*tergîb*) ve korkutma (*terhîb*) zorunlu değildir. O, Allah Teâlâ'nın elem karşılığında verdiği *ivaz*ın benzerini bidâyeten acı vermeden de vermeye kâdir olduğunu söyler.²³⁰ Esasen Eş'arî de elem karşılığında Mu'tezile'nin formüle ettiği “*ivaz*” teorisini kabul etmekle birlikte, bunun akli bir zorunluluk olmadığını varsayımsal olarak ispata çalışmaktadır. Bunu şöyle ifade edebiliriz: “Allah elem ve külfete mukabil *va'ad*ı gereği nimet verecektir, ancak isteseydi insanlara hiçbir acı ve meşakkat yüklemeyen de mükafat verebilirdi.” Eş'arî her ne kadar Allah'ın kudret imkanlarını varsayımsal bir tarzda müzakere ediyorsa da O'nun adaletle davranmasının ilkesel olarak ele alınmasını güçleştiriyor. Eş'arî Allah'ın *makdûru* olan şeyleri zihni olarak ele aldığı halde, O'nun fiil halindeki sünneti üzerinde durmaması, bizde konuyu cedelci bir üslûp içerisinde ve eksik olarak ele aldığı intibai uyandırıyor.

Eş'arî “Allah kâfiri imanla mükellef kılmadı mı?” sorusuna “evet” diyerek olumlu cevap verir, “buna gücü yeter mi” sorusuna ise “şayet gücü yetse iman ederdi” diye cevap verir. “O halde Allah insanı gücü yetmediği ile mi mükellef kılmıştır? Sözüne karşılık problemi ikiye ayırarak şöyle cevap verir: “İnsan imana ya aczinden dolayı güç yetiremez ya da imanı terki ve onun zıddı (küfür) ile meşgul olmasından dolayı güç yetiremez”. Eş'arî, kastının ikinci kısım istikametinde olduğunu söyler.²³¹ Eş'arî'nin bu konuda kullandığı ince dil üslûbu fark edilmez ise, acele sonuç çıkarılarak onun cebr ifade ettiğine karar verilebilir. “Eş'arî, neden böyle bir anlatım üslûbu seçmiştir?” sorusuna cevap vermek güç gözüküyor. Ancak onun bu konuda iki zıt fiilin aynı anda insanın *istitâsına* konu olmasını kabul etmekten kaçındığı gözlenmektedir. Zira ona göre, küfür ile meşgul olan kimse, kendi seçiminden kaynaklanan bu meşguliyet bakımından artık aynı anda imana güç yetirmesinden söz edilemez. Ama bu yöndeki meşguliyeti kalker, imanı tercih ederse o zaman da küfre *istitâatı* bulunmayacaktır. Onun bu görüşü varlık felsefesinde cevherin yer işgali görüşüne benziyor. Eş'arî'ye göre, tıpkı *istitâan*ın aynı anda iki zıt fiille nitelenemeyeceği gibi, “iki cevherin bir mahalde bulunması mümkün değildir.”²³²

²²⁸ İbn Fûrek, *Mucerred*, 128.

²²⁹ İbn Fûrek, *Mucerred*, 129.

²³⁰ İbn Fûrek, *Mucerred*, 129.

²³¹ Eş'arî, *Luma'*, 62.

²³² İbn Fûrek, *Mucerred*, 206.

Eş‘arî şu âyetleri güç yetirilemeyi teklifin (*teklif-i malâyutâk*) mümkün oluşuna delil getirmektedir: “Dedi ki: “Şüphesiz sen benimle beraber sabra kâdir olamazsın.”²³³, “Onlar ki beni anmağa karşı gözleri perde içinde idi ve (Kur‘ân‘ı) dinlemeğe tahammül edemezlerdi.”²³⁴ Ve yine “Onlar dünyâda Allâh‘ı âciz bırakacak değıllerdir. Ve onların Allah‘tan başka dostları da yoktur. Onlar için azâb kat kat yapılır. Çünkü (gerçeğı) işitmeğe tahammül edemezlerdi ve (onu) görmezlerdi.”²³⁵ Eş‘arî‘nin bu âyetlerden çıkardığı sonuç şöyledir: “Zira hakkı kabul etmeyen ve onu benimseme cihetiyle dinlemeyenin güç yetirmesi söz konusu değıldir.”²³⁶ Bu sözlerinden Eş‘arî‘nin *teklif-i malâyutâk* insan iradesi ile ilişkilendirdiğini anlıyoruz.

Eş‘arî‘ye göre Allah‘ın aciz olana teklif‘te bulunması çirkin değıldir. “Ancak O, aciz olana teklifte bulunmamıştır” denir, zira böyle bir teklif gelmemiştir.²³⁷ Watt bu konuda şöyle söyler: “Adalet prensibinin neticelerinden birinin şu husus olduğu görülmektedir: Madem ki insan kendi günahlarından dolayı cezalandırılır, öyleyse o sorumlu bir fail olmalıdır. Böyle olmakla birlikte bütün bu hürriyet meselesi hakkında Müslümanların düşündüğü terimler bizimkilerden ayrıdır; bu hususî konuda onlar Kant‘ın “Teklif, kudreti ifade eder” formülüne yaklaşırlar. Bunların tümünün, Allah‘ın, insana güç yetiremeyeceğı şeyi teklif etmesini inkâr ettikleri yolundaki ifade,²³⁸ hemen hemen teklif kudreti gerektirir şekline tahvil edilebilmektedir. Hatta, Allah‘ın, iman etmeyeceğini bildiğı insan iman etmekle emrolunur ve buna da muktedirdir; halbuki felçlilere ve devamlı olarak kudretten yoksun olanlara herhangi bir şey teklif edilmemiştir.”²³⁹

Eş‘arî, mükellefleri hüküm itibarıyla şu üç gurupta mütalâa etmekteydi:

1-Kesin olarak mükafatlandırılacaklar,

2-Kat‘î olarak cezalandırılacaklar,

3-Mükafat görmeleri de ceza görmeleri de mümkün olanlar. Mükafat görmeleri gerekip de cezalandırılmaları mümkün olanlar ise tövbesiz ölen büyük günah sahipleridir.²⁴⁰

Eş‘arî teklifin nazar yoluyla değıl haber yoluyla olduğu görüşündedir. Ona göre mükafat ve ceza aklî değıl *sem‘î*dir. Bu nedenle hayvanların ve akıl hastalarının diriltilmeleri konusunda kesin kanaat belirtmez. “Diritilip cennete girmeleri de diriltilmemeleri de mümkündür. Konu sem‘î, şer‘î bir konudur. Bu konuda aklın bir sonuca varma gücü yoktur” kanaatindedir. Hayvanlar hakkında olduğu gibi, kendisine davet ulaşmayan kimseye de mükafat ve ceza olup olmadığı hususunda kesin karara varmamıştır. Hz.Peygamberden hayvanların haşredilip hilkatleri değıştirilerek cennete sokulacaklarına dair haberler bulunmasına rağmen²⁴¹ Eş‘arî‘nin gayb evrenine ait bu konuyu zorunlu bilgi veren *sem‘îşer‘î* bir delile dayandırmaya çalışması ve böyle bir konuda *âhâd* haberlere itimat etmemesi kendi usûlüne uygun düşmektedir. Ancak hayvanların yeryüzünde Allah‘ın kendilerine yüklediğı misyonu yerine getirmeleri, hayatlarını yaratılış gayesine uygun sürdürmeleri, aralarında gösterdikleri yardımlaşma ve dayanışma, insanlara yaptıkları hizmetler, yerine getirdikleri ekolojik görevler gibi pek çok husus dikkate alındığında, onların da kendilerine uygun bir tarzda mükafatlandırılmaları akla uygundur. Allah‘ın her türlü teslimiyete, emir ve iradesine uygun olarak katlanılan meşakatlere mükafat vermesini kabul etmek hem akla hem de nassa uygun düşmektedir. Allah‘ın “*Ashab-ı Kehf*”in güzel hatirasını anarken içlerindeki “köpeğı” onlardan ayrı tutmaması²⁴² bu görüşümüzü destekleyen bir delil durumundadır.

İbn Fûrek, Eş‘arî‘ye âhîret ehlinin mükellef olmalarının imkansız olduğu görüşünün isnad edildiğini kaydeder. Zira teklif mükellefe zahmet ve yorgunluk vermekte, onu ilâhî tehdide muhatap kılmaktadır. Oysa bunlar cennet ehli hakkında mümkün olmayan meşakkat türlerindedir. İbn Furek, bu

²³³ Kehf, 18/67.

²³⁴ Kehf, 18/101.

²³⁵ Hûd, 11/20.

²³⁶ Eş‘arî, *Luma‘*, 61.

²³⁷ İbn Fûrek, *Mucerred*, 335.

²³⁸ Bkz. Eş‘arî, *Makâlât*, 230.

²³⁹ Watt, *Hür İrade*, 88; Krş. Eş‘arî, *Makâlât*, 243.

²⁴⁰ İbn Fûrek, *Mucerred*, 144.

²⁴¹ İbn Fûrek, *Mucerred*, 145.

²⁴² Kehf, 18/18.

görüŖün ona isnad edilmesini hatalı bulmaktadır. O, Allah'ın âhîret ehlini mükellef kılmasında sakınca görmediği gibi bunu imkansız da saymaz.²⁴³ EŖ'arî, Allah'ın âhîret ehlini herhangi bir Ŗekilde mükellef tutmasını akli bir varsayım olarak mümkün görmektedir. Her ne kadar naslarda buna dayanak olabilecek bir delil bulunmuyorsa da bu aklen mümkündür.

EŖ'arî'ye göre mükellef olanın aynı anda hem mü'min hem de kafir olamayacağı hususunda icmâ edilmiŖtir. Allah'ın sıfatlarını bilmek ilim olduğu gibi O'nun herhangi bir sıfatını bilmemek de küfürdür.²⁴⁴

SONUÇ

İmam EŖ'arî kırk yılını içinde geçirdiği Mu'tezile'den ayrılması kendine yer bulması açısından sistemini derinden etkilemiŖtir. Kimi zaman kendisinin Mu'tezili olma kuŖkusundan kurtarmaya çalıŖmıŖ, kimi zaman da yeni pozisyonunu ortaya koymak için aşırı reaksiyoner olmak durumunda kalmıŖtır. Bütün bunlara rağmen fikri ayrılık ve mezhep kurma teŖebbüsünde bulunurken önceki mezhebini lanetlemek ve tekfir etmek gibi bir yol izlememiŖtir. Bu tavrına ve *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'deki objektif aktarımına bakıldığında onun eski mezhebine hürmet duyduğu görülebilir. Neticede mezhebini yine Mu'tezile'ye göre konumlandırarak EŖ'arî'yi gereği gibi anlamak için baŖta Basra Mu'tezile'sinin bilhassa da hocası Cübbâi'nin görüşlerini bilmek gerekir.

EŖ'arî Ehl-i Hadis ile Mu'tezile arasında yöntem ve görüş farklılıklarından kaynaklanan kamplaŖmanın önlenmesi için bir uzlaŖma arayıŖına girmiŖ taraflar arasında orta yol denilebilecek bir mezheb ortaya koymuŖtur. Görüşlerde bazen Selef'e yaklaŖırken bazen de Mu'tezile'ye yaklaŖmıŖtır. EŖ'arî'nin kelâm ilminin her ne kadar subjektif bir tepkiyi de yansıtırsa zemmedilen bir ilim olmaktan çıkıp tefsir, hadis ve fıkıh gibi muteber bir ilim haline gelmesindeki katkısı inkar edilemez. Mihne hadisesiyle büyümede ivme kazanan hadis ve fıkıh alimleriyle kelâmcılar arasındaki anlaŖmazlıđın önlenmesi, karŖılıklı nefretin birbirini anlamaya ve hoŖgörüye dönüşmesinde EŖ'arî'nin uzlaŖtırmacı tutumunun önemli bir rolü vardır.

EŖ'arî mezhebini kurduktan kısa bir süre içinde Selefiyye ile karŖı karŖıya gelmiŖtir. O'nun Mu'tezile'nin kelâm yöntemini sürdürmesi bu çatıŖmayı kaçınılmaz kılmaktadır. EŖ'arî'nin *İbâne*'yi yazarken Mu'tezile karŖısında gelenekçilerden yana tavır aldığı, bu eserini yazarken onlara kendisini kabul ettirmeye çalıŖtıđı doğru kabul edilirse bundan bazı neticeler çıkarılabilir. EŖ'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra ilim çevrelerinde kendisini kabul ettirmek için baŖlangıçta belli bir süre yoğun çaba harcamasının gerekeceği açıktır. Bu dönem EŖ'arî'nin fikirlerini olduğu gibi yansıtamadığı ya da henüz karŖı cepheyi (gelenekçileri) iyi tanımadığı, onların düşüncelerinin detaylarına ve delillerine yeterince muttali olamamaktan dolayı, pozisyonunu tam tespit edemediği düşünülebilir. *Mihne* döneminde yapılanların Mu'tezile'yi belki düşüncede değil ama pratikte haksız hale getirdiği bilinmektedir. Bu durumda onun gelenekçilerden yana tavır alması tabiidir. Ancak gerçekte gelenekçilere *İstihŖân*'da isim vermeden yönelttiği eleŖtiriler Mu'tezile'ye yönelttiği eleŖtiriler kadar ağırdır. Mu'tezile'ye yönelttiği eleŖtiriler çok sayıda olsa da bunlar problemlere getirilen çözümlerle ve ayrıntılarıyla ilişkilidir. Ayrıca birçok kez görüşleri bazı Mu'tezile âlimlerinin çözümleriyle de örtüşür. Hâlbuki gelenekçilere yönelttiği eleŖtiri metodiktir. Yöntemsel eleŖtiri tek tek problemlere getirilen eleŖtirden daha ağır sayılmalıdır. Zira yöntem yanlış ise ulaŖılan tüm sonuçlar hata ihtimali altına alınmıŖ demektir.

Gereği gibi farkedilmeyen diğer bir muhatap da Berahimedir. Muhtemelen Mu'tezile iken mücadele ettiği bu akımın argümanlarını i'tizâlî tezlerle çürütmenin zor olduğuna kanaat getirmiŖtir. EŖ'arî'yi Mâtürîdî'den ayıran önemli yaklaŖımları (hüsün-kubuh, Ŗer'î teklif) onu Mu'tezile'den farklı istidlâl arayıŖına götürmüş olsa gerektir. Biz zikredilen iki meselede Mu'tezile'den ziyade Berahime'yi muhatap aldığı kanaatindeyiz.

Dehriyye'nin, Tabiatçıların ve Aristoteles'nin âlemin ezeliiliğini savunmaları diğer kelâmcılar gibi EŖ'arî'yi de karŖı pozisyon almaya itmiŖtir. EŖ'arî arazların süreksizliği, sürekli yaratılıŖcı anlayıŖı ve nedenselliğin Allah'tan bağımsız olarak düşünölemeyeceği tezleriyle zikredilen guruplara karŖı koymaya çalıŖmıŖtır. Onun Fâil-i Muhtâr anlayıŖı da determinizme bir karŖı koyuŖu temsil eder.

²⁴³ İbn Fûrek, *Mucerred*, 336.

²⁴⁴ İbn Fûrek, *Mucerred*, 228.

Sıfâtullah, kelâmullah konusundaki görüşleri hem Mu'tezile'yi hem de Ehl-i Hadis'ten müşebbiheyi muhatap alır. Mu'tezile, Cehmiye ve Râfizîler Allah'ın sıfatlarını atıl hale getirip, iptal etmişlerdir. Haşeviye ile Mücessime ise Allah'ın sıfatlarını mahdut bir keyfiyete (sınırlı niteliklere) indirgemişlerdir. Eş'arî bu iki gurup arasında orta yol takip etmek sûretiyle Allah'ın ilminin, kudretinin, semî, basar sıfatlarının bizimki gibi olmadığını söyleyerek bunları ispat etmiştir. İbn Haldun da Eş'arî'nin Allah'ı yaratıklarına benzetmekten tenzih edip, mane'î sıfatları (ilim, kudret, irade, hayat ve kelâm) ispat ederek orta yolu izlediğini kaydeder.

Şüphecilerin bilgi ve varlık anlayışı Eş'arî'lerin bilgi ve varlık görüşlerini oluşturmada olumlu bir role sahiptir. Eş'arî'ler baştan itibaren konuya özel önem vermişlerdir. Bilgi ve varlık görüşleri arasında sıkı bir münasebet kurmuşlardır. Hatta cevher-araz terimlerinin odağını oluşturduğu varlık anlayışları bazen teolojik görüşlerini ifade ederken onları zora sokmuşlardır. Bununla beraber Eş'arî'ler Mu'tezile ve Mâtürîdilere nazaran bilgi-varlık görüşlerine sadakatte daha tutarlı davranmışlardır denebilir.

HANBELÎLİK-EŞ'ARÎLİK İLİŞKİSİ -EHVÂZÎ ÖRNEĞİ-

Arş. Gör. İsa KOÇ*

ÖZET

Hicri II. asırda ortaya çıkan ashab-ı hadis ile ashab-ı rey arasındaki fikir ayrılıkları ve mücadele, mezheplerin yavaş yavaş ortaya çıkmasıyla beraber yerini Ehl-i sünnet bünyesinde kabul edilen mezheplerin birbirleri ile mücadelesine bırakmıştır. Bu durum da mezhepler arasında karşılıklı eleştirilere dayalı mücadelelerin meydana gelmesine sebep olmuştur. Hanbelî mezhebi ile Eş'arî mezhebi arasında da bu tarz bir ilişki ortaya çıkmış ve bu ilişkinin boyutları tarih kitaplarına yansımıştır.

Bu ilişkinin ilk izlerine Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile Küllâbiler arasında meydana gelen tartışmalarda rastlamak mümkündür. Eş'arîlerin öncüleri olan Küllâbiler'in hicri üçüncü asırdaki temsilcileri arasında Abdullah b. Said b. Küllab (ö. 240/854), Haris el-Muhasibi (ö. 243/857) Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî (ö. 248/862) gibi isimler zikredilmektedir. Hicri IV. asırda bu ilişkinin seyri Berbehârî (ö. 329/941) ile Eş'arî (ö. 324/935) arasında yaşanan olaylar ile devam etmiştir.

Bir sonraki asırda da bu tartışmalar devam etmiş ve kıraat, hadis ve kalam âlimi olarak bilinen Ehvâzî (ö. 446/1055) Eş'arî'ye yönelik bir eleştiri kaleme almıştır. Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Ebu Ali Hasan b. Ali b. İbrahim b. Yezdad'ın, İran'ın Ehvaz şehrinde 360/971'li yıllarda doğduğu anlaşılmaktadır. Kıraat ve Hadis alanlarında yoğunlaştığı anlaşılan Ehvâzî'nin birçok eser yazdığı zikredilmektedir. Bundan dolayı olacak ki "sahibu't-tesânif" şeklinde nitelendirilmiştir. Bu eserlerinden biri de Eş'arî'yi eleştirmek için kaleme aldığı *Mesâlibu İbn Ebî Bişr* adlı çalışmasıdır. Eserinde birkaç konudan hareketle Eş'arî'yi eleştiren müellif, onu şeriati hafife alan bir şahıs olarak yansıtmıştır. Tebliğde *Mesâlibu İbn Ebî Bişr* çerçevesinde Hanbelî gelenekten gelen Ehvâzî'nin Eş'arî'ye yönelik eleştirisi incelenecektir.

Anahtar Kavramlar: Hanbelîlik, Eş'arîlik, Ehvâzî, Mesâlib, Küllâbîlik.

THE RELATION BETWEEN HANBALİSM AND ASH'ARİSM EXAMPLE OF AHWAZİ

ABSTRACT

Fight between the madhhabs accepted within the Ahl al-Sunnah have taken the place of the disagreements and conflict between the ashab al-hadith and ashab al-ra'y that emerged in the II/VIII. century. This situation has brought about occurrence the struggle among madhhabs based on mutual criticism. This kind of relationship has also emerged between the Hanbalism and Ash'arism, and the dimensions of this relationship have been reflected to the history books.

It has been possible to encounter the first traces of this relationship in debates between Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855) and Kullabism. Abdullah ibn Said ibn Kullab (d. 240/854), Haris al-Muhasibi (d. 243/857), Huseyin al-Kerabisi (d. 248/862) have been adverted among the representatives of the third century of Kullabism, the pioneers of the Ash'arism. The course of this relationship have continued with events happening between Barbahari (d. 329/941) and Ash'ari (d. 324/935) in the IV/X. century.

These controversies have continued and Ahwazi (d. 446/1055), known as hadith and kalam scholar, have made criticism against Ash'ari. Abu Ali İbn Hasan ibn Ali ibn İbrahim ibn Yezdad, who there hasn't been much information about life, was born in 360/971 years in the city Ahwaz of Iran. It has been adverted that Ahwazi, which seems to have concentrated in Recitation and Hadith, wrote many works. Therefore, he has been described as "sahib al-tesanif". One of these works is *Mesalibu Ibn Ebi Bişr*, which he received to criticize Ash'ari. The

* Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, isakoc@sdu.edu.tr.

author criticizing the Ash'ari has reflected him as a person underestimating the sharia. In this study, Ahwazi's criticism against Ash'ari will be examined pursuant to *Mesalibu İbn Ebi Bişr*.

Key Words: Hanbalism, Ash'arism, Ahwazi, Mesalib, Kullabism.

Giriş

Tarih sahnesine çıkmış mezhepler ve düşünce ekolleri zaman içerisinde diğer mezhepler ile ilişki kurmuştur. Bu ilişki genellikle kendileri dışındaki mezheplerin düşüncelerini reddetmek şeklinde tezahür etmiştir. Mezhepler tarihinin günümüze kadar geçirdiği evreler genel hatlarıyla “başlangıç dönemi”, “tedvin ve tasnif dönemi”, “olgunluk dönemi” ve “taklit ve daralma dönemi” şeklinde isimlendirilmektedir. (Kutlu: 2010, 69-90)

Başlangıç dönemi aynı zamanda “Makale veya Reddiye dönemi” şeklinde de adlandırılmaktadır. İslam mezhepleri tarihinin ilk evresi olarak düşünülen bu döneme bu ismin verilmesi makalat kelimesinin anlamından kaynaklanmaktadır. Makale veya makâlât, Ehl-i Sünnet dışındaki fırkalara mensup şahısların, İslam toplumunda Hz. Peygamber sonrasında meydana gelen siyasi ve itikadi tartışmalar veya kendi dönemlerinde ortaya çıkan meselelerden biri veya birkaçı hakkında kendi görüşlerini (veya fırkalarının) açıklamak, mezhebini savunmak ya da başkalarının (veya fırkalarının) görüşlerini reddetmek, kötölemek ve eleştirmek amacıyla kaleme aldıkları küçük eserler için kullanılır. (Kutlu: 2010, 31)

Bu tanım da açık bir şekilde ortaya koymaktadır ki, İslam Mezhepleri Tarihi kültüründe mezhepler arası ilişki ilk dönemlerden başlayarak günümüze kadar devam etmektedir. Bu ilişki, bazen yakınlaşma ve fikir alışverişi şeklinde tezahür ederken daha çok iki grup arasında mücadele şeklinde ortaya çıkmıştır.

Tarih boyunca birçok mezhep, kendi düşüncelerinin aksi istikamette fikir ortaya koyan fırkalar ve mezhepler ile mücadele etmiştir. Bu mücadele bazen Ehl-i Sünnet-Şia, Ehl-i Sünnet-Mu'tezile şeklinde ana gruplar arasında meydana gelirken, bazen aynı başlık altında zikredilebilecek fırka ve mezhepler arasında da olabilmektedir. Bu tarz mücadelelere örnek olarak Ashab-ı Hadis-Ashab-ı Re'y, Eş'arîlik-Maturîdîlik, Usuliyye-Ahbariyye, ve Ezarika-İbâdiyye arasındaki ilişki gösterilebilir. Bu hususa örnek olarak zikredilebilecek diğer bir mücadele ise Hanbelîlik-Eş'arîlik'tir.

1. Hanbelîlik- Eş'arîlik İlişkisi

Bu iki mezhep arasındaki ilk münasebetin Eş'arî ile Berbehârî arasında gerçekleştiği söylenmektedir. Fakat her ne kadar Eş'arîlik henüz mevcut olmasa bile; Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı dönemde İmam Şafi ve bazı Küllâbî şahıslar ile yaşamış olduğu tecrübeler Hanbelî-Eş'arî ilişkileri bünyesinde değerlendirilebilir. Bu değerlendirmeyi yaparken daha sonraki dönemde Şafiilerin çoğunluğunun Eş'arî mezhebini benimsemesi, Eş'arîlerin İbn Küllab ve Küllâbîler'in görüşlerinin devamı niteliğinde olması ve Hanbelîler tarafından Eş'arîler'e yapılan eleştiriler ile aynı minvalde olması gerçeğini dikkat alıyoruz.

1.1 eş-Şafiî İle Ahmed b. Hanbel Arasındaki İlişki

Bu iki isim arasındaki ilişkinin boyutları iki farklı şekilde tezahür etmiştir. İlişkinin ilk boyutu hoca-talebe ilişkisi şeklinde kendini göstermiş ve olumlu bir seyir takip etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in Mihne öncesi hayatında gerçekleşen bu ilişki Şafiî'nin kitaplarını tavsiyeye kadar varmıştır.

İbn Hanbel, Mısır'dan dönen Muhammed b. Müslim b. Vare'ye (ö. 270/883) Şafiî'nin kitaplarını edinip edinmediğini sorar. Hayır, cevabını alınca “Hata etmişsin! Biz umumla hususun farkını, Hz. Peygamber'in hadislerinde nâsîh olanıyla mensûh olanını Şafiî ile bir araya geldikten sonra öğrendik” demiştir. (el-Hamevî: 1993, VI, 2410)

Mihne sonrası dönemde meydana gelen Ahmed b. Hanbel ve Şafiî arasındaki ilişkinin ikinci boyutu ise hoca-talebe ilişkisinden farklı bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu dönemde Ahmed b. Hanbel, Şafiî ve eserlerine karşı menfî bir tutum sergilemiştir. Bu tarz eserlerin istinsah

edilmesini hadisle iştigalden alıkoyacağı endişesi ile isabetli bulmadığını söylemesi, yine Şafii'nin kitaplarını yazdığına dair söylentiler olunca İbn Hanbel'in "Ben Şafii'nin kitaplarından hiçbir şey yazmadım" sözü (İbn Ebi Ya'la: II, 18; Zehebi: 1996, XV, 318) ve "Hadis bilen birinin Şafii'nin kitaplarına olan ihtiyacı oldukça azdır" şeklindeki ifadesi Şafii'ye karşı değişen tutumunun sadece birkaç örneğidir. (Okuyucu: 2015, 75-77)

Bu tavır Ahmed b. Hanbel'in en önde gelen talebesi Mervezî ve İbn Huzeyme gibi dönemin diğer Hanbelî simaları arasında da devam etmiştir. Bunun gibi rivayetlerden hicri III. asırda Ehl-i Hadis geleneği içerisinde Şafii ve talebelerine karşı genel bir olumsuz bakış açısının olduğu anlaşılmaktadır.

Değişen bakış açısının sebepleri ile ilgili olarak birkaç husustan söz etmek mümkündür. İlk sebep olarak Mihne sonrası Ahmed b. Hanbel'in fikirlerinin sertleşmesi ve katılaşması zikredilebilir. Şafii'nin Kur'an ve Hadis dışında bir eser kaleme alması (fikha dair eserleri kastediliyor) ve bu faaliyetlerin hadis ile olan bağı zedelemesi bir diğer gerekçe olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde fıkıh faaliyetleri sırasında Kur'an ve Hadis dışında "kıyasın" bir bilgi kaynağı olarak kullanılması ve aklın Kur'an ve hadis öncülüğünde olsa bile söz sahibi olması da bu ilişkinin seyrinin değişmesinin nedenlerinden biri olarak gözükmektedir. Şafii gelenek içerisinde yavaş yavaş kendini gösteren kelimeler ile iştigal de bir diğer neden olarak kaydedilebilir.

Kaynaklarda bir neden olarak zikredilmeyen ancak bizim dikkate değer gördüğümüz Hanbelî geleneğinin İslam coğrafyasında diğer düşünce ekolleri gibi kendi düşünce sistemini inşa etme ve diğer mezheplerin şemsiyesi altında devam etmeme fikri de bu ilişkinin farklılaşmasının bir gerekçesi olabilecek gibi gözükmektedir. Bu varsayımın izlerini şu rivayette görmek mümkündür. Mervezi er-Risale'yi istinsah ettiğini söylediğinde, Ahmed b. Hanbel "Allah muhafaza! Ne Malik'in sözünü yaz, ne Süfyan'ın, ne Şafii'nin, ne İshak b. Râhûye'nin, ne de Ebu Ubeyd'in" şeklinde cevap vermiştir. (İbn Ebi Ya'la: I, 57)

1.2. Ahmed b. Hanbel İle Küllâbîler Arasındaki İlişki

Küllâbîler hakkında tarihi kaynaklardaki bilgiler üç isim etrafında şekillenmektedir. Burada Ahmed b. Hanbel'in bu kişiler ile arasındaki ilişkinin boyutu incelenecektir. Bu şahıslar sırasıyla Abdullah b. Küllâb el-Kattân (240/854'den sonra), Ebu'l-Abbas el-Kalânîsi (hicri III. asrın ortaları) ve Haris b. Esed el-Muhâsibî (243/857)'dir. (Yücedoğru: 2015, 30)

Ashab-ı Hadis ve Ahmed b. Hanbel'in yöntemini yetersiz kabul eden Küllâbiyye, (Yücedoğru: 2015, 32) problemleri çözme noktasında bir sistem geliştirme ihtiyacı hissetmiştir. Kelam yöntemini kullanarak yeni ortaya çıkan meselelere çözüm arama ihtiyacı Küllâbiyye'nin Eş'arîler'in öncülleri olma özelliğini kazanmalarını sağlamıştır. Watt, bu konuda "Sünnilerin ana bünyesi arasındaki kelamın kabulü yolundaki harekette merkezi yeri, İbn Küllab'ın almış olduğu görülecektir" ifadesini kullanmıştır. (Watt: 2010, 400)

Ahmed b. Hanbel ile Küllâbîler arasındaki ilişki benimsemiş oldukları sistemler sebebiyle sıcak bir şekilde cereyan etmemiştir. İbn-i Hanbel'in Mutezile'den daha çok İbn Küllab'a düşmanlık seviyesinde muhalif olduğu bilinmektedir. O, İbn Küllab'ın görüşlerini taşıyabilecek her şeyin hiçbir mekanda yer almamasına dikkat edilmesi gerektiğini de söylemiştir. (Yücedoğru: 2015, 26) Nitekim İbn Hacer, "Ahmed b. Hanbel, İbn Küllab ve taraftarlarına karşı insanların en şiddetlisi idi" ifadesine yer vermiştir. (İbn Hacer: 2002, III, 291)

İbn Küllab gibi Muhâsibî de Ahmed b. Hanbel'in sert tavır ve tutumları ile karşılaşmıştır. Muhâsibî'nin Mu'tezili düşünceyi eleştirirken kullandığı yöntem, özellikle *Fehmu'l-Kur'an* adlı eserinde yer alan görüşleri (Erginli: 2006, XXXI, 13-16) ve Kur'an'ın lafızlarının mahluk, Allah katında taşıdığı anlamlarının kadim (yaratılmamış) olduğunu söylemesi Ahmed b. Hanbel ve taraftarları tarafından tepkiyle karşılanmıştır. (İbn Ebi Ya'la: I, 62-63)

Hanbelîlerin Muhâsibî'ye uyguladıkları baskı onun şehri terk etmesi ile sonuçlanmış ve Muhâsibî ancak Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonra Bağdat'a dönebilmiştir. Vefatına kadar geçen iki yılda Bağdat'a dönmüş olsa bile cenazesinde dört kişinin bulunmasından kendisine uygulanan baskının devam ettiği anlaşılmaktadır. (Zehebi: II, 65)

Ahmed b. Hanbel'in Küllâbîler'e Kur'an ile ilgili itirazı ve tepkisi bununla sınırlı kalmamış o dönemdeki Lafziyye olarak isimlendirilen bütün herkesi kapsamıştır. Bu zaman diliminde Kur'an lafzının yaratılmış olduğunu düşünen bütün isimler Hanbelîler tarafından tenkit edilmiş ve bu düşünce toplumdan tecrit edilmeye çalışılmıştır.(Okuyucu: 2015, 87-90)

1.3. Berbehârî ile Eş'arî Arasındaki İlişki

İki mezhep arasındaki ilişkinin seyri hicri IV. asırda Hanbelîlerin lideri konumundaki Berbehârî ile Eş'arîyye mezhebinin kurucusu arasında devam etmiştir. Bir önceki asırda olduğu gibi bu yüzyılda da iki grup arasındaki ilişki tartışma ve eleştiri merkezliydi. Hatta bu dönemde iki isim arasında yüz yüze bir görüşmenin gerçekleştiğini tarih kitapları anlatmaktadır.

Bu rivayetlere göre; Eş'arî, Mutezili düşünceden ayrıldıktan sonra Bağdat'a gelerek Berbehârî'yi ziyaret etmiş ve kendisinin kelami konularda bir eser kaleme aldığını, bu eserde Cübbâî ve Ebu Haşim'i eleştirdiğini, aynı şekilde Yahudilere, Hıristiyanlara ve Mecusilere de reddiyeler yazdığını söylemiştir. Berbehârî Eş'arî'nin sözlerine "söyledikleri hakkında bir şey bilmediğini ve anlamadığını; tek bildiği şeyin Ahmed b. Hanbel'in bildikleri olduğunu belirterek" cevap vermiştir. Berbehârî, daha sonra Eş'arî'nin yanından ayrıldığını ve "İbâne" adlı kitabını yazdığını fakat kendisinin bu kitabı da kabul etmediğini söylemiştir. (İbn Ebi Ya'la: II, 18; Zehebi: 1996, XV, 90) Farklı kaynaklarda Eş'arî'nin bu yaşananlardan sonra bir daha Bağdat'ta görülmediği bilgisi de bulunmaktadır.

Eş'arî'nin Berbehârî'yi ziyareti ile ilgili farklı düşünceler söz konusudur. Eş'arî'nin hayatını; Mutezili düşünceyi benimsediği, Ahmed b. Hanbel takipçisi olduğu ve kendi düşünce sistemini kurduğu dönem şeklinde üçe ayıranlar, bu ziyaretin sebebinin Ahmed b. Hanbel taraftarı olması ile açıklarlar. Eş'arî'nin hayatının üç değil de iki safhadan oluştuğunu düşünenler ise, bu ziyaretin kendi düşünce sistemine uymamakla beraber konjonktürel bir davranış olduğunu ifade etmişlerdir. O dönemde İslam dünyasında güçlü konumda bulunan Hanbelîlerin desteğini alma ve kendini kabul ettirme gayesiyle yaptığı bir davranış olarak yorumlamışlardır. (Keskin: 2013, 97-148.)

Bu görüşmede bizi ilgilendiren hususun, Berbehârî'nin sergilediği davranış olduğu açıktır. Her ne kadar Eş'arî, eserini İslam'a ve Ehl-i Sünnet'e muhalif grupları eleştirme niyetiyle kaleme almış olsa da; Berbehârî cephesinde bu davranış bid'at kapsamında değerlendirilmiştir. Çünkü Kur'an ve Sünnet dışındaki yani rivayetler haricindeki bilgiler Hanbelî kesimde kıymetsiz ve değersiz bilgi statüsünde kabul edilmiştir. Özellikle kelimeler ile meşguliyet ve aklın bir bilgi kaynağı olarak kullanılması Berbehârî öncesi Hanbelîler arasında Eş'arîler'i eleştirmek için yeterli sebepken Berbehârî için de aynı durum söz konusuydu.

Berbehârî'nin günümüze ulaşan "*Şerhu's-Sünne*" adlı eserinde bu eleştirilerin boyutu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Eserin birçok yerinde kelimeler ve akli faaliyetler bid'at olarak değerlendirilmiş, sadece Kur'an ve Sünnet'e ittiba ile yetinilmiştir. Ayrıca hadis ve rivayet merkezli bir sistem inşa etme çabası da gözler önüne serilmiştir. (Koç: 2017, 91-112)

2. Ehvâzî'nin Eş'arî Eleştirisi

Hanbelîler ile Eş'arîler arasındaki mücadelenin bir sonraki asırda da devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde Ehvâzî'nin İmam Eş'arî'ye yönelik eleştirileri ve ithamları söz konusudur. Bu eseri incelemeye önce Ehvâzî'nin hayatına değinmek gerekmektedir.

2.1. Ehvâzî'nin Hayatı

Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmayan Ehvâzî'nin künyesi, Ebû Ali Hasan b. Ali b. İbrahim b. Yezdâd'dır. İran'ın Ehvaz şehrinde Hicri IV. asrın ikinci yarısının başlarında doğduğu anlaşılmaktadır. Doğum tarihi ile ilgili olarak 360/971 ve 362/973 tarihleri

kaynaklarda zikredilmektedir. Künyesindeki isimlerden anlaşılacağı üzere Ehvâzî İran kökenli bir aileden gelmektedir. (Ansari-Negahban: 2011, 371)

Zehebi ve diğer kaynaklardan elde edilen bilgilerden Ehvâzî'nin Kıraat ve Hadis alanlarında yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Hatta İbn Tağrıberdî, kıraat alanında imam olduğundan, Kur'an ilimleri konusunda birçok eseri bulunduğu ve ondan sonra Şam'da kıraat konusundaki liderliğin sona erdiğinden bahsetmektedir. (İbn Tağrıberdî: 1963, V, 56) Nasr b. Ahmed el-Mürçî, Muâfî el-Cerîrî, Kettânî, ve daha bir çok hocadan hadis dersleri almıştır. Muhammed b. Muhammed b. Fîrûz, eş-Şenebûzî, Ebû Hafs el-Kettânî ve başka hocalardan da kıraat eğitimi almıştır. (Zehebi: 1990, XIII, 14)

Birçok hocadan ders alan Ehvâzî'nin kendi ders halkası da oldukça geniştir. El-Hüzelî, Ahmed b. Ebî Eş'as es-Semerkindî, el-Herrâs ve daha birçok isim ondan Kıraat ilmini okumuştur. Kendisinden hadis rivayet eden isimler arasında el-Kettânî, Nasr el-Makdisî, Ebû Tahir el-Hinâî, Ebu'l-Kasım en-Nesîb, Ebu Sa'd b. et-Tuyûrî gibi isimler yer almaktadır. (Zehebi: 1990, XIII, 15)

Kaynaklarda çok sayıda eser yazdığı rivayet edilen ve "sahibu't-tesanif" olarak nitelendirilen Ehvâzî'nin çalışmalarının isimleri şu şekildedir.

- *et-Teferrud ve'l-İttifak beyne'l-Hicaziyyin ve's-Şamiyyin ve Ehli'l-Irak fi'l-Kıraat* (Kehhale:1993, I, 564)
- *el-İcaz fi'l-Kur'an ve el-Mu'cez fi'l-Kur'an* (Bağdatlı: 275-276)
- *el-Veciz fi'l-Kıraati's-Semaniyye*
- *Kıraatü'l-Hasani'l-Basri ve Ya'kub*
- *Kıraatü İbn Muhaysin*
- *el-İkna fi'l-Kıraati's-Şazze*
- *en-Neyyirul-Celi Kıraatü Zeyd b. Ali*
- *el-Beyan fi Şerhi Ukudi Ehli'l-İman*: Bu eseri ile ilgili kaynaklarda bazı bilgilere ve eleştirilere yer verilmektedir. Ehvâzî'nin hacimli olan bu eserinde "Allah'ın kırmızı deve üzerinde olduğu halde görüleceği gibi" rivayetlere yer verdiği şekilde eleştiriler yapılmıştır. Ayrıca Salimiyye mezhebine mensup olduğundan, zahiri anlayışa sahip olduğundan ve zayıf hadislere sıkı sıkıya bağlı kaldığından da bahsedilmektedir. (Zehebî, I, 512-514; İbn Hacer, III, 93-96)
- *Mesalibu İbn Ebi Bişr*
- *El-Fevaid ve'l-Kala'id (el-Fevaid ve'l-avai'd)*: Yusuf Şevki Yavuz, iki kişiye nispet edilen bu eserin Ebu Ali el-Ehvâzî'ye ait olmasının imkansız olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu yazmanın içerisinde Ehvâzî'den sonra yaşamış Gazzali, İbnü'l-Cevzi ve Kurtubi gibi alimlerden nakiller yapıldığını ifade etmiştir. (Yavuz: 1989, II, 194)

Ehvâzî, 391/1001 yılında yerleştiği Dımaşk'ta 4 Zilhicce 446/6 Mart 1055 senesinde vefat etmiştir. (İbnu'l-Cezerî, 2006, 200-202; Hamevî, 1993, II, 936-938; Zehebî, 1985, II, 288-289; İbnu'l-İmâd, 1989, V, 199-200)

2.2. Mesâlibu İbn Ebî Bişr

Birçok kaynakta Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'yi tenkit etmek için yazılmış olduğu rivayet edilen bu eseri Michel Allard tahkik etmiş ve eser hakkında bir makale kaleme almıştır. (Allard, 1970, 129-165) Aynı zamanda Ehvâzî'nin bu eseri İbn Asakir'in *Tebyinu Kezibi'l-Müfteri* adlı eserinde çok az farklılıklarla yer almaktadır. İbn Asakir metni bir bütün olarak rivayet etmemiş, cümleler şeklinde eserine almış, Ehvâzî'nin her cümlesinden sonra onun iddialarına cevap vermiş ve Eş'ari'yi savunmuştur. (İbn Asakir: 1928, 364-412)

Ehvâzî, eserinde eleştiriden ziyade küçük düşürme ve hakir görme, toplum nezdinde Eş'ari'nin değerini düşürme gibi saiklerle hareket etmiştir. Bu gaye ve amacını daha eserin

başlığında görmemiz mümkündür. Başlıkta yer alan mesâlib (مثالب) kelimesi ayıp, kusur, leke, ve eksiklik anlamına gelen meslebe (مثلة) kelimesinin çoğuludur. (İbn Manzur: I, 241)

Ehvâzî başlıkta Ebu Hasan el-Eş'arî yerine İbn Ebî Bişr ismini kullanmıştır. Metnin iki yerinde niçin bu kullanımı seçtiğine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Birincisi Ebu Hasan el-Eş'arî'nin soy olarak sahabeler arasında da önemli bir yere sahip olan Ebu Musa el-Eş'arî'ye dayanmasıdır. Fakat Ehvâzî bu duruma şu şekilde açıklık getirmektedir:

“Nesebi konusunda iddia ettiği şey dini ile ilgili ona fayda sağlamaz. Çünkü peygamberlerden ve siddıklardan (Allah hepsinden razı olsun) kafir ve puta tapan çocuklar dünyaya gelmiştir. “Andolsun biz Nuh’u ve İbrahim’i peygamber olarak gönderdik. Ve o ikisinin zürriyetinden de nebiler kıldık ve onlara kitap verdik. Onlardan kimi doğru yoldadır. Fakat onlardan çoğu fasıktır.” (Hadid, 57/26) Hz. Adem’in (a.s.) çocukları arasında da küfür ve cehalet ağırlıktaydı.” (Ehvâzî: 151-153)

Ehvâzî bu açıklamasına “şayet nesebi ile ilgili iddia ettiği şey açık bir yalan ise Hz. Muhammed (s.a.v.) ona lanet etsin. Zillet ve küçüklük olarak bu ona yeter” ifadesini eklemiştir. (Ehvâzî: 153) Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Ehvâzî, Eş'arî'nin nesebi ile ilgili aktarılan rivayetlere tam olarak inanmamaktadır. Eğer bu iddia doğru olsa bile Ehvâzî'ye göre bu Eş'arî için bir imtiyaz ya da ayrılacak sağlamayacaktır. Bu düşüncesini peygamberlerin yaşamlarından örnekler ve bir ayet ile delillendirerek Hanbelî zihniyetin rivayet merkezli yaklaşımını yansıtmaktadır.

Bu şekilde bir başlık seçmesinin ikinci sebebi ise metnin sonundaki ifadelerinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ehvâzî, Eş'arî'nin Basra'da İbn Ebî Bişr isminden başka bir isimle bilinmediğini fakat ashabının bu isimden uzak durduğunu ve onu bu şekilde vasıflandırmadıklarını ifade etmiştir. Ehvâzî'ye göre bu isimden uzak durulmasının sebebi Ebu Bişr'in dedesinin Yahudi olmasından kaynaklanmaktadır. Eş'arî ismini almalarının sebebi ise Eşariyyine nispet edilen bir adam sayesinde Müslüman olmalarıdır. (Ehvâzî: 165)

Ehvâzî aslında bu başlık seçimi ile daha eserinin başında tavrını açık bir şekilde ortaya koymuştur. Eş'arî'nin toplum nezdinde bilinen isminin yerine Yahudi kökenli olduklarını gösterecek bir ismi tercih ederek onun sahabeye dayanan ve belki toplumda önemsenen bu özelliğini göz ardı etme gayesini güttüğü anlaşılmaktadır. Ehvâzî'nin eserinde Eş'arî'ye yönelik eleştirilerini üç başlık altında incelemek mümkündür. Bunlar, kelam ve bid'at ile meşguliyet, Mu'tezile'den ayrılması ve şeriati hafife alması şeklinde isimlendirilebilir.

2.2.1. Kelam ve Bid'at ile Meşguliyet

Ehvâzî insanları ikiye ayırarak, bunları sünnet ve şüpheyile ilgilenenler şeklinde isimlendirmiştir. Ehvâzî'ye göre şüpheyi araştıranlar veya ortaya çıkaranların herhangi bir değeri yoktur. Toplumda yer edinememiş, silinmiş ve kökleri kazınmıştır. Aksine sünneti talep edenler ise yüceltilmiş ve aziz olmuşlardır. (Ehvâzî: 151) Hanbelî geleneğin karakteristik özelliği olan bid'at telakkisi Ehvâzî'de de kendini göstermiştir.

Ehvâzî, “Sizden hayra çağırın, iyiliği emredip kötülükten men eden bir topluluk olsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir” (Al-i İmran 3/104) ayetini zikrettikten sonra sünnetten daha faziletli bir iyiliğin, bid'atten daha büyük bir kötülüğün olmadığını ifade etmiştir. Bu bid'at taifesinin dinin aslını teşkil eden üç önemli konudan insanları uzaklaştırdıklarını da eklemiştir. Bunlar; muhkem ayetlerin bilgisi, kaim (var olan) sünnet ve adil farzlardır. (Ehvâzî: 151) Eş'arî'nin insanları şeriatin aslını oluşturan bu bilgilerden uzaklaştırıp; kelama ve yanlış düşüncelere meylettirdiğini iddia etmiştir.

Ehvâzî'ye göre Eş'arî her ne kadar kendisinin Ehl-i Sünnet'ten olduğunu iddia etse de ve buna istinaden insanlar onun hak üzere olduğunu düşünse bile; o Ehl-i Sünnet'e mensup değildir ve insanlar onun hakkında yanlışlardır. Zira bütün bunların aksine Eş'arî bid'ate yardım ediyor ve insanların Zenadika ve Mu'tezile'nin fikirlerini benimsemesi için çalışıyordu. Bununla beraber insanlar kelama yöneldiklerini ve sevgi beslediklerini bilmiyor ve hissetmiyorlardı. (Ehvâzî: 153)

2.2.2. Mu'tezile'den Ayrılma

Ehvâzî, Eş'arî'nin hayatı açısından bir kırılma noktası olarak kabul edilen Mu'tezile'den ayrılması ve tövbe etmesi ile alakalı olarak bazı değerlendirmeler yapmıştır. Çeşitli kişilerden aldığı bilgilerden hareketle Eş'arî'nin kırk yıl boyunca Cübbâî'nin talebesi olduğunu ve bu süre boyunca itizal konusunu inceleyen bir Mu'tezilî olduğunu ifade söylemiştir. (Ehvâzî: 153-155) Mutezile'den ayrılışını ise şu cümlelerle ifade etmiştir:

“Cuma namazı sonrası Eş'arî hiç beklenmedik bir anda belinde bir kuşakla Basra Camii minberinde görüldü. Sonra kuşağı kesti ve şöyle dedi. ‘Şahit olun ben İslam dini üzere değildim. Fakat şimdi kıyamet gününe inandım ve itizal konusunda söylediğim şeylerle ilgili tövbe ettim. Sonra minberden indi.’ (Ehvâzî: 155)

Ehvâzî, Eş'arî'nin kırk yılını Mu'tezilî olarak geçirdiği bilgisi ile tövbe ettiği bilgisini değerlendirerek bu iki bilgidен hangisinin doğru olduğunu idrak edemediğini söylemiştir. Eş'arî'nin tövbe etmesine şüpheyile yaklaşan Ehvâzî, tövbe ettiğine dair bilgisini kabul etse bile bu tövbenin sadece dilde olduğunu ve aklında herhangi bir değişiklik olmadığını söylemiştir. (Ehvâzî: 153)

Ehvâzî, Eş'arî'nin tövbesi ile ilgili olarak insanların da üç farklı kanaate sahip olduğunu belirtmektedir. Ona tabi olanlar ve ashabından oluşan birinci grup, Eş'arî'nin hak üzere olduğunu iddia etmiştir. Diğer bir grup ise ilginç bir olay üzerinden kanaatlerini ifade etmiştir. “Eş'arî'nin çok malı olan bir akrabası vefat etti. Basra'da sünnete düşkün bir kadı iki farklı dinden kişinin birbirine mirasçı olamayacağını söyleyerek Eş'arî'yi mirastan men etti. Eş'arî daha sonra tövbe etti ve mirası almaya hak kazandı. Son grup ise; Eş'arî'nin kelim ile meşgul olduğunu ve hayatını kelim yolunda tükettiğini, fakat bu faaliyetleri sonucunda ne halk nezdinde ne de alimler arasında bir derece ve rütbe elde edemediğini söylemişlerdir. Ancak bunun için tövbe ettikten sonra toplumda bir yer edindiğini de eklemiştir. (Ehvâzî: 155)

Eş'arî'nin etmiş olduğu tövbenin ve Ehl-i Sünnet'e dönüşünün kabul olmadığını düşünen Ehvâzî bu konuda ayet, hadis ve farklı rivayetlerden deliller getirerek görüşlerini açıklamıştır. Bunlar, “İnandıktan sonra kâfirliğe sapıp sonra inkârcılıkta daha da ileri gidenlerin tövbeleri asla kabul edilmeyecektir. Ve işte onlar, sapıkların ta kendileridirler (Al-i İmran, 3/90) ayeti ile “bütün bid'at sahiplerinin tövbesi haramdır” Allah bid'at sahibinin tövbesini kabul etmeyi reddetti” ve “bütün günah işleyenler için tövbe vardır. Fakat bid'at sahibinin tövbe hakkı yoktur” hadisleridir. Buna ek olarak bir de İsrailoğulları hakkında bir rivayete yer vermiştir. Bidat sahibi bir adam ortaya çıktı. Sonra tövbe etti. Bunun üzerine Allah zamanın nebisine vahyetti. Bid'atından tövbe eden kişiyi de: ‘dalalette olan kişi nasıl tövbe eder.’ Tövbe eden kişiler grup gruptur. Sadece kendisini ilgilendiren günahkar kişiyi Allah affeder ve tövbesini kabul eder. Basra'daki alimlerin bazıları bid'atından tövbe eden bir kimse için şöyle dedi: “Dili ile iman etti. Fakat kalbiyle inkar etti. Münafık olarak yaşar ve kafir olarak ölür” Ehvâzî yukarıdaki ayet ve hadislerle bu rivayeti de ekleyerek Eş'arî'nin tövbesinin kabul olmadığını vurgulamaktadır. (Ehvâzî: 157)

2.2.3. Şeriatı Hafife Alma

Ehvâzî'nin Eş'arî'ye yönelik eleştirileri ve ithamları dinin ve şeriatın yükümlülüklerini yerine getirmeme konusunda da devam etmiştir. Bu konuda farklı ve ilginç rivayetlere yer veren Ehvâzî, Eş'arî'nin dininin olmadığını, şeriatı hafife aldığını, farzları terk ettiğini ve kötü şeylerin peşine düştüğünü ifade etmiştir. (Ehvâzî: 159)

Ehvâzî rivayet zincirini zikrederek Ebu Ali b. Cami'nin şöyle dediğini aktarmaktadır. “Eş'arî ile yirmi yıllık arkadaşlık yaptım ve onu bir kere bile namaz kılarken görmedim. Basra'da bayram günü Eş'arî ile birlikte camiye gittik. Tuvaletini yaptı ve çıktıktan sonra ellerini yıkamadı. Yolculuk sırasında suyun bulunamayacağını veya soğuk olacağını söyleyerek abdest al dedim. Şöyle cevap verdi: Hayır, bayram bevlerinden (yani bayram günlerinde yapılan bevl) dolayı abdest gerekmez. Camiye vardığımızda abdestsiz şekilde namaz kıldı.” (Ehvâzî: 159)

Başka bir rivayette de Eş'arî ile sık sık görüşen ve ondan bazı şeyler yazan bir adamın ifadeleri şu şekildedir. "Cuma günü onun yanına gittim. İkinci namazını kıldık. Onu kapının gediğinden bevlederken gördüm. İşini bitirdikten sonra yanına gittim. Bana ikinci namazını kıldınız mı dedi. Evet, cevabını aldıktan sonra kalktı ve abdest almadan namazını kıldı. Yanından çıktım, ondan yazdığım her şeyi yaktım ve bir daha uğramadım." (Ehvâzî: 161) Farzları terk edip haramları işlediğine ilişkin verdiği bir diğer bilgi de Eş'arî'nin Ahsa şehrinde sarhoş bir şekilde kölesinin üzerinde ölmesidir. (Ehvâzî: 163) Bu gibi ilmi olmaktan uzak bilgilere yer vererek Ehvâzî'nin Eş'arî'yi insanlar nezdinde değersiz, kıymetsiz ve dini değerleri hiçe sayan bir şahıs olarak göstermeye çalıştığını görmekteyiz.

2.2.4. Arkadaşları, Talebeleri ve Diğer Meseleler

Sistematik bir nitelik taşımayan bu eserde Ehvâzî risalesinin bazı yerlerinde Eş'arî'nin ashabından ve talebelerinden de bahsetmiştir. Basra'da yaşayan Eş'arî'nin ilim ehlinde olmaması sebebiyle büyük bir şöhrete ve geniş bir ashaba sahip olmadığını dile getirerek sadece dört arkadaşından söz eder.

İbn Aynûn ed-Durâb, Eş'arî'nin düşüncelerini yaymak için Bağdat'a gitmiş ve ölene kadar orada yaşamıştır. Hanbelîlerden gizli bir şekilde mezhebinin düşüncelerini ortaya koymaya güç yetirememiştir. Kalânîsî (ö. IV/X. yüzyıl başları) de bu amaçla Re'y'e gitmiş ve vefat edene kadar orada yaşamıştır. Deml lakaplı Abdülaziz de Şam'a ve Mısır'a gitmiş ve orada vefat etmiştir. Son olarak Abdullah b. Mücahid de ölene kadar Basra'da yaşamıştır. Alimler arasında zikredilmeyen Abdullah b. Mücahid'in kışın başını örtmeden dolaştığından ve insanların ona gülüp, onunla eğlediğinden bahsetmiştir. (Ehvâzî: 161) Ehvâzî verdiği bu bilgiler ile Eş'arî'nin geniş bir kitleye ve halkaya sahip olmadığını, ashabından olan isimlerin de hiçbir şey ortaya koymadığını göstermeyi amaçlamaktadır.

Aynı gayeyle üç talebesi hakkında da bilgi vermiş ve onların da ilim adına bir şey ortaya koymadıklarından bahsetmiştir. Talebelerinden biri yılın her günü Zeyt sarayında dört devanika (dirhem altıda biri) çalışan İbn Bakillânî'dir. (ö. 403/1013) Diğer talebesi Nîsâbûr'a giden ve ölene kadar orada yaşayan İbn Fûrek'tir. (ö. 406/10015) Bilgi verdiği son talebesi ise kelimadan başka bir şey ortaya koymayan Ebu'l-Hasan et-Taberî'dir. (Ehvâzî: 161)

Ehvâzî eserini sonlandırırken Eş'arî ve Eş'arîlik hakkında genel değerlendirmelerde bulunmuş ve eleştirilerine bu şekilde devam etmiştir. Ehvâzî'ye göre Eş'arî'nin ilimde, Kur'an'da, fıkıhta ve hadiste yeri yoktur. Görüşlerinin tamamı mütekellimlerin düşüncelerinden oluşmaktadır. Ayrıca hiçbir Eş'arî düşünürün kurrular, fakihler ve muhaddisler arasında zikredilmediğini; aksine onların felsefecilerin, mantıkçıların, Zenâdika'nın, kafir ve sapık kişilerin, kitabı sünneti terk eden ve kıyas ile nazara sarılan kişilerin arasında bulunduğunu söylemiştir. (Ehvâzî: 161-163)

Ehvâzî Allah'a hamd ederek Eş'arî'nin görüşlerinin terk edildiğini, görüşlerine Kur'an ve Sünnet'e bağlı hiç kimsenin yönelmediğini ifade etmiştir. Bununla beraber hiçbir İslam beldesinde yer edinemediğinden, terk edilmiş, kabul edilmeyen bir kişi olduğundan da söz etmiştir. Ehvâzî'ye göre Eş'arî sadece Müminlerin girmedığı, Müslümanların yaşamadığı, fasık, facir, Karmatî evliyaların ve kafirlerin ikamet ettiği Ahsa şehrinde yaşayabilmiş ve orada vefat etmiştir. (Ehvâzî: 163)

Eserini şekilsel olarak incelediğimizde de Ehvâzî'nin zikretmiş olduğu rivayetlerin tamamında senet zincirine titizlikle bağlı olduğunu görmekteyiz. Aynı zamanda bilgiyi aldığı şahıslar ile ilgili de değerlendirmeler yaparak onların ne denli önemli ve mümtaz şahsiyetler olduklarından da bahsetmiştir.

Son olarak eserde Ehvâzî'nin Eş'arî için kullanmış olduğu beddua cinsinden ifadelerine de değinmek gerekmektedir. Eserde Ehvâzî dört kere Allah ona lanet etsin ve şerefine leke sürsün (لعنه الله و اخزاه) ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca iki yerde Allah ona rahmet etmesin لا (رحمه الله) ifadesine de yer vermiştir. Bu ağır ifadelerini bir derece daha sertleştiren Ehvâzî, Eş'arî'nin ve ona inananların varacağı yerin cehennem olması için de Allah'a yalvarmaktadır.

(و لا بل ثراه و جعل النار كلسن) Bu niyetle bir yerde Allah toprağını ıslatmasını varacağı yeri ateş kılın (Ehvâzî: 163), başka bir yerde de Allah onun ve ona inanların tamamının yerini cehennem kılın (و جعل الجحيم مأواه و جميع من يعتقد اعتقاده) dileğine yer vermiştir. (Ehvâzî: 163)

Sonuç

Mihne sonrası ortaya çıkan Hanbelîler ile bir sonraki asırda tarih sahnesinde yerini alan Eş'ariler arasında mücadeleler meydana gelmiştir. Bu iki yapı arasındaki ilişkilerin ilk olarak hicri IV/X. ve V/XI. asırda başladığını ifade edenler olmakla birlikte bu ilişkinin izlerine III/IX. asır itibarı ile rastlamak mümkündür.

III/IX. asırda henüz Eş'arilik isminde bir mezhep olmasa da o zaman diliminde yaşamış Şafii taraftarları ve Küllabiler ile Hanbelîler arasında bazı tartışmalar yaşanmış ve bu isimler Hanbelîlerin eleştirisi ve saldırılarına maruz kalmışlardır. Şafilerin daha sonraki süreçte Eş'ariler ile bütünleşmesi ve Küllabiler'in Eş'ariler'in hazırlayıcısı olması nedeniyle bu iki yapının Hanbelîler ile mücadelesinin, Hanbelîlik-Eş'arilik ilişkisinin ilk ayağını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu mücadele de İbn Küllab, Muhasibi gibi isimler Hanbeli alimlerin ve hatta bizzat Ahmed b. Hanbelî'nin eleştirisi ve saldırılarına maruz kalmışlardır.

Hicri IV/X. asırda da dönemin Hanbelî isimleri arasında öne çıkan Berbehârî ile Eş'ari arasında yaşanan diyalog ve Berbehârî'nin söyledikleri bu iki yapının arasındaki ilişkinin boyutlarını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Berbehârî, Eş'ari'nin jestini kabul etmemiş ve kelimelerle meşguliyetini Ahmed b. Hanbelî'nin çizgisinin dışına çıkmak şeklinde yorumlamıştır.

V/XI. asırda ise Ehvâzî'nin Eş'ari eleştirisi ile karşılaşmaktayız. Ehvâzî'nin ifadelerinden hareketle ilk olarak şunu söylemek mümkündür. “Eş'arilik bu dönem itibarıyla güçlenmiş ve toplumda bazı kesimler tarafından benimsenmiş bulunmaktadır.” Bu yükselişte en büyük katkının da Bakıllani ve İbn Furek'e ait olduğu bilinmektedir. Zaten Ehvâzî de Eş'ari'nin talebeleri arasında bu iki isme yer vermiştir. Ancak Ehvâzî eserinin başka bir bölümünde de Eş'ari'nin görüşlerinin terk edildiğinden, Kur'an'a ve Sünnet'e bağlı hiç kimsenin onun yolundan gitmediğinden ve fasık, facir kimselerinin onun takipçisi olduğundan da bahsetmiştir.

Ehvâzî, bu eserinde ilmi eleştirilerden ziyade Eş'ari'nin toplum nezdindeki yerini sarsmak için hakarete dayalı bir yöntem benimsemiştir. Bunu eserinin başlığında ve Eş'ari isminin yerinin İbn Ebî Bîşr adını kullanmasında görmek mümkündür. Yine bu niyetle Eş'ari'yi şeriatı dikkate almayan biri olarak yansıtmakta, onun abdestsiz bir şekilde namaz kıldığından ve içki kullandığından bahsetmektedir. Eş'ari'ye yönelik eleştirileri şeriatı hafife alması ile sınırlı kalmamış, kelimeler ve bid'at ile meşguliyeti, Mu'tezilî olarak yaşamış olduğu uzun süre ve Mu'tezile'den ayrılma süreci de eleştirisi konusu olmuştur. Son olarak bu eser, III/IX. asırda başlamış olan tartışmaların bu iki mezhep arasındaki ilişkinin iki yüzyıl içinde nasıl bir boyut aldığı ve hangi noktaya geldiğini göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Ansari, Hassan-Negahban, Farzin, “Al-Ahwâzî, Abū al-Ḥasan”, *Encyclopaedia Islamica*, vol. III, Leiden: E. J. Brill, 2011, s. 371-373.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin Esmâ'ü'l-Müellifin ve Asâru'l-Musannifin*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut.
- Ehvâzî, *Mesâlibu İbn Ebî Bîşr*, (thk. Michel Allard), *Bulletin Detudes Orientales*, Institut Francais du Proche-Orient, 1970, s. 129-165.
- Erginli, Zafer, “Muhâsibî” *DİA*, cilt: 31, sayfa: 13-16.

- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî, *Tebyînu Kezibi'l Müfteri*, Dımeşk, 1928.
- İbn Ebî Ya'la, Ebu Hüseyin Muhammed, *Tabakatu Hanabile*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, (thk. Abdu'l-Fettah Ebu Gudde), Mektebetu'l-Metbuati'l-İslamiyye, Beyrut, (I-X), 2002.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisanu'l-Arab*, Daru's-Sadır, Beyrut, (I-XV), t.y.
- İbn Tağrıberdî, *en-Nücumu'z-Zahire fi Muluki Mısır ve'l-Kahire*, Vüzaratü's-Sekafe, Mısır, (I-XVI), 1963.
- İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurra*, (ed. G. Bergstraesser), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, (I-II), 2006.
- İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbari Men Zeheb*, (thk. Mahmut Arnavutî), Daru İbn-i Kesir, Beyrut, (I-X), 1989.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Müesstü'r-Risale, (I-IV), 1993.
- Keskin, Mehmet, İmam Eş'arî ve Eş'arîlik, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Koç, İsa, "Berbehârî ve Şerhu's-Sünne Adlı Eserinde Haşvi Temayül", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Yıl: 2017/1, Sayı: 38, ss. 91-112.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010.
- Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihini Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2010.
- Michel Allard, "Un Pamphlet Contre Al-As'ari", *Bulletin Detudes Orientales*, Institut Francais du Proche-Orient, 1970, s. 129-165.
- Okuyucu, Nail, *Şafii Mezhebinin Teşekkül Süreci*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (ter. Ethem Ruhi Fığlalı), Sarkaç Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2010.
- Yakut el-Hamevî, *Mucemu'l-Udeba*, (thk. İhsan Abbas), Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut, (I-VII), 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahvazi", *DİA*, 1989, cilt: 2, sayfa: 194.
- Yücedoğru, Tevfik, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Emin Yayınları, Bursa, 2015.
- Zehebî, Ebi Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanü'l-İtidâl*, (thk. Ali Muhammed Becâvî), Daru'l-Marife, Beyrut, (I-IV), t.y.
- _____, *el-İber fi Haberi men Gaber*, (thk. Ebu Hacer Muhammed es-Said), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, (I-IV), 1985.
- _____, *Siyeru A'lami'n-Nübela*, (thk. Ş. El-Arnaut- H. Esed), Beyrut, (I-XXIII), 1990.

DÖRDÜNCÜ OTURUM

(5 Mayıs 2018 Cuma)

GAZZÂLÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ

Dr. Öğr. Ü. Şemsettin KIRIŞ

Bir “Eş’arilik” Müdâfaası Örneği : Beyhakî’nin Kündürî’ye Mektubu

Dr. Öğr. Ü. Sinan ERDİM

İmâm Eş’arî’nin Haberi Vâhid Kullanması
-İbn Fûrek’in “Mücerred”i Özelinde-

Öğr. Gör. Yernat ABDRAKHOV

Tarihsel Süreçte Eş’arilik Tasavvuf İlişkisi

BİR “EŞ’ARİLİK” MÜDÂFAASI ÖRNEĞİ : BEYHAKÎ’NİN KÜNDÜRÎ’YE MEKTUBU

*Dr. Öğr. Ü. Şemsettin KIRIŞ**

ÖZET

Beyhakî 5. hicrî asırda yetişmiş bulunan büyük hadis, fıkıh ve kelâm âlimlerinden biridir. Eş’arî âlimlerin bulunduğu bir muhitte yetişmiş, hadis ile ilgili eserlerinin yanı sıra akâid ile ilgili eserler de yazmıştır. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey zamanında meydana gelen Eş’arî alimlerin sindirilmesi hadisesinde Selçuklu veziri Kündürî’ye bir mektup yazmıştır. Bu çalışmada mektubun muhtevası hakkında bilgi verilmiştir. Mektupta Ebu’l- Hasan el- Eşârî’nin üstünlükleri anlatılmıştır. Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan, başka kültürlerden gelmiş yabancı fikirlere işaret edilmiştir. Halife Ebubekir zamanında meydana gelen ridde olaylarında İslamiyeti bedenleriyle savunan Yemen’liler gibi peygamber duasını almış Yemen’li sahabi Ebu Musa el- Eş’arî soyundan gelen bu alimin de fikirleriyle dinin temel akidelerini savunduğuna işaret edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Ebu’l- Hasan Eş’arî, Eş’arîlik, Akâid, Ehl-i sünnet, Yemen

EXAMPLE OF THE DEFENSE OF ASHARISM : BEYHAKI'S LETTER TO KUNDURÎ

ABSTRACT

Beyhakî is one of the scientists of fiqh and kalam who grew up in the 5th century. A meeting was held with Ashari academicians. He wrote works on doctrine as well as works on Hadith. Beyhaki was influenced by the sufferings of al-Ashari masters who came to the time of the Seljuk Sultan Tuğrul Bey. Ashi wrote a letter to the Seljuk minister Kundrui because of his victims. In this study, information about the contents of the letter was given. Hasan's advantages appeared in his letter. Hz. Elements of foreign cultures emerged after the Prophet. These are Hz. They are ideas that are not in the Prophet. Those who came from Yemen defended Islam in conspiracy events that took place during the reign of Halifa Abu Bakr. Hz. Ebû Mûsâ el- Eş’arî, a friend of Yemen who took the prayer of the Prophet, truly participated in this defense. Ebû’l- Hasan el- Eş’arî, an Islamic master, comes from the genealogy of Ebû Mûsâ el- Eş’arî, a friend of Yemen. Ebû’l- Hasan el- Eş’arî defended Islam with his own ideas. Just as Ebû Mûsâ el- Eş’arî defended Islam, Ebû’l- Hasan el- Eş’arî also fought against alien ideas.

Keywords: Ebû’l- Hasan el- Eş’arî, Ash’arism, Aqaid, Ahl-i Sunnah, Yemen

GİRİŞ: EŞ’ARÎ BİR ÂLİM OLARAK BEYHAKÎ

Beyhakî’nin yaşadığı çağ hicrî IV. asrın sonları ve V. asrın ilk yarısıdır. Hicrî IV. asır Abbasî halifelerinin iktidarını kaybettiği, İslam dünyasında merkezî otoritenin zayıfladığı, küçük devletçiklerin oluştuğu bir asırdır. Hicrî IV. asrı bazı batılı araştırmacılar “Şîî Yüzyılı” olarak da anarlar. (Hodgson, İslam’ın Serüveni, Çev: İzzet Akyol, II, 38.) Bu asırda İslam âleminin batısında Fatımîler, doğusunda da Büveyhîler hüküm sürmüşlerdir. Beyhakî, IV. Hicrî asrın seksenli yıllarında Abbasî Halifeliğinin sultası altında ülkenin parçalanmanın eşiğine geldiği, Bâtını firkaların çeşitli şekillerde güçlendiği bir dönemde dünyaya geldi. Hanedanın İran ve Irak’taki hâkimiyeti yüz yılı aşkın sürdü. Büveyhîlerin baskılarından bunalmış olan Abbasî Halifesi Kâim biemrillah, doğuda büyük zaferler kazanmış olan Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey’i Bağdat’a davet etti. Bu ısrarlı davetler sonucu harekete geçen Tuğrul Bey Ramazan 447’de(Aralık 1055) İslam dünyasının o zamanki merkezi olan Bağdat’a girdi, 110 yıllık Büveyhî hâkimiyetine son verdi (Merçil, “Büveyhîler” DİA, VI, 496 – 500.)

* Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Beyhakî'nin seyahatleri dışında hayatını geçirdiği Horasan diyarı, onun zamanında 431/1040 tarihinde yapılan Dandanakan savaşına kadar Gaznelilerin hâkimiyetinde kaldı. (Merçil, "Gazneliler" DİA, XIII, 480.) Beyhakî 74 yıllık ömründe Abbasî halifelerinden Kâdir billâh (381 / 991 – 422 /1031) ile Kâim biemrillah (422 / 1031 – 467 / 1075)'ın zaman- 1 saltanatlarına tanıklık etti. Selçuklu Sultanlarından Tuğrul Bey (ö. 455 / 1063)'in iktidarda olduğu zamana şahit oldu. Alparslan (ö. 465 / 1072)'ın hükümdar olduğu dönemden iki yıl gördü.(Kırış, 2009: 23) Hicrî IV. asır ve V. asrın ilk yarısı İslam âlemi için bir bocalama ve geçiş dönemidir. 1071 Malazgirt zaferi ve sonrasında gelen Selçuklu hâkimiyeti İslam dünyasını başsız ve istikrarsız olmaktan kurtarmıştır. (Kırış, 2009: 24)

Beyhakî hayatının ilk 30 yılını ilim toplamakla geçirmiş, son 30 yılını da tasnif ve te'lif ayırmıştır. Nîsâbur'un dışında Esterâbad, İsfereyîn, Horasan, Dâmğân, Tâbran, Tus, Karmesin, Mehracan, Nevkân, Hemedân, Bağdat, Kûfe, Şattu'l-Furat, Mekke ve Medine'ye seyahatlerde bulunduğu, buralarda yaşayan âlimlerden ilim aldığı, eserlerindeki rivayetlerden anlaşılmaktadır. Hadis aldığı hocası ile nerede karşılaştığını söylemesi kendisine ait bir uygulamadır. (bkz. Beyhakî, Delâilü'n-nübüvve, I, 257, 194, 204.)

Beyhaki, muhaddis ve fakih olmasının yanı sıra Eş'ari alimlerinden kelam okumuş (Brokelman, İslam Ansiklopedisi, II, 482.)bir alimdir. Ders aldığı hocalarının kısm-ı azamı da Eş'arîdir. Bunlar arasında İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Huseyn el-Ensari el-İsfehani (406/1115) Şafiî fakihi, usul, kelam ve rical âlimi, müfessir, edib ve vaizdir. Beyhakî, onun hadis ve fıkıh ilminden istifade ederek icazet almıştır. (Subkî, Tabakât, IV, 8) Rüknu'l- İslam Abdullah b. Yusuf el-Cuveynî (438/1047) Fıkıh, usul ve tefsir ilminde devrin meşhur âlimlerindedir. Beyhakî'nin Nisabur'daki ilim tahsil ettiği hocalarından birisidir. (Zehebî, Tezkiretü'l- huffâz, III, 1132). Meşhur Eş'arî kelamcısı İmamü'l- Haremeyn Cüveynî(ö. 478/1085)'nin babasıdır. Beyhakî, baba Cüveynî'nin talebesi, oğul Cüveynî'nin hocasıdır. (Kırış, 2009: 34)

Beyhakî yetiştiği muhitin de etkisi ile amelde Şâfiî, itikatta Eş'arî idi. İmam Eş'arî'nin görüşleri bilindiği gibi Selefiye mezhebine yakındır. Birçok muhaddis gibi Beyhakî de naslara daha çok bağlılığı ve tevilden uzak kalmayı esas alan Eş'arî mezhebine bağlı kalmıştır. Beyhakî'nin yaşadığı dönem Abbâsî hâkimiyetinin nihâyeti, Selçuklu hakimiyetinin bidayetidir. Bâtınî akımların yaygınlık kazandığı bu geçiş döneminde mezhepler arasında farklılaşmaya yol açan bazı kelâmî tartışmalar güncelliğini sürdürüyordu. Bu tartışmalardan uzak kalamayan Beyhakî, yazdığı eserler ile Eş'arî kelamını müdâfaa etmiştir. el-İ'tikad ve'l-hidaye adlı eserinde, i'tikad yönünden ehl-i sünnet yolunu göstermeye çalışmış; Kitabu'l-esma' ve's-sıfat'ında da Allah'ın isim ve sıfatları ile müteşabih nasları selefin ve hadisçilerin anlayışlarına göre geniş olarak açıklamaya gayret etmiştir. Kitabul-kaza ve'l-kader'de ise kader meselelerinde ehl-i bid'ate cevap teşkil edecek naslara ağırlık vermiştir (Topaloğlu, 1994:310). Şuabü'l-îmân ve Delâilü'n-nübüvve gibi eserleriyle de sünnî anlayışın kökleşmesinde sonraki asırlarda da hissedilecek bir tesir bırakmıştır.

I. BEYHAKÎ'NİN EŞ'ARÎLİK MÜDÂFAASI

Beyhakî, Tuğrul Bey'in veziri el-Kündürî (ö. 456/1064)'nin Eş'arîlere yaptığı zulmü yaşayan âlimlerden idi. Tarihe "Mihnetü'l-Eşâira" olarak geçen bu hadiseden pek çok âlim etkilendi. Kendisi Mutezile mezhebi bağlısı olan Vezir Amîdü'l-mülk, Cuma hutbelerinde Eş'arîlere lanet okunmasını emretti. Bununla da kalmadı Eş'arî âlimlere baskı uygulamaya başladı. Eş'arî âlimler ders vermekten, vaaz ve hitabetten menedildi. İçlerinde hapsedilen ve sürülenler oldu (Topaloğlu, 1994: 5).

Üçüncü kuşak bir Eş'arî âlimi (Yavuz, "Eş'ariyye", DİA, XI, 448.)olan Beyhakî, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey döneminde (1040- 1063) patlak veren Eş'arî âlimlerini sindirme siyasetinden etkilenmiştir. Bu siyasetinin şiddetlendiği dönemlerde haremeyne iltica etmek

zorunda kalmıştır. Bu netâmeli dönemde Selçuklu Vezîri Amîdü'l-mülk'e usulü dairesinde mektup yazma cesaretini sergilemesi de onun ilkeli bir âlim olduğunu gösterir.

Beyhakî, Kündürî'ye yaptıklarının yanlışlığını anlatan mektubunda, İmam Eş'arî'nin menâkıp ve fezâiline yer vermiş, Eş'arî mezhebinin ehl-i bidatten olmadığını delilleriyle ispatlamıştır(Mektup için bkz. İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfterî, s.100-108.)Beyhakî'nin nu mektubu günümüze kadar gelen iki eserde yer almıştır. Bunlar İbn Asâkir'in *Tebyînu kezibi'l- müfteri* adlı eseri ile Sübkî'nin *Tabakâtu' Şâfiyye* isimli eserleridir. Biz bu çalışmamızda İbn Asâkir'i kaynak olarak aldık. Çünkü bu eser İbn Asâkir'in kitabında tam metin olarak yer almıştır. Sübkî'nin *Tabakâtu' Şâfiyye*'sinde mektubun geniş bir kısmı bulunmaktadır.

Beyhakî'nin yazdığı bu mektubun faydası hemen hissedilmemiş ve bu fitne Alparslan'ın hükümdarlığı zamanına kadar devam etmiştir. Alparslan iktidarı ele alır almaz Vezir Amîdü'l-mülk'ü görevden almış ve katledilmesini emretmiştir. Yerine Nizâmü'l-mülk vezir tayin edilmiştir. Nizamü'l-mülk Eş'arîlere yapılan zulmü ortadan kaldırmıştır(Necm Abdurrahman, Sınâatü'l - Hadîsiyye, s. 41- 42.)

Eşarilerin mihneti yaklaşık on yıl kadar sürmüştür(446 / 1054 – 456/ 1064 arası). Bu fitne döneminde Eş'arî olan Horasan âlimlerinin bir kısmı Irak'a, bir kısmı da Hicaz'a kaçmak zorunda kaldı. Bunlar arasında Beyhakî'den başka Kuşeyrî (ö.465/ 1073) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/ 1085) gibi büyük âlimler de bulunmaktadır (Topaloğlu, 1994: 56).

II. BEYHAKÎ'NİN KÜNDÜRÎ'YE YAZDIĞI MEKTUBUN MUHTEVÂSİ

Beyhakî'nin Kündürî'ye yazdığı mektubu incelediğimizde şunları görüyoruz. Beyhakî, eziyet görmüş olmasına rağmen topraklarında yaşadığı devleti için duâ etmektedir. Ehl-i sünnet bağlılarının gönülleri ızdırıp içinde olduğunu ve fitnenin izale edilmesini istemiştir.

Beyhakî, mektubunda ehl-i sünnet mezhebinin, Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîlerin çoğunluğunun içinde bulunduğu ve Mutezile gibi Allah'ın sıfatlarını muattal sayan, Müşebbihe gibi Allah'ı kullarına benzeten tâifenin yollarına gitmeyen topluluk olarak tavsif etmiştir.

Beyhakî, Devlet başkanı ve halk ilişkileri ile ilgili çok önemli tespitlerde bulunmuştur. Burada iki hadis kullanmıştır. Bunlar, “Padişah yeryüzünde Allah'ın gölgesi ve mızrağıdır” (Beyhakî, Sünen, Kıtâlu ehli'l- bağı, 15 [17093]) mealindeki hadis ile “Bir günlük adalet 60 sene ibadetten üstündür” (Beyhakî, Sünen, Kıtâlu ehli'l- bağı, 15 [17092])mealindeki hadistir. Hadisler teknik olarak sahih seviyesinde bulunmasalar da halkın idarecilerden beklentilerini ifade etmesi ve onlara bir görev şuruu vermesi bakımından manidardır. Eş'arî âlimlerin mümeyyiz vasıflarından olan devlet idaresi ile uyumlu olma ve meşru bir delil bulunmuyorsa muhalefet içinde olmaktan imtina etme hali Beyhakî'de de görülmektedir. Mesela Beyhakî, İman'ın şubelerini anlattığı Şuabu'l- iman adlı eserinde “idarecilere itaat” (Şuabu'l- îman, VI, 3)ve “Müslüman toplumun içinde bulunduğu hal üzere olmayı(et-temessük bimâ aleyhi'l- cemâa) (Şuabu'l- îman, VI, 59) imanın şubelerinden saymıştır. Beyhakî, hükümdar- tebaa ilişkileri ile ilgili Hz. Ömer'in şu sözünü de nakleder: İnsanlar, idârecileri ve yol göstericileri hayırda olduğu sürece hayırdadırlar. (Beyhakî, Sünen, Kıtâlu ehli'l- bağı, 15 [17094]) Aynı konuda muhaddis Ebû Hâzîm el-Abdüyî (ö. 417/1026) de “İdarecileri hevâsına kapılmış kimseler olmadığı sürece, insanlar hayırdadır. Hevâsına kapılmaktan halkı koruyacak olan onlardır. Onlar düşerse insanları kim korusun?” (Beyhakî, Sünen, Kıtâlu ehli'l- bağı, 15 [17094]). Beyhakî'nin iktibas ettiği bu sözlerde(İbn Asâkir, Tebyîn, 107) yöneticilere kuru bir bağlılık bulunmamaktadır. Ahlaklı, basiretli ve iç disiplinli olma yolunda idarecileri güzel bir ikaz bulunmaktadır.

Beyhakî, Ebu'l- Hasen el- Eş'arî'yi anlatmadan önce onun dedesi bulunan Ebu Musa el- Eş'arî (ö. 42/662) ve kabilesi bulunan Eş'arîlerin faziletinden bahsetmektedir. Mektupta anlattığına göre Ebu Musa el- Eş'arî, içinde iki kardeşinin de bulunduğu 50 küsur kişilik bir kabile ile Hz. Peygamber'e kavuşmak ve ona iman etmek üzere Yemen'den gemiye binerler. Denizde fırtınaya tutulup, Habeşistan sahiline çıkmak zorunda kalırlar. Burada Cafer b. Ebû Talib ve diğer muhacir sahabiler ile birlikte hicretin 7. Senesine kadar kalıp, Hayber'in fethi sonrası Medine'ye dönerler. Bu hadise Hz. Peygamber'in çok sevindiği ve sevindiğini izhar ettiği hadiselerden biridir. İçlerinde Yemen'lilerin de bulunduğu Habeşistan muhacirlerine Hayber ganimetlerinden hisse ayırır. Hz. Peygamber Ebu Musa el- Eş'arî'ye fazlaca evlâdı ve torunu olması için duâ etti. Edilen bu duanın bereketiyle çok sayıda selef-i sâlihînin izinde giden evlâdı ve torunu oldu. İmam el- Eş'arî, işte böyle Peygamber duası almış bir sahabinin torunudur. İrfan Abdulhamid, İmam el- Eş'arî'nin sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin soyundan geldiğinin kesin olduğunu belirtmiştir. (Abdulhamid, "Eş'arî, Ebû'l-Hasan" md. DİA, XI, 444) İmam Beyhaki, mektubunda Eş'arîlerle ilgili iki tespiti daha bulunmaktadır. Birinci tespit şudur: Eş'arîlerden bir heyet gelerek âlem'in hudûsuna dâir bir suali Hz. Peygamber'e tevcih ettiler. Hz. Peygamber de şöyle cevap verdi: Allah vardı ve Allah'tan başka bir şey yoktu. Allah'ın Arş'ı su üzerinde bulunuyordu. Sonra Allah gökleri ve yeri yarattı. Sonra takdir edeceği her şeyi yazdı (Buhârî, Tevhid, 22). Eş'arîler'in böyle bir sorularını onların felsefi bir alt yapılarının olduğunu gösterir. Yemen, kültürlü ve tefekkürlü insanların memleketidir. Hz. Peygamber'in "İman ve hikmet Yemen'lidir" hadisinin (Buhârî, Bed'ul-halk 15; Müslim, İman 81) tarihsel bir anlamı da bulunmaktadır. Hz. Peygamber döneminden geriye doğru bakıldığında, Yemen bölgesi, M.Ö 3500 yıllarına kadar uzanan köklü bir medeniyeti barındırmıştı (Şahyar, 2012: 20) Yemen, Hz. Peygamber döneminde köklü bir medeniyetin beşiği konumunda idi. Asırlar öncesine dayanan bir medeniyet havzası idi. Coğrafi konumu, kültürel çeşitliliği, ekonomik kalkınmışlığı, mimari seviyesi vb. özellikleri ile tam bir şehir vasfı taşımaktaydı. Dolayısıyla Yemen insanının o gün İslam dönemindeki algıları, tutumları tam anlamıyla medeni olmanın gereklerini yansıtıyordu. (Şahyar, 2012: 33)

Beyhaki, "Allah her yüz senede dinini yenileyecek alim gönderir" (Ebû Dâvud, Melâhim, 1; Beyhakî, Ma'rifetü's- sunen, I, 208) meâlindeki hadis ile Ebu Hanife, Süfyân-ı Sevri, el- Evzâî, eş- Şâfiî, İmam Mâlik, Muhammed b. İsmail el- Buhârî, Müslim b. Haccac en- Nisâburî gibi Peygamber'in sünnetini müdafaa eden alimlerin kasedildiğini söylemiştir. Ona göre el- Eş'ari de yukarıda ismi geçen âlimlerle aynı duruşu sergilemiştir.

Beyhakî'nin mektubunda Eş'arîler'le ilgili ikinci tespiti şudur: Kur'an'da geçen Allah'ın sevdiği, onların da Allah'ı sevdiği, mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurlu, Allah yolunda cihâd eden ve kınayanın kınamasından korkmayan kavim (Mâide, 5/ 54) Eş'arîlerdir. Beyhakî bu hususta Hz. Peygamber'in işaretinin bulunduğunu söylemiştir. (Mektubun orijinal metnine bkz. İbn Asâkir, Tebyîn, s. 104). Hz. Peygamber'in bu işaretine herhangi bir rivayet de mektupta yer almamıştır. et-Taberi âyette geçen topluluk(القوم) ile ilgili, "bunlar Hz. Peygamber'in vefatından sonra irtidâd edenlerle savaştan Hz. Ebu Bekir ve arkadaşlarıdır" demekle kalmamış bunların Yemen ehli olduğuna dair görüşe de yer vermiştir. (et- Taberî, Câmiu'l- beyân X, 414) Tarihi bir veri olarak da Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşen ridde olaylarının önemli bir kısmı Yemen'de gerçekleşmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in sağlığında başveren Esved Ansî ayaklanması Yemen merkezli bir harekettir. (Mustafa Fayda, "Ridde olayları" md. DİA, XXXV, 92- 93.) Bu irtidat ve isyan hareketinin bastırılmasında Cerir b. Abdullah el- Becelî (ö. 51/671) gibi aslen Yemen'li, Fîrûz ed- Deylemî (ö.53/673) gibi Yemen'e sonradan yerleşmiş sahabilerin gayreti büyük olmuştur. Yemen'in Müslüman ahalisi İslam Halifesi Hz. Ebubekir'e destek olmasaydı bu isyanlar bastırılamazdı. Beyhakî'nin, Mâide suresinin 54. âyetinde geçen "Allah'ın sevdiği topluluk" ile ilgili "Yemen'liler olduğu" tezi anlamsız değildir. Beyhakî bu tezini Ebu'l-

Hasan Eş'arî'nin faziletini savunurken de kullanmıştır. Ona göre el- Eş'arî, ilahi müjdeye mazhar olmuş bir halkın ve peygamber duası almış bir sahabinin torunudur.

Beyhakî, sünnet çizgisinden uzaklaşan bid'at ehlini de şu cümlelerle tavsif etmektedir: Kitabın zahirini terk eden Allah'ın sıfatları konusunda inkâra giden kimseler çıktı. Allah'ın hayat, kudret, ilim, dileme, işitme, görme, konuşma gibi sıfatlarını inkar edenler çıktı. Miraç olayını, kabir azabını inkar edenler vardır. Cennet ve cehennem yaratılmış olduğunu inkâr edenler vardır. İman ehlinin cehennemden çıkması hususunu inkâr edenler vardır. Hz. Peygamber ve dört halifesinin hak üzere olan haklı kimseler olduğunu inkâr edenler vardır...Allah, kendi dinine yardım edecek insanları Allah yolundan döndürmek isteyenlerle mücadele edecek kitap, sünnet ve selefi salihinin güzel uygulamalarını selim akıl sahiplerine anlatacak bir imamı Ebu Musa el- Eş'arî'nin soyundan göndermiştir (İbn Asâkir, Tebyîn, 104).

Beyhakî'nin belirttiğine göre Hz. Peygamber "ümmetimin ihtilafı rahmettir" (İbn Mulakkın, Tezkiratu'l- muhtâc ilâ ehâdîsi'l- minhâc, s.72) meâlindeki hadisine Horasan alimlerinden Kaffal el Mervezî (ö. 417/1026)'nin yorumu şöyledir: Ümmetimin ilgi, alâka ve himmetlerinin farklılığı rahmettir. İlim ehlinin bazıları fikhî ve delillerini öğrenir, tefsiri, hadisi öğrenir. Bazıları da dinin usulünü, itikadî ve delillerini öğrenir. Fıkıhta derinleşenler usulüddin ilminde derinleşmez. Usulüddin ilminde derinleşenler fıkıhta derinleşmez. Bir memlekette herkes aynı mesleği icra etse toplumun maslahatına göre bir iş yapılmış olmaz. Herkes ilgi ve alakasına göre farklı meslekler icra ederse toplumun maslahatı gerçekleşmiş olur. Ehli sünnet alimleri de böyledir. Kimi tefsir, hadis ve fıkıh ilmi ile meşgul olmuş kimi de akâid ilmi ile meşgul olmuşlardır. Eş'arîler heyeti Hz. Peygamber'e gelerek "bu işin evveli nasıl başladı" diye itikâdî soru sormuşlardı (Buhârî, Tevhid, 22). Eş'arîlerin itikâdî soru sorması gibi bazı alimlerin de ilgilerini bu alana tahsis etmeleri faydalı olmuştur. "ümmetimin ihtilafı rahmettir" hadisine yapılan bir yorumdan hareket eden Beyhakî, İmam el- Eş'arî gibi usûlu'd- dîn (akâid) alimlerinin dine yaptıkları hizmetin büyüklüğünü bu suretle anlatmıştır (İbn Asâkir, Tebyîn, 104).

Beyhakî, mektubunu hükümdar ve vezirine duânın yanında Kündürî'den "fitne ateşinin söndürülmesini" talep ederek tamamiştir. (İbn Asâkir, Tebyîn, 107).

SONUÇ:

Beyhakî, Şâfiî ve Eş'arî muhitte yetişmiş, ehl-i sünnet yoluna bağlılığını her vesile ile göstermiş bir âlimdir. Eş'arî alimlerin sıkıntı çektiği yıllarda Selçuklu veziri el- Kündürî'ye gönderdiği mektubun, tarihî, siyâsî ve akidevî anlamları vardır. Beyhakî mektubunda el- Eş'arî'yi savunurken bu alimin dedesi bulunan Yemen'li sahabî Ebu Musa el- Eş'arî'nin üstünlüğünü de anlatmıştır. Beyhakî'ye göre Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında isyan edenlere karşı savaşan Yemen'lilerin dine hizmeti kadar, bidat görüşlerin yaygınlaştığı zamanda Yemen'li sahabî torunu Ebu'l- Hasan el- Eş'arî'nin de sahih akideyi müdafaa sureti ile dine hizmeti olmuştur. el- Eş'arî gibi ehl-i sünnet alimleri, yöneticilerle hem güzel geçinme ve itâat etme, hem de onları en güzel şekilde uyarıp ikaz etme hususunda sonraki kuşaklara da örnek olmuşlardır.

KAYNAKLAR:

Abdulhamid, İrfan (1995). "Eş'arî, Ebü'l-Hasan" md. Diyanet İslam Ansiklopedisi. XI, 444.
el- Beyhakî, Ahmed b. Huseyin (1925/ 1344). *es- Sunenu'l- Kubrâ*. I- X. Haydarâbad: Dâiratu'l- meârif.

- el- Beyhakî, Ahmed b. Huseyin (1985/ 1405). *Delâilu'n- nubuvve*, I- VII, Beyrut: Dâru'l- kutubi'l- ilmiyye.
- el- Beyhakî, Ahmed b. Huseyin (1989/ 1410). *Şuabu'l- îmân*. I- VII. Beyrut: Dâru'l- kutubi'l- ilmiyye.
- el- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl (2001/ 1422). *el- Câmiu's- sahih*. Beyrut: Dâru tûku'n- necât.
- Brokelman, Carl(1979). "*Beyhakî*" md. İslam Ansiklopedisi. II, 482. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı
- Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'as. ty. *Sünen*. I- IV. Beyrut: Mektebetu'l- Asriyye.
- Fayda, Mustafa(2008). "*Ridde olayları*" md. Diyanet İslam Ansiklopedisi. XXXV, 92- 93.
- Hodgson, M. S. G(1995). *İslam'ın Serüveni*. Çev: İzzet Akyol. İstanbul: iz Yayınları.
- İbn Asâkir, Ebu'l- Kâsım Ali b. Hasan(1978/ 1399). *Tebyînu kezibi'l- mufterî fîmâ nusibe ile'l- imâm Ebi'l- Hasen el- Eş'arî*. Dimaşk: Dâru'l- fikr.
- İbn Mulakkın,Ebu Hafs Sirâceddîn (1994/ 1414). *Tezkiratu'l- muhtâc ilâ ehâdisi'l- minhâc*. Beyrut: el- Mektebu'l- İslâmî.
- es- Subkî, Tâceddîn b. Ali (1992/ 1413). *Tabakâtu's- şâfiyyeti'l- kubrâ*. I- X. Beyrut: Dâru hecr.
- Şahyar, Ayşe Esra (2012). "*İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir' Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme*", Hadis Tetkikleri Dergisi, 2012, cilt: X, sayı: 1, s. 7-33
- Kırış, Şemsettin (2009). *Beyhakî ve Delâilü'n- nübüvve'si*. Basılmamış Doktora Tezi.
- Merçil, Erdoğan(1992). "*Büveyhîler*" md. Diyanet İslam Ansiklopedisi. VI, 496 – 500
- Merçil, Erdoğan (1996). "*Gazneliler*" md. Diyanet İslam Ansiklopedisi. XIII, 480- 484
- Necm Abdurrahman Half(1992/1412). *Sinâatü'l – Hadisiyye*. Mansûra: Dâru'l- vefâ
- et- Taberî, Muhammed b. Cerîr (2000/ 1420). *Câmiu'l- beyân*, I- XXIV, Beyrut: Muessesetu'r- risâle.
- Topaloğlu Nuri(1994). "*Beyhakî ve Kitâbü'l-kazâ ve'l-kaderi*". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 8, s. 301-317
- Yavuz, Yusuf Şevki, "*Eş'ariyye*"md. Diyanet İslam Ansiklopedisi, XI, 448
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman (1998/ 1419). *Tezkiretü'l- huffâz*. I- IV. Beyrut: Dâru'l- kutubi'l- ilmiyye.

İMÂM EŞ'ARÎ'NİN HABERİ VÂHİD KULLANMASI-İBN FÛREK'İN "MÜCERRED"İ ÖZELİNDE-

*Dr. Öğr. Ü. Sinan ERDİM**

ÖZET

Ehli Sünnet kelamının iki büyük temsilcisinden biri olan Ebu'l-Hasen el-Eşarî'nin (ö. 324) hayatı ve görüşleri günümüzde de tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Hayatının önemli bir kısmını mutezilî olarak geçirmesi, bu konuda eserler yazması daha sonra kırk yaşında iken bu çevreyi terk edip İslam akaidinin o dönemki temsilcileri olan ehli hadisin, İmâm Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının görüşlerini kabul ettiğini açıklaması, bu çevreye yakınlaşma çabaları ve son olarak da kendi yolunu çizmesi, onun görüşlerinin ne olduğunun tespitinde önem arz etmektedir. Bol miktarda hadis kullandığı *İbâne* ve *Risâle İla Ehli Seğr* gibi eserlerini ehli hadise yakınlaşma çabalarının sonucu olarak yazdığı düşüncesi genel olarak kabul gördüğü söylenebilir. *Lüma* isimli eserinde ise hiç hadis kullanmaması onun tekamülünün son evresi olarak yorumlanmaktadır. Dolayısıyla İmâm Eşarî'nin bu eserlerinden hareketle net bir şey söylemenin zor olduğu görülmektedir. Bu sebeple İmâm Eşarî'nin görüşlerini sistemli bir hale getiren ve sonraki nesillere aktaran İbn Fûrek (ö. 406) ve eseri *Mücerred* bizim için önem arz etmektedir. İbn Fûrek bu eserin yazım sebebini bazı insanların İmâm Eş'arî'nin bir kısım görüşlerini yanlış aktardıklarından dolayı kendisinden istekte bulunulması olarak açıklar. O, Eşarî'nin gerek usûl gerekse furû'a ait görüşlerini aktarırken birçok kitabına da atıfta bulunur. Bu çalışmada söz konusu eserden hareketle İmâm Eşarî'nin haberlere yaklaşımını ve haberi vâhid kullanmasını ortaya koymayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: İmâm Eş'arî, İbn Fûrek, Haberi Vâhid.

IMAM AL-ASH'ARİ'S USING AL-KHABAR AL-WÂHİD - In Perspectives of Ibn Furek's al-Mucerred –

ABSTRACT

The opinions and life of Imam al-Ash'ari, one of the two great representatives of the people of the Sunnah, are still being discussed. He spent most of his life in the doctrine of Mu'tazila and wrote books supporting their views, and then leaved this environment in forty years and explained his adoption of the views of ahl al-hadith who were Ahmed b. al-Hanbal and his followers, the representatives of Islamic doctrines in this era, and tried to get close to this environmet, finally he clarified his way. All these are very important in determining his opinions. It is accepted generally that he wrote *el-Ibane* and *Risala ila ahl Sağr* in which he mentioned many of the hadiths of the Prophet to get closer to ahl al-hadith. The non-use of the Prophet's Hadith in his book called al-Lamaa is explained as an intellectual integration. Therefore it is hard to say anything from these books of al-Ash'ari. In for this reason, al-Imam Furek, who organized the views of the Imam al-Ashari and passed on to the generations and his book al-Mucarred is very important to us. Ibn Furek explains that he wrote this book because some people mistakenly conveyed the views of Imam al-Ashari and was asked him to write. When he conveys the views of the el-Ashari whether they are of the methods or furû/branches refers to many of his books. In this research, based on this book, we want to reveal the approach of Imam Asarî to the el-khabar al-wahid and using of its.

Keywords: Imam al-Ash'ari, Ibn Furek, al-Khabar al-Vâhid

* Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Hicri ilk asırlarda bir veya birkaç kişinin rivayeti anlamında kullanılan haberi vâhid, sonraları mütevâtir haberin şartlarını taşımayan, yani sübutunun kesinliğine hükmedilemeyen haber olarak tarif edilmiştir.¹ Haberi vâhidin amel ifade ettiği, yani fıkhîta delil olduğu ilkesi genel kabul görürken i'tikâta bu durum aksi yöndedir. Ahmed b. Hanbel öncülüğündeki selefi âlimler ümmet tarafından sahih kabul edilen âhâd haberlerin manen mütevâtir olduğunu ve akâidde kesin delil olduğunu söyleseler de genel yaklaşım haberi vâhidin zan ifade ettiği ve bu sebeple imanî meselelerde delil olamayacağı şeklindedir.

Haberi vâhidi islam tarihi boyunca birçok fırka ve kişilerin reddettiğini görmekteyiz. Hariciler, Hz. Peygamber döneminde yazılmadıkları, aralarında çelişki bulunduğu, sahâbenin birbirinin nakillerini tenkit ettiği ve recm meselesinde olduğu gibi bazılarının Kur'ân'a aykırı hükümler içerdiği gerekçeleriyle haberi vâhide pek sıcak bakmamışlardır.

Mu'tezile'den Vasıl b. Ata bu tür haberin bilgi kaynağı olabilmesi için sübut ve delâlet açısından incelenmesi gerektiği görüşündedir. Amr b. Ubeyd, Ebû Ali el-Cübbâî ve Kadı Abdulcebbar gibi isimler onu imanî meselerde delil olarak kabul etmemişler.

Ebû Huzeyf el-Allaf ise bu tür haberler, Kur'ân'a ve akla aykırı olmamalı ve her nesilde en az dört kişi nakletmeli derken çok da net bir tutum takınmamıştır. Çünkü birçok haber kişisel yaklaşımla Kur'ân'a ve akla aykırı görülebilir. Burada ilgimizi çeken yorumlardan biri Nazzâm'a aittir. O bazı durumlarda mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmemesini, karinelere desteklenen haberi vâhidin ise bazı durumlarda ilmî zarûrî ifade etmesini mümkün görmektedir. İleri görüleceği üzere benzer bir ifadeyi İmâm Eş'arî ve İmâm Cüveynî de dillendirmiştir.² Genel olarak Nazzâm dışındaki Mu'tezilîlerin haberi vâhide bakışı olumsuzdur.

Ehli Sünnet kelamcılarının ise genellikle bu tür haberlerin zan ifade ettiği prensibini dillendirdikleri ama bir esnekleştirme çabasında oldukları görülmektedir. Örneğin İmâm Maturidî, ne tamamen reddeder ne de kabul eder. O haberi vâhidin bir incelemeye tabi tutmadan reddetmenin veya kabul etmenin doğru olmadığını ifade eder. Sened, ve metin bakımından inceleme ve açık naslarla karşılaştırma sonucu insanda oluşan baskın kanaat neticesinde bu tür haberler ile hareket edilmesini gerektiğini söylemiştir. Ama yine de bir kesinliğin söz konusu olmadığını vurgulamıştır.³ Neseî ise kabir azabı gibi ahiret hallerine dair âhâd haberlerin yaygınlık kazandığı için istidlâlî bir ilim ifade ettiğini söylerken bir bakıma İmâm Mâtûridî ile aynı yolda ilerlemiştir.

İmâm Eş'arî'nin haberi vâhidî ameli konularda kesin delil kabul ettiği ama akâiddeki durumuna değinmediği ifade edilmişse de İbn Fûrek'in *Mücerred*'de naklettiği bilgiler aksi yöndedir. O da haberi vâhidin zan ifade ettiği prensibini kabul etmekle beraber ileri de ayrıntılı değineceğimiz üzere esnetme gayreti içerisinde. İbn Fûrek ve Bâkillânî de bu konuda İmâm Eş'arî'yi takip etmişlerdir. Bâkillânî sahih haberi vâhidin kendinden daha güçlü bir delille çatışmazsa amel gerektirebileceğini söylerken bütün haberi vâhidlerin aynı kefeye koyulamayacağını ifade etmek ister gibidir.

Abdulkâhir el-Bağdâdî, Bâkillânî'nin kayıtlarına akla aykırı olmamasını da eklemiştir. Gazzâlî, Adudiddîn el-İcî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî de itikadda delil kabul etmemişlerdir.

Haberi vâhide en olumlu yaklaşımlardan birinin Teftazânî olduğu söylenebilir. O, aynı manaları nakleden haberi vâhidlerin, ince iplerin birleşerek güçlü bir halat olması gibi birleşip kesin bir delil teşkil edeceğini söyler.⁴

¹ Ertürk, Mustafa, "Haberi Vâhid", *DİA*, XIV, 349-52.

² Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, el-Gıyâsî, *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâin'i'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, Mektebetu'l-Hancı, Mısır, 1950, s. 412.

³ Mâtûridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, Daru'l-Câmiât, İskenderiyye, ts, s. 9.

⁴ Şevki, Yusuf Yavuz, "Haberi Vâhid", *DİA*, XIV, 352-5.

Ehli Sünnet kelimcileri bir yandan haberi vâhidin zan ifade ettiğini söylerlerken diğer yandan da neden ona itikadda alan açmaya çalışmışlardır? Aslında bu sorunun cevabı haberi vâhidin hem kabulünün hem de reddinin önemli çıkmazlara sebep olmasında yatmaktadır. Bu problemler iki temel maddede özetlenebilir:

1-Haberi vâhidin zan ifade ettiği bir hakikattir. Bu sebeple imani meselelerde kabulünün zorunlu olduğu şeklinde bir ilke koymak zaten mümkün değildir. Bu durumda haberi vâhidle tesbit edilen birçok itikadi meselenin inkârı tekfir sonucunu doğurmaktadır ki bu çok da mantıklı ve tutarlı değildir.

2- Onun zan ifade ettiğinden hareketle büsbütün reddedilmesi durumunda yine çok farklı problemlerle karşı karşıya kalınmaktadır.

a) Bütün âhâd haberleri aynı kefevi koyup muhaddislerce sahih olduğu ifade eden bütün itikadî rivayetleri reddetmek. Hâlbuki bu rivayetlerin bir kısmı neredeyse ehli bid'at ve ehli sünnet arasında ayırt edici veya belirleyici unsur haline gelecek kadar meşhûr olmuşlardır. Kadere iman, Hz. Peygamber'in hissi mucizelerinin var olup olmadığı, şefâat, Allah'ın görülmesi, kabir azabı, cehenneme giren bir daha çıkamayacağı vb. meseleler. Bu konular şayet Kur'ân-ı Kerîm'de açık ve net olsaydı zaten bu tür ihtilaflar, Ehli Sünnet ve ehli bidat şeklinde de bir ayrışma söz konusu olmazdı.

b) Hicri ilk üç asır boyunca yaşanan büyük siyasi olaylar ve itikadî tartışmalar neticesinde dönemlerini oldukça meşgul eden temel problemler ortaya çıkmıştır. Kadere iman, büyük günah işleyen Müslümanların durumu, ru'yetullah ve halku'l-Ku'ân gibi. Sahâbe, tâbiin ve tebeu tâbiin âlimleri bu problemlerin çözümleri esnasında Kur'ân'ı yorumlamakla beraber birçok noktada da haberi vâhid kabul edilen hadislerden istifade etmişlerdir. Aslında haberi vâhidi reddetmek bir anlamda sahâbe, tâbiîn ve tebeu tâbiîn döneminin itikadî birikimini de reddetmek anlamına gelmektedir.

Bu problemleri fark eden Ehli Sünnet kelimcileri yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü üzere bu konuda bazı çözümler ve kavramlar geliştirmişlerdir. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1) Örneğin bir konudaki haberi vâhidle ilgili bir takım araştırmalar sonucu kişide güçlü bir kanaat oluşuyor ise onunla amel edilebilir. Bu durumu ifade etmek için “nazarî ve istidlali bilgi” ifadeleri kullanılmıştır ki yukarıda ifade ettiğimiz üzere İmâm Maturidî bu görüştedir.

2) Geliştirilen kavramlardan biri de “ma'nen mütevâtir”dir. Örneğin İmâm Gazzâlî, Hz. Peygamber'in hissi mucizelerini saydıktan sonra bunlar tevâtür derecesine ulaşmamış diyenlere bunlar hepsi bir araya gelerek tevâtür derecesine ulaşır ki asıl itibariyle hiçbir Müslüman onda şüpheye düşmez der.⁵

Yalnız âlimler arasında kavram birliği olmadığı için birinin manen mütevâtir dediğine diğeri meşhûr diyebilmektedir. Bu duruma Hanefiler örnek verilebilir. Onlar meşhûrun bir kısmını mütevâtirin kısımları arasında sayarlar. Mestler üzerine mesh ve recm rivayetleri örnek verilebilir Onlar bu rivayetlerin inkârını delalet sayarlar.⁶

3) Bir diğer çözüm ise “karinelerle desteklenmiş haberi vâhid” olayıdır. Mutlak haberi vâhid ile bazı dış desteklerle güçlendirilmiş haberi vâhidin hem fıkıhçılar hem kelimciler tarafından ayrı tutulduğu görülmektedir. Bu tür bir haberin bilgi ifade ettiğini kabul edenler arasında Cüveynî, İbn Berhân, Râzî, Âmidî ve İbnu'l-Hâcib gibi isimlerin zikredildiğini görmekteyiz.⁷

İmâm Cüveynî, haberi vâhidin tek başına ilim ifade etmeyeceğini ancak onun doğruluğunu gerekli kılacak bir iktirânı olursa artık ilim ifade edeceğini, bu karinelerin ise aklî

⁵ Gazzâlî, Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, I, 114.

⁶ Apaydın, Yunus, “Meşhûr”, *DİA*, XXIX, s. 368-71.

⁷ Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, II, 31, vd. ; Apaydın, Yunus, “Haberi Vâhid”, *DİA*, XIV, s. 359.

bir delil, veya mucize ile desteklenme ya da ümmetin onun doğruluğunda icmâ etmesi olarak açıklamaktadır.⁸

Bütün bu bilgilerden hareketle haberi vâhidîn hâricî karinelerini şöyle sıralamak mümkündür:

a) Sahâbe tabakasında bir veya birkaç ravi tarafından nakledilen bir rivâyetin gerek sahâbe ve gerekse tabiûn veya sonrası tabakalardan itibaren mütevatir seviyesine ulaşması veya ilim dünyasında yaygın bir hale gelmiş olması. Bunun için intişar etmiş rivâyet, meşhûr veya müstefiz rivâyet ifadeleri kullanılmıştır. Ancak yukarıda değindiğimiz üzere sahâbe tabakasında mütevatir seviyesine ulaşmasa da çok sayıda ravisi olan bir rivâyet için meşhûr, münteşir ifadesi kullanıldığı gibi bir sahâbenin naklettiği ama gerek sahâbe döneminde yayılan gerekse tâbiûn döneminde yayılan haberler için de bu kavramlar kullanılmıştır. Çok sahâbenin naklettiği rivâyete mestler üzerine mesh, tek sahâbinin naklettiği ama sahâbe döneminde yaygın hale gelen rivâyete kadınının halası ve teyzesi üzerine nikâhlanamayacağı ve Mecusilerden cizye alınması, yine tek sahâbinin naklettiği ama sahâbe sonrası dönemde meşhûr olan rivâyete de “Ameller niyetlere göredir” hadisi örnek verilebilir.

İsfereyânî ve İbn Fûrek meşhûru haberi vâhidle mütevatir arasına koymuşlardır.⁹ Bununla beraber Ebû Mansur el-Mâturîdî ve İbn Fûrek ve başkaları bu haberin ilmi nazarî ifade ettiğini de söylemişlerdir¹⁰

c) Âhâd bir rivâyet sahâbe döneminden itibaren uygulanıyor olması. “Mirasçıya vasiyyet yoktur” vb.

d) Sahâbe döneminden itibaren bir rivâyetin doğruluğunda gerek ümmetin gerekse de âlimlerin icmâ etmiş olması. İmâm Eş’arî birçok konuda bu yönetime başvurmuştur ki ileride buna değineceğiz.¹¹

e) Aklî delillerin âhâd rivâyeti mümkün görmesi. Bunun da örneklerine ileri de değinilecektir.

Bunun dışında da karineler saymak mümkündür. Kanaatimizce karinelerle desteklenmiş haberi vâhidin ilim ifade etmeyeceğini kabul etmeyen Ehli Sünnet âlimi yok gibidir. Çünkü öyle haberi vâhidler mevcuttur ki onları kabul etmemek veya direk reddetmek pek mümkün gözükmemektedir. İbn Hacer de mütevatir dışındaki haberlerin ilim ifade etmeyeceğini söyleyenlerin karineli haberi vâhidin karinesiz olandan daha kuvvetli olduğunu reddetmediklerini söyler. Ayrıca haberi vâhid ilim ifade ettiğini savunanların karineli olanı, etmeyeceğini savunanların ise karinesiz olanı kastettiklerini söyler.¹²

Bir başka mesele ise İmâm Eş’arî’ye kadar birçok kelamî meselenin ortaya çıkmış ve bununla ilgili mezhebî yaklaşımların şekillenmiş olmasıdır. Hicri birinci asırda kader,¹³ büyük günah işleyenlerin durumu,¹⁴ şefâat,¹⁵ ikinci asırda ru’yetullah,¹⁶ halku’l-Kur’an,¹⁷ ilâhî sıfatlar¹⁸ vb. birçok meselenin çıktığı görülmektedir.

Haberi vâhidle ilgili yaklaşımları bu şekilde özetledikten sonra İmâm Eş’arî’nin konuyla ilgili görüşlerini tesbite çalışacağız.

⁸ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 416.

⁹ Apaydın, Yunus, “Meşhûr”, *DİA*, XXIX, s. 368-71.

¹⁰ İbn Hacer, *Behçetu’n-Nazar alâ Şerhi Nuhbetu’l-Fiker*, Müessesetü Beynune, Riyâd, 2015, s. 130.

¹¹ İbn Fûrek, *Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eşarî*, thk, Daniel Gimaret, Dâru’l-Meşrik, Beyrut, 1987; s. 167; Osman b. Ali Hasen, *Menhecü’l-İstidlâl alâ Mesâili’l-İ’tikâd inde Ehli’s-Sünne*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd, 1415, s. 151 vd.

¹² İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 117.

¹³ Yavuz, Yusuf Şevki, “Kader” *DİA*, XXIV, 58.

¹⁴ Bebek, Âdil, “Kebîre”, *DİA*, XXV, 164.

¹⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, “Şefâat”, *DİA*, XXXVIII, 412-5.

¹⁶ Yeşilyurt, Temel, “Ru’yetullah”, *DİA*, XXV, 311-4.

¹⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku’l-Kur’an”, *DİA*, XV, 371.

¹⁸ Çelebî, İlyâs, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 104.

1. İmâm Eşârî ve İbn Fûrek'in Hayatlarına Genel Bir Bakış

1.1. İmâm E'şârî (ö. 324)

Ehli Sünnet kelamının iki büyük ekolünden birinin kurucusu olan İmâm Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî'nin Basra'da 260/873-4 yıllarında doğduğu tahmin edilmektedir. Onun hayatı Abbasilerin (656/1258) daha çok ikinci yarısına tekabül etmektedir. Yaşamı boyunca altı halife hüküm sürmüştür. Bu ikinci dönemle devletin merkezi otoritesi zayıflamaya başlamış ve çözümler baş göstermiştir. Yeni yeni küçük gruplar devlete sorunlar oluşturmakta ve toplumsal kargaşalara sebep olmaktadır. Devlet yöneticilerinin sefahate daldığı ve önemli ekonomik sıkıntılarının da yaşandığı dönemlerdir. İlmî açıdan ise son derece verimli bir çağdır. O, Tahâvi, Taberî, Ebû Bekr el-Mervezî, Davud b. Ali ez-Zâhirî, İbn Kuteybe, Mâtürîdî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ka'bî, Sehl b. Abdullah el-Tüsterî gibi birçok muhaddis, fıkıhçı, kelimci ve sûfi ile çağdaştır.

Onun döneminde siyasi-itikadî farklı inanç ve görüşe sahip birçok fırka mevcuttu. Bununla beraber Bağdat ve Basra'da ise Mu'tezile ile Ashabı Hadis revaçta olup mücadele halinde idiler. Mu'tezile, Me'mun Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde en parlak devrini yaşamış ve Mihne'ye sebep olmuştu. Ahmed b. Hanbel ve birçok âlim bu süreçten etkilenmişti. Ancak Mütevekkil ile birlikte (ö. 232) ehli hadise verilen değer artarken Mu'tezile'nin kıymeti azalmaya başlamıştı.¹⁹ Böyle bir ortamda Basra'da doğan İmâm Eş'arî hayatının uzunca bir kısmını burada geçirdi. Çocukluğunda babasını kaybetti ve onun vasiyeti gereği Yahyâ b. Zekeriyâ es-Sâcî'ye öğrencilik yaptı. Annesinin Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 321) ile evlenmesi ile ona öğrenci oldu. Basra'nın önde gelen hocalarından hadis ve fıkıh öğrendi. İbn Süreyc, Abdurrahman b. Halef, Sehl b. Nuh, Muhammed b. Ya'kûb el-Mukrî, Ebû İshak el-Mervezî onun diğer hocalarındandır. Uzun yıllar Mu'tezilî olarak yaşadı ve bu doğrultuda eserler yazdı. Kırk yaşında bir rivayete göre gördüğü bir rüya üzerine, diğer bir rivayete göre de Cübbâî ile tartıştığı üç kardeş meselesinde ikna olmayınca, bir Cuma günü Basra camisinde Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i hadis ve Sünnet'e tabi olduğunu, Ahmed b. Hanbel ve hadisçilerce temsil edilen selef itikadını kabul ettiğini ilan etti. Kırk yaşından sonraki hayatını Bağdat'da yaşadı. Burada Hanbeli mezhebinin önderlerinden Ebû Muhammed Hasen b. Alî b. Halef el-Berberhârî (ö. 329/940-41) ile tanıştı. Ona kelam metodu ile Mu'tezileye, Mecusilere ve Hıristiyanlara karşı etkili mücadelelerde bulunduğunu anlattı ise de bu önerisine değer verilmedi.²⁰ Bağdat'ta kendi çalışmalarına devam etti ve birçok öğrenci yetiştirdi. Bunların önde gelenleri şunlardır: Ebu'l-Hasen el-Bâhilî, İbn Mücâhid et-Tâî, Bündâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî, Abdullah b. Alî et-Taberî, Muhammed b. Ali el-Kaffâl, İbn Hafif eş-Şîrâzî ve Alî b. Mehdî et-Taberî. İmâm Eş'arî'nin 324²¹ yılında Bağdat'ta vefat ettiği nakledilir.²² Yüzlerce olduğu ifade edilen eserlerinden altısı günümüze ulaşmıştır: *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-Hitâfû'l-Musallîn,*

¹⁹Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, II, 369; Salih b. Mukbil b. el-Usaymî, *el-İmâmü'l-Eşârî Hayatuhu ve Etvâruhu'l-Akdiyye*, Riyâd, 2012, 63-101.

²⁰Kılavuz Ahmet Saim, "Berberhârî", *DİA*, V, 476-477.

²¹Safedî, Salâhuddin Halil b. Ebîk b. Abdillâh, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 2000, XX, 137.

²²İrfan Abdulhamid, "Eş'arî Ebu'l-Hasen", *DİA*, XI, 444-447; Hayatı için ayrıca bkz; el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî, *Târihu Bağdâd*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 2002, XIII, 260; İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk, b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, s.225; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibbetillah, *Tebyînu Kezibi'l-Müfteri fi mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1404; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetu'l-Halebî, ts., I, 94, 103; Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1427, XI, 392-394; Abdurrahman el-Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1997, s. 487 vd.

Risâle fi İstihsâni'l-Havz fi İlmi'l-Kelâm, er-Risâle fi'l-İmân, Risâle ilâ Ehli's-Seğr bi Bâbi'l-Ebvâb, el-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'.²³

Onun günümüze ulaşmayan eserlerinin birçoğunu İbn Asâkir (ö. 571) ve Zehebî'nin (ö.748) saydığını görmekteyiz.²⁴ el-Hatib el-Bağdâdî (ö. 463) de onun Mu'tezililere, Râfizilere, Cehmiyyeye, Haricilere, mülhidlere, ve bid'atçılara reddiye mahiyetinde kitaplarının olduğunu söyler.²⁵

Her ne kadar başlangıçta O zamanın hadisçileri ona karşı mesafeli davransa da o Ehli Sünnet dünyasında "İmâm" vasfını kazanmıştır. İbnu'l-Cevzî, (ö. 597) ona tabi olanların çok fazla olduğunu, hatta Şâfi'ilerin İmâm Şâfi'i'nin mu'tekadını (inanç, prensib) bile terkettiklerini ve İmâm Eş'arî'nin görüşlerine yaklaştıklarını söyler.²⁶ İbnu's-Salâh (ö. 643) onu kelamcıların İmâmı ve Şâfi'i mezhebinin müntesibi olarak niteler.²⁷ Zehebî ise "allame ve kelamcıların İmâmı" olarak nitelendirir. Harika bir zekası ve kuvvetli bir anlayışı olduğundan bahseder. Ayrıca onu kabre indirenler arasında âlimlerden bir topluluğun ve Hanbelilerin olduğunu nakleder.²⁸ Subkî (771) de "Ehl-i sünnet ve'l-Cemâat yolunun şeyhi, kelamcıların İmâmı, Peygamberlerin Efendisinin sünnetinin hizmetkarı ve dinin savunucusu" gibi sıfatlarla tavsif eder.²⁹

1.2. İbn Fûrek (ö. 406)

Bâkillânî ve İsferyânî ile birlikte İmâm Eş'arî'nin görüşlerini nakleden ve sistemli bir hale getirip mezhepleşmesini sağlayan kişi olarak tanıtılan, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfehânî en-Nisâbü'rî'nin 330/941 yıllarında İsfehân'da doğduğu nakledilir. Memleketinde Şâfi'î fikhını okudu. Kelam tahsili için Bağdat'a ve Basra'ya gitti. İmâm Eş'arî'nin öğrencilerinden Ebu'l-Hasen el-Bâhilî ve İbn Mücâhid et-Tâî'den ders aldı. Bâkillânî ve Ebu'l-İshâk el-İsferyânî ile müzakerelerde bulundu. 360 yılında İsfehân'a döndü ve burada Ehli Sünnetin görüşlerini yaydı. Rey'de Mu'tezileyi eleştirdiğinden Şiraz'a sürüldüyse de Nisâbü'rî'ye gitmesine izin verildi. Burada Abdullah b. Ca'fer ve İbnu'l-Harrâz'dan hadis dinledi. Sûfî Ebu'l-Hasen el-Buşencî'nin hânkâhı yanında kendisine bir medrese yapıldı ve burada birçok talebe yetiştirdi. Bunlar arasında damadı Ebû Mansur el-Eyyûbî, meşhûr mutasavvıf Kuşeyrî ve muhaddis Beyhâkî de bulunmaktadır. Sûfîlerle olan münasebeti neticesinde tasavvufa yönelmiş ve *İbane* isimli bir tasavvufî eser de kaleme almıştır. 406 senesinde Nisâbur'da vefat etti.

Yüz kusûr eser yazdığı nakledilir. Günümüze ulaşanlar ise şunlardır: *Şerhu Âlim ve'l-Müteallim, Tefsîru'l-Kur'ân, Müşkilu'l-Hadis*,³⁰ *Risâle fi't-Tevhîd, Mücerredu Makâlât, İbane an Turûki'l-Kâsidîn, el-Hudûd fi'l-Usûl, el-İntika' min Ehâdisi Ebî Müslim Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî, Esmâu'r-Ricâl*.³¹

²³ Mavil, Kılıç Aslan, Yağlı Mavil, Hikmet, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 22.

²⁴ İbn Asâkir, *a.g.e.*, I, 128- 136; Zehebî, *a.g.e.*, XI, 393.

²⁵ el-Hatib el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s., 260.

²⁶ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk*, Beyrut, 1992, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, XIV, 29.

²⁷ İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1992, II, 604, 605.

²⁸ Zehebî, *a.g.e.*, XI, 392.

²⁹ Subkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Takiyyuddîn, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, Dâru Hicr, Kahire, 1413, III, 347.

³⁰ İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Temâm el-Endelusî, *Fihrist*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1983, s. 75.

³¹ Yavuz Yusuf Şevki, "İbn Fûrek", *DİA*, XIX, s. 495-8; Ayrıca hayatı için bkz; Safedî, *a.g.e.*, II, 254; İbn Hayr el-İşbilî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer b. el-Halife, *Fihriste*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 61, 168, 514; İbn Asâkir, *a.g.e.*, 232-3; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. İbrahim b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, Dâru Sâdir, Beyrut, IV, 272-3; Zehebî, *a.g.e.*,

Zehebî, (ö. 748) onun hakkında “İmâm allâme salih ve mütekellimin şeyhi nitelermelerini kullanmıştır.³² Yâfi’î (ö. 768) “büyük İmâm meşhûr üstad” övgülerinde bulunmuştur.³³ Subkî ise (ö. 771) “büyük İmâm kendisi ile yarışılmayacak insan” olarak tavsif eder.³⁴

İmâm Eşarî’nin Mutezilî dönemi, oradan ayrılıp ehli hadise yaklaşması ve son safhada da nassı aklın önüne geçiren Ehli Sünnet kelmâ metoda yönelmesi yaşadığı süreçlerin bir özeti olarak görülebilir. Farklı kanaatte olanlar olsa da³⁵ *İbâne* ve *Risâle ila Ehli Seğr* isimli eserlerinde haberi vâhidi çokça kullanması ehli hadise yaklaştığı dönemin gereği olarak görülmüştür. Bu eserlerinde hadislerin bazısının metnini vermiş kimine ise sadece atıfta bulunmakla yetinmiştir. Ayrıca bu konuda icmâ vardır dediği birçok meselede de aslında haberi vâhide dayanmaktadır. *Lüma*’ isimli eserinde ise hiç hadis kullanmamış bu da tekamül sürecinin son evresi olarak yorumlanmıştır. Bu aşamada İbn Fûrek ve *Mücerred*’i son derece önem arz etmektedir. İbn Fûrek Eş’arîliğin sistemleşmesini sağlayan önemli kişilerden biridir. O bu eserde İmâm Eş’arînin usûl, yöntem ve görüşleri hakkında önemli bilgiler vermiştir. Buradan hareketle İmâm Eşarî’nin haberi vâhide yaklaşımını ve kullanımını tespitte çalışacağız.

2. Mücerred ve İmâm Eşarî’nin Haberlere Yaklaşımı

2.1. Mücerred

Eserin tam ismi *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eşarî*’dir. Farklı nüshaları mevcut olup 1987’de Daniel Gimaret tarafından yayımlanmıştır. Daha sonra farklı basımları da olmuştur.³⁶ Bu kitapta İbn Fûrek, İmâm Eşarî’nin günümüze ulaşmayan otuz iki eserine atıfla onun usûl, yöntem ve görüşlerinden bahseder.³⁷ İbn Fûrek’in *Makâlât* ve *Lüma*’ya atıfla verdiği bilgilerin mevcut bu kitaplarla örtüştüğü vakidir. Bu atıflar üç yüz otuz sayfalık eserin yetmiş sekizinde mevcuttur. Bu da kitabın dörtte birini oluşturmaktadır. Kalan kısmının ise muhtemelen İbn Fûrek’in İmâm Eşarî’nin meşhûr talebelerinden nakilleri olduğu tahmin edilmektedir.³⁸

Altmış altı fasıldan (ana başlık) müteşekkil olan eser içeriği itibariyle çok farklı bir özelliğe sahiptir. Bilgi ve çeşitlerinden, nâsîh ve mensûha; haram, farz, vacip gibi fikhî meselelerden, kelâmın uluhiyyet, nübüvvet, semiyat gibi temel konularına ve cevher araz, muhal, ma’lum, ma’dum, istidlâl, hareket sükûn, cedel gibi birçok felsefî kavramlara değinir. Eserin ilk yarısında daha çok kelâmın ana konularına, ikinci kısmında ise diğer mevzulara temas edilir.

Giriş kısmında İbn Fûrek eserin yazılma sebebinden yaptığı çalışmalara kadar birçok önemli şeye değinir.

Mücerred’i yazma sebebini, bir kısım insanların İmâm Eşarî’nin görüşlerinin esaslarını ve muhaliflerine karşı delillerini bina ettiği usulleri bilmeye olan şiddetli ihtiyaçlarını ona iletmesi olarak açıklar. Ayrıca bu kişilerin, bazı insanların İmâm’ın sözlerinden olmayan bazı

XIII, 24-6; Subkî, *a.g.e.*, IV, 127-136; İbnu’l-İmâd, Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu’z-Zeheb fi Ahbârin min Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1986, 42-3; Ziriklî, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris, *el-A’lâm*, Dâru’l-İlm, 2002, VI, 83-4.

³² Zehebî, *a.g.e.*, XIII, 24.

³³ Yâfi’î, Ebû Muhammed Afifuddin Abdullah b. Es’ad, *Mirâtu’l-Cinân ve İbretu’l-Yekzân, fi Ma’rifeti mâ Yu’teberu min Hevâdisi’z-Zemân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye Beyrut, 1417, III, 14.

³⁴ Subkî, *a.g.e.*, IV, 127.

³⁵ Burkân, İbrahim, “İşkâliyyetu Zemeni Te’lifi’l-Eş’arî Kitabey el-Lümâ’ ve’l-İbâne, el-Mecelletü’l-Ürdüniyye fi Dirâseti’l-İslâmiyye, 4/4, 2008, s. 197-212, trc. Hikmet Yağlı Mavil, Kelam Araştırmaları Dergisi, c.14, sayı, 2/2016, s. 583-609.

³⁶ İbn Fûrek, *Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eşarî*, thk, Daniel Gimaret, Dâru’l-Meşrik, Beyrut, 1987.

³⁷ İbn Fûrek, *Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eşarî*, thk, Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Mektebetü’s-Sekâfeti’t-Diniyye, 2005, Kahire., bkz. Mukaddime.

³⁸ Yavuz Yusuf Şevki, “Mücerredü Makâlât”, *DİA*, XXXI, 448-9.

bilgileri ondan naklettiklerini, görüşlerini karıştırıp onun meşhûr görüşlerini terk ettiklerini ona aktardıklarını söyler.

İmâm Eş'arî'nin kitaplarında dağınık olan görüşlerini topladığını, hakkında ona ait bir bilginin bulunmadığı konularda ise onun usûl ve kaidelerine uygun bir şekilde cevaplar verdiğini söyler.

Ayrıca bir konuda İmâm Eş'arî'nin bazı kitaplarında birbirine muhalif görüşlerinin olduğunu böylesi durumlarda bunlardan hangisinin onun usullerine ve görüşlerine uygun ise onu da ortaya koyduğunu belirtir. Kolay anlaşılması için onun görüşlerini belli bir tertip ve düzen içinde verdiğini de söyler.

Muhaliflerin görüşlerinden bahsetmediğini asıl amacının bu mezhebin esaslarını zikretmek olduğunu, Eş'arî ve muhaliflerinin görüşlerini toplayan bir eseri ise daha sonra oluşturacağından bahseder.

Verdiği çok önemli bilgilerden birisi ise bu kitapta İmâm Eş'arî'den naklettiği görüşlerin Ashabı hadis kelimcilerinin ittifak ettiği hususlardan olduğunu söylemesidir.

İmâm Eş'arî'nin bu şeyhlere muhalif olduğu görüşlerini ise müstakil bir kitapta topladığını ve bir kısmına da burada işaret ettiğini söyler.³⁹

İbn Fûrek'in İmâm Eş'arî'den naklettikleri görüşlerin Ashabı hadis kelimcilerinin ittifak ettiği hususlardan olduğunu belirtmesinin sarıh bir ifadesini İmâm Eş'arî'nin *Makâlât*'ın da görmekteyiz. “*Bu Ehli's- Sünnet ve Ashâbu'l-Hadis'in tüm görüşlerinin hikayesi*” başlığı altında birkaç sayfada onların görüşlerini özetle verdikten sonra⁴⁰ şöyle der: “Onların sözlerinden her ne zikrettiyse biz de onları söylüyor ve aynı görüşleri de paylaşıyoruz.”⁴¹

Aslında bu başlık altında verilenleri paylaşıyoruz demesi çoğunluk itibarıyla olduğu kanaatindeyiz. Biraz sonra vereceğimiz üzere buradaki meseleler büyük oranda Ehli Sünnetin akidede omurgası sayılabilir. Ama Allah'ın organlarının olduğunu ve kıyamet gününü melekler de saf saf olmuş bir halde mahşer yerine geleceği rivayetlerini tevil etmeyip olduğu gibi kabul etmelerine katılması mümkün gözükmemektedir.

Onların yöntem olarak, Kur'an ve sünnete sarıldıklarını, Resulullah'tan (s) güvenilir ravilerin naklettikleri hiçbir şeyi reddetmediklerini ve önceden geçen selef İmâmlarına uymayı gerekli gördüklerini söyler.

İçerik olarak Yüce Allah'ın isimlerini kabul edip inkar etmediklerini, hidayetini, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna, kaza ve kadere, Kur'ân'ın mahluk olmadığına, ru'yetullâha, büyük günah sahibi olanların kafir olmayacaklarına, Hz Peygamber'in şefâatinin gerçekleşeceğine, kabir azabının hak olduğuna kevser havuzunun, sıratın, dirilmenin hak olduğuna, imanın söz ve amel olup artıp eksildiğine, büyük günah sahiplerini Allah (cc) dilerse ahirette affedebileceğine, muvahhitlerden bir topluluğu cehennemden çıkaracağına, fâcir kimsenin arkasında da namaz kılınacağına caizliğine, mestler üzerine meshin sünnet olduğuna, devlet İmâmına duada bulunmayı onlara silahla baş kaldırmamanın ve fitne esnasında onlarla savaşmamanın gerekliliğine, müşriklerle cihadın kıyamete kadar farz olduğuna, Deccalin çıkacağına ve İsa b. Meryem'in onu öldüreceğine, Münker Nekire, Mi'raca, Müslümanların ölümleri için dua etmeye öldükten sonra onlar için verilen sadakanın onlara ulaştığına, cennet ve cehennem yaratılmış olduğuna, sünnetin Kur'ân ile nesh edilmeyeceğine, Rabbin (c.c.) çocukken ölenleri dilerse azap eder dilerse farklı muamele edeceğine, Yüce Allah'ın Resulullah ile arkadaşlığına seçtiği ashabının büyüklüğüne ve onlar arasında cereyan eden ihtilaflarda susulması gerektiğine ve en faziletliilerinin sırasıyla Hz. Ebû Bekr, Ömer, Osman ve Ali olduğuna inanırlar.

³⁹ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eşarî*, thk, Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrık, Beyrut, 1987, s. 9,10.

⁴⁰ Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2005, I, 226.

⁴¹ Eş'arî, *a.g.e.*, I, 229.

İzmirli İsmail Hakkı Ehli Sünneti hâsse ve amme diye ikiye ayırır. Hasse'yi, hakkında bir ayet ve hadis bulunmayan sahâbe ve tabiinden herhangi bir ittifak zahir olmayan meselelere dalmayan kemal sünnet üzere bulunan tevhid ehli olanlar diye tanımlar ki Selefiyye bunlardandır. Amme ise, kemal sünnette eksiklikleri bulunan hakkında ayet ve hadis bulunmayan sahâbi ve tabiinin ittifak etmediği meselelere de dalan tevhid ehlidir. Eş'ariyye ve Maturidiyye gibi. böylece Ehli Sünnet üçe ayrılır Selefiyye, Maturidiyye, Eş'ariyye. Selefiyye sahâbe ve tbiîn görüşleri üzere bulunan hadisçiler ve fakihlerdir.⁴²

2.2. *İmâm Eş'arî ve Haberlere Yaklaşımı*

İbn Fûrek, ilmin kısımlarından bahsettiği yerlerde İmâm Eş'arî'nin ilmi, zarurî ve mükteseb olarak ikiye ayırdığını nakleder. İlmi zaruri insana yüklenilen mecbur bırakılan ondan kurtulmak istese de ona yol bulamadığı ilim şeklinde geçer.⁴³ İmi zarurinin onun bilen için herhangi bir araştırma ve düşünme söz konusu değildir. Mükteseb de ise araştırma, düşünme ve istidlal söz konusudur. Mütevâtir haberin ilmî zaruriden olduğunu söyler.⁴⁴

Ehl-i Salâtın ihtilaf ettiği hakikatın kaynaklarını ise nazarî ve haberî olarak ikiye ayırır. Haberiye ise Kitap ve sünnet ile bunları takip eden ümmetin icmâsı, kıyas ve içtihad olarak dörde ayırır.⁴⁵

Kitabın naklinin mütevâtir olduğuna ve ayetlerin manaya delaletlerine temas ettikten sonra⁴⁶ sünnet hakkında bilgiler verir.

İmâm Eş'arî sünneti sübutlarının kat'iyeti ve sonraki nesillere intikalleri açısından derecelendirir:

A) Mütevâtir Haberler

1) Naklî (haberi) tevatür: Bu kısma, Hz. Peygamber'in duası, varlığı ve buna benzerler konular hakkındaki haberleri örnek olarak verir.

2) Hem haberî hem fiilî tevatür: Bu başlığa ise namazlar, rekatları taharet ve bunlarla alakalı konular, diyerek misaller getirir.

3) Hükmi tevatür: “Bu ilk ikisi gibi değildir... Fakat onun hüccet olması diğerleri gibidir” derken derece olarak ilk ikisinden aşağı, fakat hükümleri ile amel edilmesi bakımından onlarla eşit gördüğü şeklinde yorumlamaktayız. Bu taksime ise “evli kişinin recmedilmesi”, “mestler üzerine mesh”, “vârise vasiyyet yoktur”, “kadın hala ve teyzesi üzerine nikahlanamaz” rivayetlerini verir.⁴⁷

Müslümanların çoğunluğunun mestler üzerine meshi kabul ettiğini Rafizi ve Haricilerin bunu inkar ettiğini söyler.⁴⁸

B) Âhâd Hanerler

Âhâdı ise adil bir kişinin Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar adil bir kişiden naklettiği haber şeklinde tanımlar.⁴⁹

Bununla beraber o haberi vâhidden muradının sadece bir kişinin bir kişiden nakli demek olmadığını iki veya üç kişinin naklinin de bu kapsamda olabileceğini söyler. Bu tanımla hadisçilerin aziz ve meşhûr olarak tanımladıkları hadisleri de kattığını görmekteyiz. Ona göre bu tür rivayetler de ilmî zarurî değil zan oluşturmaktadır. Ona göre bu konuda itibar edilen şey ise adet değil ilmin meydana gelmesidir.⁵⁰

⁴² İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2013, s. 90-1.

⁴³ İbn Fûrek *a.g.e.*, s. 12 vd.

⁴⁴ İbn Fûrek *a.g.e.*, s. 247-8.

⁴⁵ İbn Fûrek *a.g.e.*, s. 23.

⁴⁶ İbn Fûrek *a.g.e.*, s. 23.

⁴⁷ İbn Fûrek *a.g.e.*, s. 23.

⁴⁸ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 337.

⁴⁹ İbn Fûrek *a.g.e.*, s. 23.

⁵⁰ İbn Fûrek *a.g.e.*, s. 201.

Haberleri hükümleri itibari ile ise şöyle değerlendirmektedir: Bir haber tevatüren nakledilmişse neticesi ilmi zarurîdir. Çünkü Yüce Allah ilmi zaruriyi, onu nakledenlerce işitme, görme veya kesin bir iş olduğu bilinerek ve tevatür şartı ile nakletmeleri üzere yaratmıştır. İmâm Eş'arî bir rivayetin mütevatir olması için herhangi bir sayı belirlememiştir.⁵¹ Ayrıca sünnetin tevatür ile bilinen ve kesin olan kısmının hem ilim hem amel gerektirdiğini söyler.⁵²

Ahâd haberin hükmünü ise kendisi ile amel edilir ama sıhhatine kesin hüküm verilmez diye açıklar. Gerekçesi ise böyle bir haberin kabulünün vucubiyeti ve amelinin gerekliliği iki kişinin şahadetindeki örneğe benzemesidir. Orada da işin zahirine göre amel edilir ama batnında bir kesinlik yoktur.⁵³

İmâm Eş'arî iki veya üç kişinin naklini de yani aziz ve meşhûr haberin hükmünü de haberi vâhid gibi görmektedir.⁵⁴

Ancak İmâm Eş'arî bu verdiği hükümlerden bir istisnada bulunmaktadır. Ona göre ortaya koyduğu bu kuralın aksine haberi vâhidde ilmi zarurinin meydana gelmesini mümkün gördüğü gibi, haberlerin çokluğuna rağmen bir haber tevatürünün ilmî zarurî ifade etmemesini de mümkün görmektedir. Bu konuda itibar edilen şey ise aded değil ilmin meydana gelmiş olması olarak açıklar.⁵⁵

Sünneti şöyle tanımlar: “O öyle bir şey ki Hz. Peygamber onu kural kıldı, şeriat yaptı ve açıkladı. Bu da farklı şekillerde olur; Özel bir lafzıyla, bu lafza makrun bazı delillerle, özel şekillerde gerçekleşen bir fiiliyle, özel şekillerde gerçekleşen herhangi bir fiili onaylaması ile ya da işaretleri ile. Mesela Hz. Peygamber birinde ayın tamam olacağını (otuz) tarif etmek için diğerinde de eksik olabileceğini (yirmi dokuz) tarif için elleri ile iki işaret yapıp “Ay böyledir sonra böyledir”⁵⁶ demesi gibi.⁵⁷

İbn Fûrek onun usûlu fıkıhda İmâm Şâfi'nin *Risale*'sindeki görüşlerine uyduğunu söyler.⁵⁸

Burada onun icmâ görüşlerine de değinmek istiyoruz. İleride vereceğimiz örneklerde görüleceği üzere mütevatir haber kapsamına girmeyen bazı haberler için bu konuda icmâ vardır diyerek bu tür haberleri mütevatir haber gibi değerlendirmektedir.

İmâm Eş'arî icmânın da hüccet olduğunu söylemiştir. Ancak bu hücciyeti bazı durum ve şartlara bağlamıştır.

İcmânın bir kısmının sıhhatinin kesin olduğunu dolayısıyla hüccet olduğunu, bir kısmının ise hüccet olmakla beraber sıhhatinin kesin olmadığını söylüyordu. İtibar gören icmânın bir kısmı avam ve havassın birlikte icmâsıdır. Bir kısmı ise havassın icmâsı olup avam onlara tabi olmuştur. Zâhiren ve bâtınen sıhhati kesinlik arz eden icmâ şudur; Bir mesele onların arasında kavli ve fiili olarak intişar eder. Müftüleri onunla fetva verir ve hakimleri onunla hükmeder. Avamı havassı hepsi ondan haberdardır. Ona muhalefet eden kimse bulunmaz ve yaşadıkları asırları bu şekilde geçer. Buna örnek Kur'ân'ın ve onun zahir ve meşhûr şeriatının Hz. Peygamber'den geldiğidir ki bu konuda selef ve halef arasında ihtilaf yoktur. Sıhhatine kesin hüküm verilmeyene örnek ise –ki o da hüccettir- içki içene sopa vurulması ve evli kişinin recmi gibi konulardır. İcmânın avam ve havassı hepsinde gözetilen taksimde ilim hepsi için gereklidir. Bu genel icmâyâ örnek bütün farzlar, namazların sayıları ve rekatları ve zekat mallarının oranlarıdır. Bir kısmı için ilim ifade eden, havassın icmâsıdır ki avam bu işte onlara

⁵¹ İbn Fûrek *a.g.e.*, s. 21.

⁵² İbn Fûrek *a.g.e.*, s. 26, 193.

⁵³ İbn Fûrek *a.g.e.*, s. 23, 192. İbn Fûrek ayrıca İmâm Eş'arî'nin bu konuda Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda alakalı bir kitabı olduğunu da söyler. Bkz. aynı yer.

⁵⁴ İbn Fûrek *a.g.e.*, s. 201

⁵⁵ İbn Fûrek *a.g.e.*, s. 21.

⁵⁶ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sahîh*, tahk. Mustafa Dîb El-Boğa, Dâru İbn Kesîr, Beyrut-1987, Savm, 11.

⁵⁷ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 192.

⁵⁸ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 93.

tabidir. Kadının iddeti içerisinde nikâhlanılamayacağı, hala ve teyzesi üzerine nikâhlanamayacağı ve buna benzer örnekler bu kapsamdadır.⁵⁹

İmâm Eş'arî icmânın ümmet için bütün asırlarda hüccet olduğu inancındadır.

İcmânın bir kısmı toplumun hepsinden intişar eder kavli ve ameli olarak ve nesiller geçmesine rağmen bu konuda aralarında bir ihtilaf olmaz ve o zaman kesinlik arz eder. Onu inkâr eden delalet sahibi olur. Bazen de intişar bir kısmından kavli bir kısmından ise sükûti olarak, yani bu haber onlara ulaşmış inkar etmemişler ve bu şekilde neslin geçip gitmesi şeklinde gerçekleşir. Bu kesinlik arz etmese de hüccettir. Ru'yet meselesi, büyük günah sahiplerine şefâat meselesi vb. meseleler bu tür icmâyâ girer. Havassın çoğunluğu arasında yayılan ancak bir kısmı tarafından nakledilen ve ona muhalefet eden bir kimsenin olmadığı durumlarda da icmâ olduğuna hükmedilir. Durum bu şekilde gerçekleşirse onlardan sonra gelen için bu icmâyâ muhalefet haramdır. Benzer bir icmâ ikinci asırda sabit olursa üçüncü asır için muhalefet yine haram olur.⁶⁰

İcmâyı bilmenin yollarını müşahede ve nakil olarak bildirir. Müşahede ise yukarıda bahsettiğimiz vasıf üzere olmalı der. O da bir topluluğun asrının bu ittifak üzere ömürlerini geçirmesidir.

İcmâ havassın olursa burada naklin tevâtüren veya ahad yoluyla olması arasında fark yoktur. Ancak ümmetin icmâsı söz konusu ise tevâtüren olması gerektiği görüşündedir.⁶¹

3. Mücerred'de Haberi Vâhid Kullanımı

İbn Fûrek bu eserde tespit edebildiğimiz elli üç hadise yer vermiştir. Hadis metinlerinin bazen bir kısmını veya tamamını vermiş, bazen de bu konuda haber vârid olmuştur ifadeleri sadece atıfta bulunmuştur. Bu sebeple rivayetlerin tespitinde bazı zorluklardan bahsetmek mümkündür. Bu rivayetlerin 41 tanesi sahih, sekizi zayıf, dördü ise mevzu sayılabilir. Bu haberleri kelamın ana konuları olan uluhiyyet, nübüvvet, semiyât başlıkları altında ele alacağız. Yalnız belli bir tertibi gözetmek kastıyla bu rivayetlerin bazısını direkt değil de dolaylı olarak bu başlıklar altında vermek zorunda kaldığımızı da ifade ediyoruz.

Onun istişhad amaçlı verdiği iki rivâyeti bu başlıklar altında zikretmeden giriş mahiyetinde burada ele alacağız. İmâm Eş'arî'nin hak kelimesinin birden fazla anlamı olduğunu söyler. Kötü bir şey için de kullanıldığına delil olarak "Hz. Peygamberden rivayet edildiği üzere" der ve "السحر حق والسحر باطل" hadisini verir.⁶²

Sihrin gerçek bir şey olduğu meselesi Hz. Peygamber'e sihir yapıldığı ile ilgili sahih kaynaklardaki rivayetlerden anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in "sihir haktır" dediğine dair senedi olan bir hadise rastlamadık. Ancak bazı kaynaklarda senedsiz bir şekilde böyle bir ifade Hz. Peygamber'e isnad edilmektedir.

وقال صلى الله عليه وسلم: السحر حق يريد: أنه كائن موجود لا أنه صواب وحسن⁶³

Dolayısıyla böyle bir rivayetinin aslının olmadığı kanaatindeyiz.

Tevbenin bir şeyden dönmek anlamında olduğunu söyler. Yolculuktan dönenler için تاب آيُونَ تَائِبُونَ⁶⁴ denildiğini, Hz. Peygamber'in de ifadelerini bu anlamda seferlerinden dönmeleri için kullandığını söyler. Ancak söz konusu rivayetlere baktığımızda dönmek anlamında değil de tevbe anlamında kullanıldığını görmekteyiz.⁶⁵ İstişhad amaçlı verilen bu rivayet sahihtir.

⁵⁹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 24; 193.

⁶⁰ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 193, 194.

⁶¹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 195.

⁶² İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 25.

⁶³ Dâni, Osman b. Said b. Osman b. Amr (ö. 444), *er-Risâletü'l-Vâfiyye li Mezhebi Ehli's-Sünne fi'l-İ'tikadât ve Usûlu'd-Diyânât*, Dâr'u-l-İmâm Ahmed, Kuveyt, 2000, I, 233.

⁶⁴ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 166.

⁶⁵ *Buhârî*, Umre, 12.

3.1.Uluhiyyet

3.1.1. Yüce Allah'ın (cc) isimleri

a) Yüce Allah'ın sıfatları bahsinde İbn Fûrek, İmâm Eş'ârî'nin Yüce Allah'ın sıfatlarının sayılmasına -“*Haberde geldiği üzere kim onu sayarsa cennete girer*”- rivayetinde nakledildiği üzere, karşı çıkmadığını söylemiştir.⁶⁶ Bu rivayet sahih olup birçok isnadı mevcuttur.⁶⁷

b) İbn Furek, “Yüce Allah'ın zatında isimleri olmasının mümkün olması konusunda ki -bu konuda haberler varid oluyor- ona ait bir ibare bulamadım.” der. Bu konuda arkadaşlarından bir grubun bunu reddetmediğini söyler. Hz. Peygamber'in dua ederken “*Katındaki gaybi ilimde kendine için seçtiğin her isimle*” ifadelerini kullanmasının nakledildiği gibi der.⁶⁸ Bu rivayet sahih hadislerden sayılmıştır.⁶⁹

c) Yüce Allah'ın bir isimlerinin anlamlarını açıkladığı kısımda “el-Afuvv” ele alınırken bir anlamının da “yüklenen bir yükten vazgeçme” olduğuna hadisten delil getirerek⁷⁰ Hz Peygamber'in “*Sizden at ve köle zekatını kaldırdım*” rivayetini verir: “*عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق*” Bu rivayet sahih kabul edilmiştir.⁷¹

d) İmâm Eş'ârî'nin Yüce Allah'ın cisimleri hakiki olarak “kuvvet” ve “istitâa” anlamında isimlendirmesini inkâr etmediğini aktarır. Delil olarak da haccın emredildiği “*من استطاع إليه سبيلا*” ayetindeki⁷² “الاستطاعة” kelimesinin haberde nakledildiğine göre Resulullah tarafından binek ve azık olarak açıklanmasını verir.⁷³ Bu hadis son derece zayıf kabul edilmiştir.⁷⁴

e) İmâm Eş'ârî'nin irade ile ilgili görüşlerini aktarırken Yüce Allah için herhangi bir değişimin söz konusu olmayacağını aktarır ve ayetlerde geçen “Allah'a eziyet edenler”⁷⁵ ve “Allah ile savaşanlar”⁷⁶ ifadelerinin gerçekte Allah ile değil onun dostları ile savaşanlar ve dostlarına eziyet edenler olduğunu söyler. Ve konu ile alakalı olarak Hz. Peygamber'in Uhud Dağı için söylediği “*Bu öyle bir dağdır ki biz onu severiz o da bizi sever*” rivayeti ile onun ahaliyi kastettiğini söyler.⁷⁷ Bu sahih bir hadistir.⁷⁸

3.1.2. İman –amel ilişkisi

İmâm Eş'ârî imanın kalbin tasdiki olduğunu, şeriatın gelmesinden önce de Arapların onu bu anlamda kullandıklarını, yoksa bir köleye bir şeyi emrederken “iman et” demediklerini söyler.⁷⁹ Amellerin imanın şerâi'inden olduğunu örneklerinin de namaz, zekat, taharet ve diğer rükünler olduğu söyler. Ona göre bir şeyin şeriatı (kuralı ve kanunu) o şeyin kendisinin dışında bir şeydir. Ancak anlam genişlemesi yoluyla şerai'e de iman denilmesi bununla da onun emarelerinin ve alametlerinin kastedilmesinin caizdir. “*Allah imanlarınızı zayi edecek değildir*”⁸⁰ ayeti de böyle tevîl edilmelidir. Ayetteki imanın namaz olduğu yorumuna ise şöyle cevap verir. Bir şeyin emaresinin ve delaletinin o şeyin kendisi olarak isimlendirilmesi

⁶⁶ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 58.

⁶⁷ *Buhârî*, Şurût, 18.

⁶⁸ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 59.

⁶⁹ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Sahihi İbn Hibbân Bi Tertibi İbn Belbân*, tahk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut-1997, III, 253, Şuayb el-Arnâvût isnadının sahih olduğunu söylemiştir.

⁷⁰ İbn Fûrek, *a.g.e.*, 55.

⁷¹ Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1988, Zekât, 4. Elbânî bu hadisin “sahihi” olduğunu söylemiştir.

⁷² Ali İmran, 97.

⁷³ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 108.

⁷⁴ *Tirmizî*, Tefsir, 4. Elbânî hadisin çok zayıf olduğunu söylemiştir.

⁷⁵ Ahzab, 57.

⁷⁶ Mâide, 33.

⁷⁷ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 73.

⁷⁸ *Buhârî*, Cihâd, 70.

⁷⁹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, 150.

⁸⁰ Bakara, 132.

mümkündür. Mesela, onun yüzünde sevgi gördüm sözü ile kastedilenin sevginin eseri olduğu gibi. Bu şekilde gelen haberler de böyle tevil edilir. Örnek olarak ise “*İman doksan kusur şube ve üç yüz ve şu kadar babdır*” hadisini verir.⁸¹

İmanın şubeleri ile ilgili bir çok sahih hadis vardır. Ama genelde ifadeler iman yetmiş veya altmış kusur şube şeklinde geçer. Doksan kusur şube şeklinde bir ibareye sadece İbn Mende'nin (ö. 395) *İman* isimli eserinde rast geldik.⁸²

Üç yüz kusur bab olduğu rivayetleri ise son derece zayıftır.⁸³ İbn Hacer, bu hadisin tüm senedlerinin çokça zayıf metninin ise aslının olmadığını söylemiştir.⁸⁴

3.1.3. Kalbin Mühürlenmesi meselesi

Kalbin mühürlenmesini kalbte hakka karşı küfrün, cehlin ve inkârın yaratılması ve hakkın kalbe ağır kılınması olarak tevil eder. Kalbin mühürlenmesine delil olarak da “*يكتب علي*” “*Anne karnında iken kişinin alınına yazılır*” hadisini verir.⁸⁵

“*Kişinin anne karnında iken saîd mi şakî mi olacağı yazılır*” şeklinde kaderinin yazılması ile ilgili bir çok sahih hadis vardır. Alına yazılma ibaresine ise hadislerde rastlamadık. Yalnız vefat tarihi 893 olan, Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Kûranî, *el-Kevseru'l-Cârî* isimli eserinde *وقيل يكتب علي جبينه* şeklinde bir ifade kullanmıştır.⁸⁶

3.1.4. Ru'yetullah

İmâm Eş'arî ru'yetullahın düşünce ve kıyas açısından mümkün olduğunu, kıyamette mü'minler için gerekli olduğunun tariki ise haberdir, der. Bu konuda Kur'an'dan ve sünnetten nasslar (açık delil) varid olduğunu ve sahâbenin, tâbînin şehirlerdeki fâkihlerinin ve onlardan sonra gelenlerin bu konuda ittifak ettiklerini söyler.⁸⁷

Yüce Allah'ın ahirette görüleceği noktasında sahâbe arasında ittifak olduğunu ancak Hz. Peygamber'in dünyada Yüce Allah'ı görüp görmediğinde ihtilaf olduğunu söyler. Bunu da sadece Hz. Aişe'nin reddettiğini söyler

İbn Abbas'ın gördüğüne inanır. İmâm Eş'arî, İbn Abbas'ın görüşünü Hz. Aişe'ninkine (r.a) tercih eder. “*Onu bir kez daha görmüştü*”⁸⁸ ve “*Gözün gördüğünü gönül yalanlamadı.*”⁸⁹ ayetlerinin bu görüşünü desteklediğini söyler. Ayrıca İbn Abbas Hz. Peygamber'den “*Rabbimi gördüm*” dediğini nakleder.⁹⁰ Bu hadisin sahih olduğunu ifade edilmiştir. Bu hadisin Muâz b. Cebel ve Abdurrahman b. Âiş'den gelen rivayetleri “*Rabbim'i en güzel surette gördüm*”, İbn Abbas'tan gelenleri ise “*Rabbim bana bir gece en güzel surette geldi*” şeklindedir.

Hz. Âişe'nin Necm Suresi'ndeki ayetleri “*Gözler O'nu idrak edemez*” ayetine içtihad ederek hamlettiğini, ve Hz. Âişe'nin “*Kim Muhammed Rabbini gördü derse o Allah'a (cc) çok büyük iftira atmış olur*”⁹¹ sözü ile Allah'ı (cc) dünyada görmenin imkansızlığını kastettiğini söyler. Onun mazi siğası kullandığını ayrıca ahiretteki ru'yetin ravilerinden de birisi olduğuna değinir.⁹²

⁸¹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 153.

⁸² İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Muhammed Yahya, *İman*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1406, I, 296.

⁸³ Taberânî, Ebû'l- Kasım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l- Evsât*, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1415, VII, 215.

⁸⁴ İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-Âliye b. Zevâidi'l-Mesânidi's-Semâniye*, Dâru'l-Âsime, 1998-2000, XI, 434.

⁸⁵ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 105.

⁸⁶ *Buhârî*, Hayz, 17; Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Kûranî, *el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyadi Ehâdisi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 2008, X, 229.

⁸⁷ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 79.

⁸⁸ Necm, 13.

⁸⁹ Necm, 11.

⁹⁰ *İbn Hanbel*, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, thk, Şuayb el-Arnâvut, 1421, III, 458, Ahmed Muhammed Şakir hadisin sahih olduğunu ifade etmiştir.

⁹¹ *Buhârî*, Bedu'l-Halk, 7.

⁹² İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 81.

İmâm Eşari dünyadaki ru'yetin Hz. Peygamber'e has bir şey olduğu görüşündedir. İbn Abbas'ın çevresi, nasıl ki dostluk Hz. İbrahim'e, kelim Hz. Musa'ya has ise ru'yet de Resulullah'a hasır dediğine atıfta bulunur.⁹³

Ru'yetin hakikatının lezzet olmadığını ama lezzetle beraber olduğunu söyler. Ancak bu lezzet en büyük lezzettir ki bunu tesbit eden haberdır. Hz. Peygamber'den bu konuda haberler nakledilmiştir. Cennet ehlinin en büyük nimeti Yüce Allah'ı gördüğü andaki haldir. Enes b. Mâlik'ten nakledilmiştir ki “*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır*”⁹⁴ ayetindeki fazlalığı Hz. Peygamber “*Yüce Allah'a bakmak*”⁹⁵inde tefsir etmiştir. İkeş⁹⁶

Bu hadisin Suheyb Rumi'den ve diğer sahâbilerden gelen sahih tarikleri mevcuttur. Ancak Enes b. Mâlik tarikini tesbit edemedik.⁹⁷

Yine en büyük nimetin nazar olması sebebiyle Hz. Peygamber'in isteğini lezzete tahsis ettiğini ve “*Senin yüzünün azametini bakmanın lezzetini isterim*” dediğini aktarır.⁹⁸ Bu rivayet sahihtir.⁹⁹

Ayrıca kıyamette ru'yetin vukuunu anlatan “*Sizler Rabbinizi kameri nasıl görmek için izdiham yaşamıyorsanız öylece göreceksiniz*” rivayetini verir.¹⁰⁰ Bu hadis de sahihtir.¹⁰¹

Yüce Allah'ın rüyada vehmi, hayali veya hakiki bir şekilde görülmesini imkânsız görmez. Bu konuda Hz. Peygamber'den birçok ravinin -İbn Abbas, Tufeyl ve diğerlerinin- “*Rabbimi (a.c) rüyada gördüm*” rivayetini naklettiklerini söyler.¹⁰²

3.1. Nübüvvet

3.2.1. Nebiler

İmâm Eş'arî kadınlardan nebi olduğunu ama resul gelmediğini söyler. Resullerin elçilik görevlerinin bulunduğunu, ama sadece nebi olanlarda elçiliğin söz konusu olmadığını ifade eder. Her resul nebidir ama her nebi resul değildir der. Nebilikteki hikmet, ona has ikramda bulunmak ve konumunun diğer insanlardan yüksek olduğunu bildirmektir. Resullerin sadece erkeklerden olduğunu ifade için “*Senden önce de, şehirler halkından kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını peygamber göndermedik*” ayetini delil getirir.¹⁰³

Kadınlardan da nebi olduğuna delil olarak “*Kadınlardan dört tanesi nebiydi.*” rivayetini nakleder¹⁰⁴ ama hadis kitaplarında ne kendisine ne de bir benzerine rastlamadık. Yalnızca Kurtubi tefsirinde Hz. Peygamber'den nakledilmiştir diye isnadsız bir şekilde onu aktarır.¹⁰⁵

3.2.2. Mucize

İmâm Eş'arî, Hz. Peygamber'in mucizelerini iki kısımda mütalâa eder. Birincisi Kur'an'dır ki o bizimledir, onu okuyor ve yazıyoruz. Onun hali malumdur. Risâleti kabul edene de reddedene de gizli değildir.

⁹³ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 82.

⁹⁴ Yunus/ 26.

⁹⁵ *Tirmizî*, Sıfatul'Cenne, 16, Elbani hadisin sahih olduğunu söylemiştir.

⁹⁶ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 58

⁹⁷ Müslim, Ebu Huseyn Müslim el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İhyau't- Turâs, Beyrut, trs., Ma'rifetul-İmân, 80.

⁹⁸ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 85.

⁹⁹ *İbn Hanbel*, X, 442; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb *Sünen*, Dâru Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, Schv, 35. Elbânî hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.

¹⁰⁰ İbn Fûrek, *a.g.e.*, 85

¹⁰¹ *Buhârî*, Mevâkîtu's-Salât, 16.

¹⁰² İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 86.

¹⁰³ Yusuf, 109.

¹⁰⁴ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 174.

¹⁰⁵ Kurtubî, Muhammed b. Ebi bekr b. Ferâh, *el-Câmi' li Âhkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyai't- Turâsi'l- Arabiyye, Beyrut, 1995, IX, 274.

İkinci kısım mucizeler ise ondan nakledilen şu kabil rivayetlerde görülebilir: Suyun ellerinden kaynaması¹⁰⁶ az bir yemekle çok kişiyi doyurması¹⁰⁷ kütüğün inlemesi¹⁰⁸ kurdun konuşması. ¹⁰⁹ Bu rivayetler sahihtir. Taşların tesbihi¹¹⁰ rivayeti ise zayıftır. Ancak sahâbenin Hz. Peygamber'in yemek yerken yiyeceklerin tesbih ettiği onların da işittiği rivayeti sahihtir.¹¹¹

Bu tür mucizelerin sıhhati içinse şunları söyler: Bunlar Müslümanların naklettikleridir. Niceleri onu alıp kabul ettiler Fakat aldıkları o şeyleri reddeden veya inkâr edeni görmedik Bu şekilde onun sahih olduğu bilindi. Böyle olmasaydı ümmetin onun kabulünde icmâ etmesi veya aksinin gizli kalması mümkün olmazdı. Onlar sayısı çokken ve bu mesele onlar arasında şöhret bulmuşken, batılsa onların onu inkar etmemeleri mümkün olamaz. Ne zaman ki onu kabul ettiler bu onun asıl itibariyle sıhhatine delalet eder. Onun izleme ve işitme yoluyla toplu olarak nakletmemiş olmasalardı böyle bir durum söz konusu olabilirdi.

3.2.3. Meleğin İnsan Suretinde Gelmesi

Cibril'in (a.s) Dihye el-Kelbî suretinde geldiğini,¹¹² "Yüce Allah'ın onu Dihye suretinde kılınca kendilerinin de onu insan olarak isimlendirmekten kaçınmadıklarını" söyler.

Cibril (a.s.) bu sahabinin suretinde geldiği rivayeti sahihtir.¹¹³

3.2.4. Şefâat:

Hz Peygamber'in ümmetinin günahkârları için şefâat edeceğinde ümmet icmâ etmiştir der. Şefâatin şeklinde ve günahın mahiyetinde ise ihtilaf vardır.¹¹⁴ Bu hakikatin cümle peygamberler içinde Hz. Peygambere has ve ümmetinden tevbe etmeden ölen günahkârlara yönelik olduğunu söyler. Delil olarak da şu hadisleri verir: "*Şefâatimi ümmetimin büyük günah sahipleri için sakladım.*" Bu rivayet sahihtir.¹¹⁵

"*Benden öncekilere verilmeyen beş şeyle hususi kıldım*" bu rivayette şefâat de olduğuna değinir. Bu rivayet de sahihtir.¹¹⁶

"*Her Peygamberin kabul edilen bir duası vardır. Ben ise duamı ümmetimin için ahirete sakladım*" Bu rivayet de sahihtir.¹¹⁷

Bu hadisleri ayetlerden önce verir. Hz Peygamber'in birçok şefâat çeşidinin olduğunu, hem cennet ve cehenneme girmeden önce hem de girdikten sonra şefâatın olacağını söyler. Cennette makamlarının yükseltilmesi ve cehenneme girmiş olan müminlerinden çıkarılması için de gerçekleşeceğini söyler.¹¹⁸

Mü'minlerin cehennemden çıkacaklarına dair ise "Kalbinde zerre ağırlığınca iman olan ateşten çıkar" hadisini verir ki sahihtir.¹¹⁹

Ayrıca şöyle der: "Biz ümmetten bazısının bazısına "mazlumun zalime" fakirin zengine düşük çocuğun anne babasına" şefâat edeceğini tesbit eden haberlerini inkar etmiyoruz¹²⁰

¹⁰⁶ Buhârî, Vudû', 48.

¹⁰⁷ Buhârî, Et'ime, 6.

¹⁰⁸ Buhârî, Menâkıb, 25.

¹⁰⁹ İbn Hanbel, XVIII, 316. Şuayb el-Arnâvut hadisin sahih olduğunu söylemiştir.

¹¹⁰ Taberânî, el-Mu'cemu'l-Evsat, IV, 245.

¹¹¹ Buhârî, Menâkıb, 25.

¹¹² İbn Fûrek, a.g.e., s. 215.

¹¹³ Nesai, İman, VI. Elbani sahih olduğunu söylemiştir.

¹¹⁴ İbn Fûrek, a.g.e., s. 167.

¹¹⁵ İbn Hanbel, XIX, 370. Şuayb el-Arnâvut hadisin sahih olduğunu söylemiştir.

¹¹⁶ Buhârî, Salât, 55.

¹¹⁷ Buhârî, Deavât, 1.

¹¹⁸ İbn Fûrek, a.g.e., s. 167.

¹¹⁹ Buhârî, İmân, 32.

¹²⁰ İbn Fûrek, a.g.e., s. 169.

Ümmetin bazısının bazısına şefâati,¹²¹ çocuğun anne babasına şefâati¹²² rivayetleri sahihtir. Yalnız fakirin zengine mazlumun zalime şefâatine rastlayamadık. Resullulah'ın büyük günah sahiplerine şefâat edeceğini Mu'tezile inkâr ederken Ehli Sünnet ve'l-İstikamet ise kabul etmiştir der.¹²³

3.3.5. Rû'yâ

İmâm Eş'arî rüyayı üçe ayırır ve üçüncüsünü salih rüya olarak tanımlar. Delil olarak da Hz. Peygamber'in "*Salih rüya nübüvvetin kırk altı cüzünden biridir*" hadisini verir ki sahihtir.¹²⁴ "*Dünya hayatında da âhirette de müjde vardır onlara*"¹²⁵ ayetindeki "müjde" kelimesinin Yüce Allah'ın mü'mine dünyada gösterdiği veya kendisine gösterilen salih rüya olarak tefsir edildiğini söyler. Bu da meleğin onun kalbine onu atması ve Yüce Allah'ın bazı şeyleri ona göstermesi ile gerçekleşir. Bu şekilde rüyada işitilen ve görülen şeylerin hayatta gerçekleştiği inkâr olunamaz der.¹²⁶

3.3.6. Hilafet -İmâmet

İmâmet hükümleri uygulama, hadleri gerçekleştirme, vergileri toplama, toprakları koruma, mazluma yardım edip zalimin elinden kurtarma meselelerinde Resûlün makamını ayakta tutan bir halefliktir. Ancak imâmların hükümlerin uygulanmasında ümmetten herhangi bir kimse gibi Kur'ân'a sünnete icmâya ve kıyasa göre hareket edeceğini söyler. Bu konuda Hz. Peygamber'in Muaz'ı Yemene gönderirken "*Orada ne ile hükmedeceksin*" rivayetini verir¹²⁷ ki bu hadis zayıftır.¹²⁸

İmâmetin Araplar içinde Kureyş has olduğunu söyler ve "*İmâmlar Kureyş'tendir*" hadisini verir¹²⁹ ki bu rivayet sahih olarak kabul görmüştür.¹³⁰

Bu rivayetin Buhârî'deki benzeri ise "*Kıyametten önce on iki emir gelir hepsi de Kureyş'tendir*" şeklindedir.¹³¹

Hz. Ebû Bekr'in hilafete en layık olan kişi olduğunu, imâmetine Hz. Peygamber'in işaret ettiğini, fedek arazisi ve Peygamberin mirası konularında ise haklı olduğunu söyler. Onun naklettiği "*Peygamberler miras bırakmaz, mirasları sadakadır*" hadisinin on kusur sahâbiden de geldiğini söyler¹³² ki bu rivayet sahihtir.¹³³

Hilafetin Hz. Peygamber'den sonra otuz sene sürdüğünü söyler. Delil olarak ise Hz. Peygamber'in azatlısı Sefine'den nakledilen "*Halifelik otuz senedir sonra Allah mülkünü dilediği kişiye verir*" hadisi verir¹³⁴ ki "hasen sahih" olarak değerlendirilmiştir.¹³⁵

Hz. Ali'nin imâmeti üzerine ne Yüce Allah'tan ve ne de Resulullah'tan açık bir nassın olmadığını bu konuda da ümmetin icmânının bulunmadığını söyler. ve "*Senin konumun Harun'un Musa'nın yanındaki konumu gibidir*"¹³⁶ve "*Benkimin efendisi isem Ali de onun*

¹²¹Buhârî, Tevhîd, 24.

¹²²Buhârî, Cenâiz, 6.

¹²³Eş'arî, Makalat, s. 339.

¹²⁴Buhârî, Tabir, 4.

¹²⁵Yunus, 64.

¹²⁶İbn Fûrek, a.g.e., s. 87.

¹²⁷İbn Fûrek, a.g.e., s. 181.

¹²⁸Ebu Davûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, Kahire,1988, Akdiye, 11.Elbani hadisin zayıf olduğunu söylemiştir.

¹²⁹İbn Fûrek, a.g.e., s. 182.

¹³⁰Ebu Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned*, tahk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mun, Şam,1984, VI, 321. Hüseyin Selim Esed isnadının sahih olduğunu söylemiştir.

¹³¹Buhârî, Ahkâm, 52.

¹³²İbn Fûrek, a.g.e., s. 185.

¹³³Buhârî, Ashâbi'n-Nebî, 12

¹³⁴İbn Fûrek, a.g.e., s. 189.

¹³⁵*Ebû Davud*, Sünnet, 9. Elbani hadis hakkında hasen sahih demiştir.

¹³⁶*Müslim*, Fedâilu's-Sahâbe, 4

efendisidir"¹³⁷ rivayetlerin İmâmiyye fırkasının savunduğu gibi açık bir nas teşkil etmediğini ancak te'vil ve içtihad yoluyla böyle yorumlanabileceğini söylemiştir.¹³⁸ Her iki rivayet de sahihtir

3.3.7. Sahâbenin Konumu

Talha ve Zübeyr'in ® Hz. Ali ile olan mücadelelerindeki hatalarının bağışlanmış olduğunu çünkü Hz. Peygamber'den bu konuda sahih haberler mevcut olduğunu söyler. Cennetle müjdelenen on sahâbi rivayetinde onların da isminin geçtiğini delil olarak verir.¹³⁹ Bu rivayet sahihtir.¹⁴⁰

Hz. Peygamber'in on sahâbiyi cennetle müjdelenmesinin, gerçek, sahih, yaygın ve ümmetin arasında meşhûr bir haber olduğunu, (iştihar) onu kimsenin inkar etmediğini ama tevil edenlerin görüldüğünü söylemiştir.¹⁴¹

3.3.8. Sünnetin Kur'ân'ı Neshi

Nâsihi ilk hükmü izâle eden, mensuhu ise zail olan hüküm olarak tanımlar. Hz. Peygamber'in "*Varise vasiyyet yoktur*" hadisinin yani cari sünnetin Kitabı nesh ettiğinin kanıtı olarak verir. Yalnız böyle bir sünnetin ya mütevâtir veya onun hükmünde olması gerekir.¹⁴² Bu hadis sahihtir.¹⁴³

3.3. Semiyât

İmâmEşarî, münker-nekir suali, kabir azabı, mizan, sırat, kevser gibi konuların haber yoluyla varid olan şeyler olduğunu ancak akılların da bunların gerçekleşmesini caiz gördüğünü söyler.

3.3.1. Kabir Hayatı

Allah'ın öldükten sonra da insanın bedenine ve küçük parçalarında hayat yaratıp azap etmesinin aklen mümkün olduğunu söyler. Bu konuda birçok haberin nakledildiğini ve ayetlerin de zahiren buna delalet ettiğini söyler. Ayrıca Hz. Peygamber'in duasında "kabir azabından istiâze etmesinin" meşhûr (inteşere) olduğunu söyler. Bu haber sahihtir.¹⁴⁴ Ayrıca ve "İki kabre uğradığımı "O ikisi azab ediliyor"dediğimi" nakleder.¹⁴⁵ Ki bu rivayet de sahihtir.¹⁴⁶

"*Nasıl oluyor da Allah'ı inkâr ediyorsunuz? Oysa ölü iken sizi O diriltti; sonra yine sizi öldürecek, yine diriltecektir ve sonra yalnızca O'na döndürüleceksiniz*"¹⁴⁷ ayetindeki "*yine diriltecek*" kısmının kabirde "*O'na döndürüleceksiniz*" kısmının ise ahirette olacağını ifade eder. Ayrıca bu konuda çokça ayet ve meşhûr sünnetlerin buna delalet ettiğini söyler. Ayrıca "Biz bunun günahkar mümin için bir temizlenme olmasını temiz kişinin derecesinin sıkıntı ile yükselmesini kafir içinse azap ve ceza olmasını inkar etmiyoruz" der.¹⁴⁸

Münker-Nekir'in sorgusunun da haberlere dayandığını söyler. Varid olan haberlere göre "İki melek kabre girer ve sorarlar "Rabbin kim? dinin ne? Peygamberin kim? Mümin cevapları verirken kafir şaşır kalır."¹⁴⁹ Rivayet sahihtir.¹⁵⁰

"Kabir de sualden sonra biz mümine in'am edileceği ve cennet ile nimetlerini göreceği, kafirin ise cehennem ve alevlerini göreceği rivayetlerini de inkar etmiyoruz." der.¹⁵¹ Kabirde

¹³⁷İbn Hanbel, II, 18. Ahmed Muhammed Şakir hadisin sahih olduğunu söylemiştir.

¹³⁸İbn Fûrek, a.g.e., s. 188.

¹³⁹İbn Fûrek, a.g.e., s. 188.

¹⁴⁰Ebû Davud, Sünnet, 9 Elbani hadisin sahih olduğunu söylemiştir.

¹⁴¹İbn Fûrek, a.g.e., s. 189.

¹⁴²İbn Fûrek, a.g.e., s. 199.

¹⁴³Ebû Dâvud, İcare, 54. Elbani hadis için sahih demiştir.

¹⁴⁴Buhârî, Cihâd, 25. Buhari kabir azabı ile ilgili 16 rivayete yer vermiştir.

¹⁴⁵İbn Fûrek, a.g.e., s. 170.

¹⁴⁶Buhârî, Cenâiz, 82.

¹⁴⁷Bakara/28.

¹⁴⁸İbn Fûrek, a.g.e., 170.

¹⁴⁹İbn Fûrek, a.g.e., 170.

¹⁵⁰Tirmizî, Tefsîr, 15. Tirmizî hadis için hasen sahih, Elbani ise sahih değerlendirmesinde bulunmuştur.

¹⁵¹İbn Fûrek, a.g.e., 171.

Müslümanın cenneti göreceği kafirin ise cehennemi göreceğini bildiren sahih rivayetler mevcuttur.¹⁵²

Kabir nimetlerinden ise bahseden ayet mevcuttur: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah’ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar.”¹⁵³

Ehli hevadan bir çoğu onu inkar ederken ehli istikametini kabul ettiğini söyler.¹⁵⁴

Müslümanların çoğunluğunun kabir azabını kabul ettiğini Mu’tezile ve Haricilerin onları inkar ettiğini söyler.¹⁵⁵

3.3.2. Sırat Köprüsü

Eş’arî sırat köprüsünün haberde vasfedildiği üzere cehennem üzerine uzatılacak bir köprü olmasını ve haberde zikredildiği üzere müminlerin üzerinden geçeceği ve kafirlerin cehenneme düşeceğini¹⁵⁶ inkar etmediklerini söyler.¹⁵⁷

3.3.3. Mizan

İmâm Eş’arî haberde zikredildiği üzere kıyamet günü mizanın kurulacağını, iki kefesinin olduğunu ve onlarla kulların amellerinin ölçüleceğini reddetmediklerini söyler.¹⁵⁸

Bu konuda birçok ayet vardır. “Kıyamet günü doğru teraziler kurarız; hiç kimse hiçbir haksızlığa uğratılmaz.”¹⁵⁹ “Fakat, artık kimin tartıları ağır gelirse işte o, hoşnut edici bir yaşayış içinde olur.”¹⁶⁰

Mîzân kelimesi hadislerde¹⁶¹ de geçer ancak iki kefesinin olduğu şeklinde bir ibareye rastlamadık.

3.3.4. Kevser Havuzu

Hız. Peygamber’in (s) havzının onun konumuna ait bir özellik olduğunu ve merteye ve faziletinin büyüklüğünün göstergesi olduğunu söyler. Bu mesele aklın caiz gördüğü ve hakkında haber gelmesinin mümkün olduğu şeylerdendir. Bu konuda sadık haberin gelmesi ile gerçekleşeceğini itiraf etmek gerektiğini ifade eder. Ayrıca bu havuzun uzunluğu, genişliği,¹⁶² ninrengi ev¹⁶³ itadı, lezzet¹⁶⁴ rivayetlerde aktarıldığını ve Müslümanların dualarından kendilerini bu sudan mahrum etmemelerini Yüce Allah’tan istemelerinin yaygın olduğunu söyler. İmâm Eş’arî’nin atıfta bulunduğu bu rivayetler sahihtir.

O ayrıca ondan içecek kişilerin derece derece haberlerde belirtildiğini ve bunun da kıyamet meydanına olacağını söyler. Bu cennete girecek kişiler için öncesinde bir alâmettir ki Hız. Peygamber’in elinden nimet ve ikrama nail olacaklardır. Şefâat gibi bu da ona hasır. Bazıları Kevser Suresi’nde kastedilen “*Biz sana Kevser’i verdik*” ile kastedilen şeydir bazıları ise o cennete mahsus bir nehirdir demişlerdir.¹⁶⁵

Ehli Sünnet ve’l-istikamet onu Hız. Peygamber’in müminlere içirdiği bir su olarak açıklamıştır. Bir grup bu havuzu inkar etmiştir.¹⁶⁶

3.3.5. Sûra Üfürülmesi

¹⁵²Buhârî, Cenâiz, 38.

¹⁵³ Ali İmran/169.

¹⁵⁴ Eş’arî, Makalat, s. 339.

¹⁵⁵ Eş’arî, Makalat, 312.

¹⁵⁶Buhârî, Rikâk, 51.

¹⁵⁷ İbn Fûrek, a.g.e., 171.

¹⁵⁸ İbn Fûrek, a.g.e., 171,172.

¹⁵⁹ Enbiyâ, 47.

¹⁶⁰ Kâria’, 6-7.

¹⁶¹Buhârî,tevhid, 56.

¹⁶²Buhârî, Zühd, 53.

¹⁶³Müslim, Salât, 14.

¹⁶⁴Buhârî, Zühd, 53.

¹⁶⁵ İbn Fûrek, a.g.e., s. 173.

¹⁶⁶ Eş’arî, Makalat, s. 339.

Meleğin sura üflemesi meselesi hakkında “Bu haktır ve bu konuda haberler vardır.” der.¹⁶⁷ Bu konuda zaten birçok ayet vardır.¹⁶⁸ Aynı şekilde sahih hadislerde de geçer.¹⁶⁹

3.3.6. Müşrik Çocukların Ahiretteki Durumları

Müşrik çocuklarının ahiretteki durumu hakkında tevakkufu (susmayı) tercih ettiğini söyler. Bu konuda varid olan haberlerin bir kısmı birbiri ile çelişmekte bir kısmı ise susmayı gerekli kılmaktadır. Birbiri ile çelişen haberlere itimad edilemeyeceğini söyler ve örnekler verir.¹⁷⁰

1- “Hz. Hatice ondan olmayan çocuklarının durumunu sorunca “Onlar babaları ile cehennemdedir” rivayeti ki Hz. Hatice’nin soru sorduğu tarikini tesbit edemedik. Ancak müşrik çocukların durumu sorusuna bu şekilde cevap verdiği rivayetlerde sahih olarak nakledilmiştir.¹⁷¹

2- “Hz. Âişe’ye istersen onlarınbağrıışlarını sana işittireyim” rivayeti zayıftır.¹⁷²

3- “Onlar cennet ehlinin hizmetkarlarıdır.” yine zayıftır.¹⁷³

4- “Kıyamet günü bir imtihana tabi tutulurlar ateşe girin denilir giren cennete girdilir girmeyen cehennemeatılır” rivayeti zayıftır.¹⁷⁴

5- Bu rivayetler içerisinde en bariz olanın ise “Onların yaptıkları şeyi en iyi bilen Allah’tır” hadisinin olduğunu söyler ki bu hadis sahihtir.¹⁷⁵

Bu rivayetlerin dereceleri birbirinden farklı olduğunu netice olarak buluşa erip iman edecekleri bilinenlerin cennete girip ehlinin hizmetkarı olacağını, kafir olacağı bilinenlerinse cehennem ehlinen olacağını söyler.¹⁷⁶

Hayvanlar için ahirette bir ceza ve sevap olmadığını ama onların ahirette haşır edilecekleri ile ilgili haberler olduğunu söyler. Onların yaratılışlarının değiştirilerek cennete gireceklerini ifade etmişse de biz bu konuda bir rivayet tespit edemedik.

Onlar arasında bir kısasın söz konusu olmayacağını ancak bu konuda nakledilen “Boynuzsuz boynuzlu olandan hakkını alır” rivayetinin¹⁷⁷ ise zayıf ve mazlumun hakkının zalim ve güçlüden adalet ve doğrulukla kısas edileceğini haber vermek amacıyla temsili bir anlatım olduğunu söyler.¹⁷⁸ Bu verilen rivayet de sahihtir.

Sonuç

İmâm Eş’arî’nin günümüze ulaşan eserlerinden hareketle onun haberi vâhîde yaklaşımını tespit etmek mümkün olmadığından bu bağlamda onun görüşlerini sistemli bir hale getiren ve sonraki nesillere aktaran İbn Fûrek’in eseri *Mücerred*’i ele aldık. İbn Fûrek’in aktardıkları göstermektedir ki İmâm Eş’arî haberi vâhidin zan ifade ettiğini ve mütevâtir seviyesine ulaşmayan bütün haberlerin bu kapsamda olduğunu savunmaktadır. Bununla beraber o mutlak haberi vâhidle râvileri çok, yani rivâyeti yaygın hale gelmiş veya üzerinde icma edilmiş konularda vârid olan haberi vâhidleri bir tutmamakta onların kesinlik ifade etmese bile

¹⁶⁷ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 171

¹⁶⁸ Zümer/68.

¹⁶⁹ Buhârî, Tefsir, 274.

¹⁷⁰ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 144.

¹⁷¹ Ebû Davud, *Sünne*, 18. Elbani hadisin sahih olduğunu söylemiştir.

¹⁷² *İbn Hanbel*, 42, 484. Şuayb Arnavut isnadının zayıf olduğunu söylemiştir.

¹⁷³ *Ebû Ya’lâ*, Müsned, VI, 130 Hüseyin Selim Esed zayıf olduğunu söylemiştir.

¹⁷⁴ *Ebû Ya’lâ*, *a.g.e.*, VII, 225; İbnu’l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim b. Ali b. El-Mürteza, *el-Avâsım ve’l-Kavâsım fi’z-Zibbi an Sünneti Ebi’l-Kâsım*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1994, thk. Şuayb el-Arnaut, VII, 253. Şuayb Arnavut bu hadisin zayıf olduğunu söylemiştir.

¹⁷⁵ *Buhârî*, Kader, 3.

¹⁷⁶ İbn Fûrek, *a.g.e.*, 145.

¹⁷⁷ *İbn Hanbel*, XIV, 43. Şuayb el-Arnaut hadisin sahih olduğunu söylemiştir. Bu hadisin benzer lafızları ve mana ile rivayet yönünden birçok versiyonu vardır. *İbn Hanbel*, I, 542, XII, 137, XIV, 365

¹⁷⁸ İbn Fûrek, *a.g.e.*, 145.

itikadî konularda bilgi olarak bir değer ifade ettikleri inancındadır. Ayrıca o haberi vâhidin aklın mümkün gördüğü şeylerde vârid olmasının o meselenin gerçekleşmesi inancını kuvvetlendirdiğini söylemiştir. Verdiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere birçok meselede haberi vâhidi kullanmıştır. Bunların büyük bir kısmı sahih, bir kısmı zayıf, az sayıdaki rivâyetin ise aslı yoktur.

Netice itibariyle İmâm Eş'arî'nin orta bir yol izlediğini haberi vâhidin itikadda mutlak delil olarak kullanılmayacağı veya kullanılacağı fikirleri arasında bir yaklaşım sergilediğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abdurrahman el-Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1997.
- Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Kûranî, *el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyadi Ehâdisi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 2008.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, ts.
- Apaydın, Yunus, "Meşhûr", *DİA*, XXIX, s. 368-71.
- "Haberi Vâhid", *DİA*, XIV, s. 359.
- Bebek, Âdil, "Kebîre", *DİA*, XXV, 164.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-Sahîh*, tahk. Mustafa Dîb el-Boğa, Dâru İbn Kesîr, Beyrut-1987.
- Burkân, İbrahim, *İşkâliyyetu Zemeni Te'lifî'l-Eş'arî Kitabe el-Lümâ' ve'l-İbâne, el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fî Dirâseti'l-İslâmiyye*, 4/4, 2008.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, el-Gıyâsî, *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Mektebetu'l-Hancı, Mısır, 1950.
- Çelebî, İlyâs, "Sıfat", *DİA*, XXXVII, 104.
- Dânî, Osman b. Said b. Osman b. Amr, *er-Risâletü'l-Vâfiyye li Mezhebi Ehli's-Sünne fî'l-İ'tikâdât ve Usûlu'd-Diyânât*, Dâr'u-l-İmâm Ahmed, Kuveyt, 2000.
- Ertürk, Mustafa, "Haberi Vâhid", *DİA*, XIV, 349-52.
- Ebu Davûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, Kahire, 1988.
- Ebu Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned*, tahk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mun, Şam, 1984.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî, *Târihu Bağdâd*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 2002.
- Hikmet Yağlı Mavil, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c.14, sayı, 2/2016.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibbetillah, *Tebyînu Kezibi'l-Müfteri fî mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1404.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Temâm el-Endelusî, *Fihrist*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1983.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Fûrek, *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk, Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1987.
- *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk, Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Mektebetü's-Sekâfeti't-Diniyye, 2005.
- İbn Hacer, *Behçetu'n-Nazar alâ Şerhi Nuhbetu'l-Fiker*, Müessesetü Beynune, Riyâd, 2015.
- *el-Metâlibu'l-Âliye b. Zevâidi'l-Mesânidi's-Semâniye*, Dâru'l-Âsime, 1998-2000.

- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. İbrahim b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, thk, Şuayb el-Arnâvut, 1421.
- İbn Hayr el-İşbilî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer b. el-Halîfe, *Fihriste*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhi İbn Hibbân Bi Tertibi İbn Belbân*, tahk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetu'r-Rîsâle, Beyrut-1997.
- İbnu'l-İmâd, Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbârin min Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1986.
- İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Muhammed Yahya, *İman*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1406.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk, b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, 1997.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1992.
- İbnu'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim b. Ali b. El-Mürteza, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fî'z-Zibbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994.
- İrfan Abdulhamid, “Eş'arî Ebu'l-Hasen”, *DİA*, XI, 444-447.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2013.
- Kılavuz Ahmet Saim, “Berbehârî”, *DİA*, V, 476-477.
- Kurtubî, Muhammed b. Ebi bekr b. Ferâh, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyai't- Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut, 1995.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, Daru'l-Câmiât, İskenderiyye, ts.
- Mavil, Kılıç Aslan, Yağlı Mavil, Hikmet, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Eş'arî Kelamı el-Lüma' fî'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Müslim, Ebu Huseyn Müslim el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İhyau't- Turâs, Beyrut, trs.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Sünen, Dâru Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Osman b. Ali Hasen, *Menhecu'l-İstidlâl alâ Mesâili'l-İ'tikâd inde Ehli's-Sünne*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1415.
- Safedî, Salâhuddin Halil b. Ebîk b. Abdillâh, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 2000.
- Salih b. Mukbil b. el-Usaymî, *el-İmâmu'l-Eş'arî Hayatuhu ve Etvâruhu'l-Akdiyye*, Riyâd, 2012.
- Subkî, Tâcuddin Abdulvehhâb b. Takiyyuddin, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, Dâru Hicr, Kahire, 1413.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetu'l-Halebî, ts.,
- Şevki, Yusuf Yavuz, “Haberi Vâhid”, *DİA*, XIV, 352-5.
- Taberânî, Ebû'l- Kasım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsât*, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1415.
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1988.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed Afifuddin Abdullah b. Es'ad, *Mirâtu'l-Cinân ve İbretu'l-Yekzân, fî Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Hevâdisi'z-Zemân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye Beyrut, 1417.
- Yavuz, Yusuf Şevkî, “Kader” *DİA*, XXIV, 58.
- “Şefâat, *DİA*, XXXVIII, 412-5.
- “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, XV, 371.
- “İbn Fûrek”, *DİA*, XIX, s. 495-8.
- “Mücerredü Makâlât”, *DİA*, XXXI, 448-9.
- Yeşilyurt, Temel, “Ru'yetullah”, *DİA*, XXV, 311-4.

Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1427.
Ziriklî, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm, 2002, VI, 83-4.

TARİHSEL SÜREÇTE EŞ'ARİLİK TASAVVUF İLİŞKİSİ

Yernat ABDRAKHOV - Arailym MENDUALİYEVA***

ÖZET

Dînin amacı, kişiye Yaratıcı'sını tanıtmaktır ve O'na karşı görevimizi yerine getire bilme çabasında, bağlı olduğumuz Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet-i seniyye istikâmetinde adâlet, sulh ve sükûn üzere tesis etmektir. Yine de dînin amacı; zarif, ince ruhlu, nâzik ve iç âlemini ter temiz kişi yetiştirmektir. Diğer anlamı ise dine inanan insanın Hak dostluğuna ve cennete hazırlanmasını sağlamaktır.

Tasavvufun gayesi ise, müslümanların kalbî mânevî kıvama ulaştırmaktır. Tasavvuf, kulu Allah'a kavuşturan yoldur. Diğer ifadeyle Tasavvuf; Kuran ve Sünnet'le sınıksız sarılabilmektir. Allah ve Peygamberi tâlimatları kalbî derinlikle idrâk edip yaşamının her safhasında yaşamaya çalışmaktır. Hicri III.asırdan itibaren hareket eden Tasavvuf, Eş'ari kelim okulundan etkilenmiştir. Bu bağlamda çalışmamızda tasavvufun Eş'ari'likle tarihi bağları gözönünde bulundurularak incelemeye çalışacağız. Çünkü Eş'ari tasavvuf ilminde evliya ve âlimdi. Ebu İshak İsfarani "Benim ilmim, Şeyh Ebu'l-Hasen Bahili'nin ilmi yanında, deniz yanında bir damla gibidir" demiştir. Yine de çalışmamızda Eş'ariliğin tasavvufla olan ilişkisinin tarihi boyutu ile Eş'ariliğin tasavvufa tesir ettiği konular işlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Eş'ari, Kalam ilmi, Tasavvuf, Keramet.

CONNECTION BETWEEN ASHARİSM AND MYSTİCİSM

ABSTRACT

The aim of religion is to introduce the Creator to the person and to establish justice, peace and tranquility in the direction of the Qur'an and the Sunnah to which we are bound in our efforts to fulfill our duty against the Creator. Yet the purpose of religion is to raise a person who is elegant, fine-spirited, kind with a sinless inner world. The other meaning is to ensure that the person who believes in religion is prepared for the friendship of God and the Heaven.

Mysticism is the way that leads to Muslims' heartbreaking spiritual conviction. Sufism is the path that connects serf with God. In other words Sufism is to hold tightly to the Quran and the Sunnah. It is the effort to feel the orders of Allah and the Prophet in the heart and mind thus sticking to them at every stage of life. Sufism, which has been maintained since the Hijri III, has been influenced by the Ash'ari Kalam school. In this context, we will try to study Sufism in terms of historical ties. Because the Ash is a saint and a scholar in the knowledge of mysticism. Abu Ishaq Isfarani said, "My science is like a drop by the sea beside the knowledge of Sheikh Abu'l-Hasen Bahili". Nevertheless, the study will focus on the relationship between Ash'arism and Sufism, the historical dimension and the influence of Ash'arism on mysticism.

Keywords: Ash'ari, the Science of Kalam, Sufism, Miraculous Deed.

Giriş

Tasavvuf: İslâm'ın özü ve manevi yönüdür. Kur'an ve Sünneti faziletli bir kalbî keyfiyet ve nitelikle hayatın her safhasına anlama gayretiyle yaşanan, ruhani bir temizlenme ve olgunlaşma yoludur. Rabbimizin indirdiği tüm dinlerin içten gelen tarafıdır. Âdem

* Yernat ABDRAKHOV, Ömer HALİSDEMİR Üniversitesi, Doktora Öğrencisi, Niğde, cep: 05078234170, erna_t@mail.ru

** Arailym MENDUALİYEVA, Erciyes Üniversitesi, Doktora Öğrencisi, Kayseri, cep: 05533859573, feer-dausy@mail.ru.

aleyhisselâm'dan başlayıp, en son Peygambere sevgi dolu gönüllere akseden feyz ve rûhâniyet şebnemleridir.

İşte Tasavvufun ana esasları Kuran ve Sünette dayanmaktadır ve bugüne kadar bu nebevi faaliyetin her dönem ve her yerde devam ettirmiştir. Yani tasavvuf, Peygamber Efendimizin yaşadığı manevi ve ruhani hayatı devam etmesidir. Peygamberimizden sonra sahabeler, tabiinler ve sonraki nesiller aracılığıyla günümüze kadar devam ettirilmiştir.

Tasavvufun ana esaslarından sünni esaslar çerçevesinde kendisine önemli ölçüde yaklaşan Eş'arî kelimcilerinin etkisi büyüktür. Hem Eş'arî kelimcilerinin tasavvuf ve sûfilere önemli ölçüde yaklaşımları hem de Eş'arî öğretisinin sûfilere inançlarına yakın olması, bu iki düzen arasında yakınlaşma ve etkileşime neden olmuştur. Bilhassa varlık, bilgi, uluhiyyet ve nübüvvet gibi kelim ilminin asıl mevzularında sünni tasavvuf, Eş'arî öğretiden önemli ölçüde etkilenmiş ve bir inanç sistemi benimsemektedir.

1. Eş'arî'nin Tasavvufla bağlantısı

Eşarîlik tarihi süreçte fıkıh, kelim ve tasavvuf çeşitliği çok sayıda dinî-toplumsal ilişkilerle eklenmektedir. Bunun neticesinde İslam'ın geniş bir kısmında farklı şekilde ve içeriklerde temsil imkânı bulmaktadır.

Tasavvuf Eşarîlik için yön veren temel unsurlardan biridir. Eşarî etrafının tasavvufla bağlantısı oldukça geniştir. Bunun aslında Şafii ilişkisi yatmaktadır. Şafilik ve Eşarîlikle Sufilik arasında bir bağlantı işlevi görmektedir. Dolayısıyla bu bağlantı Eşarîliğin sufi etraflarda yayılmasını hızlandırmıştır. Bu bakımdan Eşarîlik ve Sufiliğe tesir ettiği ortaya koyan isimlerin inanca ilgili eserleri bu çalışma açısından son derece önemlidir. Misal olarak Ebû'l-Hasan el-Eşarî'nin öğrencisi Ebu Abdillah Muhammed b. Hafif eş-Şirâzî (ö.371/981) Eşarî ve sufi kimliği birleştiren önemli isimlerden birisidir. Onun el-Mu'tekadu'l-Kebîr ve el-Mu'tekadu's-Sağîr adlı kitapları bugüne kadar ulaşmıştır. Sufi çevrelerde Eşarîliğin öğretisinin kuruluşunda mühim roller üstlenmiştir. İshâkıyye ve Mürşidiyye namıyla bilinen Kâzerûniyye tarikatının kurucusu Ebu İshâk İbrâhim b. Şehriyâr el- Kâzerûnî'nin (ö.426/1034) *Mu'tekad* adlı kitapçasının girişine baktığımızda, söz konusu olan bu kitapçanın müridlerin istekleri üzerine kaleme alındığı yazılmaktadır. Kâzerûnî'nin inanç hakkında görüşleri *Mu'tekad*'ın beraberinde Mahmûd b. Osmân'ın onun yaşam hikâyesini ele aldığı *el-Firdevsu'l-Mürşidiyye* isimli farsça menakıbnamede de kendisine yer vermiştir.

Eşarîlik ile Sufiliğin kesiştiği kaynaklar çizgisi Ebû'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö.465/1072) *Risâle'si* ile varlığını devam ettirmiştir ve böylelikle Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn'i* ile en etkileyici söyleyiş biçimine erişmiştir. *Risâle*'de sınırlı olduğundan dolayı Gazâlî'nin kitaplarında Eşarîlikle Sufilik iyice birbirine geçmektedir. Kuşeyrî tasavvufu Eşarîlik çizgisine çekmiştir. Gazâlî ise tasavvufi çizgide Eşarîliği yeniden inşa etmiştir. Gazâlî, inançla ilgili *İhyâ-u Ulumi'd-Din* kitabının birinci cildinde yer vermiştir. Ayrıca Eşarîliği kelim mezhebinden ziyade, çoğunlukla bir akide olarak yeniden değerlendirmiştir.

2. Şafîî Mezhebinin Eşarîlikle ilişkisi

Eş'arîliğin tasavvufla olan ilişkisi Asr-ı saadetle başlayıp, tabiin ve tebe-i tabiin tarihinden itibaren İmam Şafîî ile başlamaktadır. İmam Şafîî ile beraberinde Asr-ı saadetle başlayan döneminden itibaren tasavvuf ilişkisi hızla gelişmiştir. İmam Şafîî o dönemde rey ekolüne karşıt Sünneti müdafaa ederek hâdisçi kanatta yer almıştır.

Farzlardan sonra sünnet ameller Şafîî mezhebinde önemli bir yeri vardır. Yani bunun gibi ameller sûfilere ameli konularda bu mezhebe yönelmesine neden olmuştur. Bu konuyla bağlı İbn Münevver: "Tasavvuf yoluna girmeden önce başka bir mezhepte bulunan bir kimse, eğer Hak Teâlâ hazretleri kemal derecedeki lütfu ve sebebe bağlı olmayan ezeli inayetiyle kendini sevme saadetini ve bu zümreye özgü olan aziz dergâhında olma ayrıcalığını nasip

ederse onu Şâfiî mezhebine yöneltir”¹ demiştir. Ayrıca Muhammed İbn Münevver sûfilere Şâfiî mezhebine yönelmelerinin sebebinin: “Şâfiî’nin mezhebinde darlık (zorluk) bulunduğu ve o din işlerini ince eleyip sık dokuduğundan, nefsi zelil kılmak için bu zümre (sûfiler) onun mezhebini tercih etmiştir”² diyerek açıklamaktadır. Bahsettiğimiz rivayetlere göre, Şâfiî mezhebinin Eş’arîlikle sûfilik arasında bir köprü olmuştur. Ayrıca bu sûfilere Eş’arîliği kabul etmesinde aracılık etmişlerdir.

Şâfiî mezhebi İmam Şâfiî’nin öğrencileri yoluyla ve Şâfiî’nin yazdığı kitapları veya öğrencilerinin imla ettirdiği kitapları yoluyla İslam coğrafyasına yayılmıştır. İmam Şâfiî, Mekke’den Mısır’a kadar birçok yerde bulunmuş ve buralarda öğrenciler de yetiştirmiştir. Onun Mekke, Bağdat ve Mısır’da birçok öğrencisi olmuştur. Onlardan bazıları:

Mekke’de; Ebu İshak İbrahim Mükellebî, Ebu Velid Musa b. Ebu Carud Ebu Bekir Muhammed b. İdris, Ebu Bekir Humeydî.

Mısır’da; Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem, Rebi’ b. Süleyman Cizi, Harmele b. Yahya b. Harmele, Ebu İbrahim İsmail b. Yahya Müzeni, Ebu Yakup Yusuf b. Yahya Büveytî öğrencileri.

Bağdat’ta; Ebu Abdurrahman Eş’arî Basri ile birlikte Ahmed b. Hanbel, Ebu Ali b. Hüseyin b. Ali Kerabisî, Davud b. Ali, Ebu Hasan Sabbah Za’ferânî, Ebu Sevr Kelbî ve İshak b. Raheveyh onun öğrencilerindedir. Bununla birlikte İbn Cerir et-Taberî, İbn Süreyc ve et-Taberânî Şâfiî mezhebinin Bağdat’taki mühim temsilcileridir.³

İbn Süreyc’in kelâmî olmaktan çok, esas olarak fıkhi içerikliydirdir. Yalnız bu çaba daha Şâfiîlikle Eş’arîliği birleştiren asıl referans noktalarından birisi olmuştur. Eş’arîlik ilk baştan itibaren İbn Süreyc’in öğrencileriyle bağlantısının sürdürmüştür. İbn Süreyc dedesinin aracılığıyla tasavvufa tanınmış ve Cüneyd-i Bağdâdî hazretlerinin sohbetlerine katılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî’in sohbetlerinde geçen bazı anlatılar hakkında kendisine sorulduğunda bunların herkesin anlayamayacağı bir simgedir demiştir. Ayrıca onunla beraber olmaktan çok etkilendiğini söylemişti. Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhâb es-Sekafî ve Ebû Ali er-Rûzbârî gibi mutasavvıfların kendisinden fıkıh öğrenmeleri de sûfilere birlikte olduğunu göstermektedir.

Eş’arî’nin döneminde Şâfiî bilginlerinden Ebû İshâk el-Mervezî’den ibret (ders) alması bunun en somut örneğidir. İlerleyen zamanlarda İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî, Cüveynî ve Gazâlî gibi âlimlerin de Şâfiî mezhebine bağlı olmaları ve bu alanda kitaplar yazmıştır. Böylelikle Eş’arîlikle Şâfiî mezhebi aynı hale gelmiştir. Selçuklular döneminde ise Nizâmiye Medreselerinde Eş’arî-Şâfiî zihniyetindeki âlimlere görev verilmiştir.

3. İmam Gazali’nin hayatı

1058 yılında Gazali Horasan’ın Tus şehrinde doğdu. Ahmed bin Muhammed er-Razikani’den ilk dersini almıştır. Buradaki eğitiminin sonradan Cürcan şehrine gitmiş ve Ebu Nasr el-İsmailî’den dersler almıştır. Nişabur Nizamiye Medresesi’nde 28 yaşına kadar öğrenim görmüştür. Bu zamanda itikadi fikir olarak Ebû’l Hasan Eş’arî’den, ameli görüş olarak da Şâfiî’den etkilenmiştir.

1085 yılında Hocası Abdülmelik el-Cüveynî ölünce Nişabur’dan Büyük Selçuklu Devleti’nin veziri Nizamülmülk’ün yanına vardı. 1091 yılında Bağdat’taki Nizamiye Medresesi’nin Baş Öğretmeni olarak tayin edildi.

¹ Muhammed İbn Münevver, *Tevhidin Sırları, Esrârü’t-Tevhîd fî Makalâti’s-Şeyh Ebi Said*, Çev. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2004, s. 55.

² Muhammed İbn Münevver, s. 55.

³ Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989, s. 220.

Kısa sürede burada Gazali Sufizm'e yönelerek çalışmalar yapmaya başladı. 1095 yılında Haca gitmek arzusuyla medresedeki görevini bıraktı ve Bağdat'tan ayrıldı. Sonradan Şam'a gitti orada iki yıl kaldı. Böylece 1097 yılında Hac'a gitti.

Hacdan döndükten sonra Şam'a gitti ve buradan Tus'a geçti. Şam ve Tus'ta bulunduğu dönemlerde tek başına hayatın sürdü. Buralarda tasavvuf alanında yoğunlaştı.

Nizamülmülk'ün oğlu Fahrülmülk'ün ricası üzerine 1106 yılında Nişabur Nizamiye Medresesinde tekrar eğitim vermeye başladı. Sonradan Tus'a döndü ve orada yaptırdığı Tekke'de müritleriyle birlikte Sufi yaşamı sürdü. Gazali 1111 yılında İran'ın Tus şehrinde vefat etti.

4. İmam Gazali'nin tasavvuf anlayışı ve Eş'arilikle bağlantısı

Gazali'nin el-Munkız Mine'd-Dalal adlı kitabında, hakikati anlamaya çalışmış ve onun sonucunda tasavvuf ilmini öğrenmeye gayret etmiştir. Gazali, tasavvufu İlm-i Ledünnî'yi de: "Dış tesirlerden azade olarak kalbin derinliklerine yerleştirilen ilimdir" diye tarif etmiştir.⁴

Ayrıca Gazali sûfilerin bilgilerini iki kısma ayırmaktadır. Onlar: Okuyup dinleyerek öğrenilen bilgiler. İkincisi ise tadılarak, hissedilerek elde edilen haller, yaşanımlar, zevkler ve makamlar. Burada Gazâlî, önce Ebu Talib Mekki'nin "Kutu'l-Kulûb" adlı eserini, sonradan Hâris el-Muhâsibî'nin kitaplarını, bunun yanında Ebu Yezid Bistami, Cüneyd ve Şibli ve gibi bazı sûfilerin görüşlerinin yer aldığı ifade etmiştir. Böylece eserinde bu okuduğu eserler hakkında bahsetmiştir. Bu zatların anlattıkların amacınavarmış. Ayrıca tasavvuf yolunun öğrenmekle ve işitmekle elde edilebilecek demiştir.⁵ Gazali: Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu Tâlib el-Mekkî ve Muhâsibî gibi sûfilerin görüşlerini inceledi ve sonra pratik bir tecrübeye yönelmiştir. Bunlara bararak Gazali'nin tasavvuf anlayışını Muhâsibî ile başlayan Cüneyd, Ebû Nasr es-Serrâc, Kelâbâzî ve Ebu Tâlib el-Mekkî gibi sûfiler ile devam etmiş. Ayrıca Gazali'nin kendisinden önce Kuşeyrî'de en belirgin halini görmüş ve nazariyatın yanında amelin de mühim olduğu, şariat ilmine aykırı düşmeyen ölçülü bir tasavvuf anlayışını benimsemiştir. Başkaca taraftan baktığımızda bu Eş'arî-sünni çizgisi ile tasavvufun giderek kaynaştığı bir anlayış olduğu bellidir.

Bu süre içerisinde Gazâlî ile Şâfiî mezhebi, Eş'arilik (ya da Sünnilik) ve tasavvuf birbirinden ayrılmaz hale gelmiştir. Gazâlî'den sonraki dönemlerde de Eş'arilik ve tasavvufu ayrı disiplinler olarak değerlendirmek doğru olmaz. Çünkü Eş'ariliğin tasavvuf üzerindeki etkilerinden bahsetmek yerine bu iki disiplini de fark edilemeyecek şekilde kendisinde birleştiren Gazâlî'den söz etmek mantıklıdır.

5. Selçuklu döneminde Eş'arilik ve tasavvuf

Selçuklu döneminde Eş'arilik-tasavvuf bağlantısında Şii-Fatimi devletinin hareketlerine karşı sünniligi sağlamlaştırmak, halkın idarecilere itaatını daha kolayca elde temek ve siyasi kararları devam ettirebilmek amacıyla Eş'arilik ve tasavvuf, yöneticiler tarafından önemli destek görmüşlerdir. Çoğunlukla bu iki kimliği (âlim ve sûfi) şahsında toplayan şahsiyetler, Selçukluları desteklemişlerdir.⁶

İlk başta olmak üzere Selçukluların veziri Nizâmülmülk'ün inşa ettiği Nizâmiye Medreseleri Eş'arilik ile tasavvuf'un belli başlı Sünniliğin, Şii-Fatimi politik anlayışına karşı gelişmesinde mühim bir yeri vardır. Çünkü Nizâmiye Medreselerinin mühim vazifesi ise sünniligi korumaktaydı. Buna bakarak zâhiri ilimlerin nispetle Şii veya bâtinî zihniyete karşı, bâtinî fıkıh denilen tasavvuf da bu medreselerde öğretilmiştir. Gerçekten de Gazali, Cüveynîve

⁴ Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroglu, İstanbul 1985, s. 55.

⁵ Gazzâlî, *El-Munkizu Min-ad-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, M.E.B. Yay., İstanbul 1990, s. 57-58

⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, Ankara 2001, 453 s.

Ebu Necib Sühreverdi bir takım âlimler bu medreselerde yetişmiştir. Ayrıca öğretmenlik yapmışlar ve Sünnî-Eş'ârî tasavvufun gelişmesine mühim bir yeri vardır.

Nizâmiye Medresesi'nde gelişmekte olan bu tasavvuf düşüncesi iki şahsiyetle ön plana çıkmıştır. Birincisi İslâm coğrafyasına düşüncesiyle tesir eden İmam Gazali ise, ikincisi Türklerin içerisinde sûfî tarikatlarına etkisi ile yayılan Yusuf Hemedânî'dir. Ama bunların ortak noktaları vardır. Birincisi Sünnî İslâm'dan ayrı akımlara karşı sünnîliği korumaktır. Böylelikle sünnî fikirleri geliştirmek üzere kurulan bu Nizâmiye Medresesi'nde yetişmeleridir. Bunun için lazım olan hadîs, fıkıh, kelâm, tefsîr bir takım dinî ilimleri eksiksiz derecede öğrenmeleri ve ayrıca dinde hoca olmalarından kaynaklanmaktadır. İkinci ise Buhara'da yaşayan Kelâbâzî, Ebû Ali Fâamedî, Serrâc, Kuşeyrî ve Sülemîdevam ettirmişler. Bunlar Kur'an ve Sünnet'e sadık, tasavvufu şer'i emirleri yaşamışlar ve tasavvuf ehliyelerinin yolundan gitmişlerdir.

“Yusuf Hemedânî hazretleri 1048 veya 1049 yılında Hemedân'ın Bûzenecird köyünde doğmuştur. 18 yaşında ilim öğrenmek için Bağdat'ta Şâfiî fakihî ve Bağdat Nizâmiye Medresesinin hocası Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin yayına gitmiş ve orada ders almıştır. Abdullah Berkî, Hasan Andekî, Ahmed Yesevî, Abdü'l-Halik ve Gücdüvanî Hemedânî gibi dört büyük âlimler yetiştirmiştir. Gerçekten de Ahmed Yesevi ve Abdü'l-Hâlik Gücdüvani Türkler içerisinde tasavvufun yayılmasında tesirli olmuşlardır. Osmanlılar döneminde bu faaliyetler birçok tarikata ulaşmıştır. Misal olarak Osmanlı döneminde Abdü'l-Hâlik Gücdüvânî Nakşibendiliğinkurucusudur ve birçok yere yayılmıştır.

İmam Gazali'den sonra Eş'arîlikle önemli isimlerden biri de Fahrettin Razi hazretleridir. Fahtettin Razi hazretleri çoğunlukla İmam Gazali'nin eserlerinden etkilenmiştir. Razi hazretleri fıkhîta Şafii mezhebinde olup aynı dönemde Eş'arî kelemcilerindendir. İmam Razi hazretleri sufi bir ailede yetişmiştir. İmam Gazaliilezirveyeulaştıran en önemlisi Eş'arîlik-tasavvuf yakınlaşmasıdır. Bundan dolayı Selçuklu sultanları ona büyükdestek vermiştir.İmam Razıdöneminde Eş'arîlik ve tasavvuf bütünleşmiş ve halk arasındayaygınlaşmıştı.

6. Eş'arîliğin etkisiyle kurulan Tarikatlar

Eş'arîliği devam ettiren Gazali ve Razi'den sonra gelenlerin içinden kimseler bu iki âlimin fikirlerini aşamamıştır. Nedeniyle bundan sonraki dönemlerde Eş'arîliğin tasavvuf üzerindeki tesirlerden ziyade Gazali'nin tesirlerinden bahsetmek gerekir. İslam coğrafyasında tarihi süreçte halk tarafından kurulan belli başlı tarikatlar vardır. Yani bu kurulan tarikatlardan Eş'arî etkisini görebiliriz. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1) Abdulkadir Geylani'ye bağlantılı olan Kadiriyye tarikatı. 2) Ahmed er-Rıfai'ye ilgili olan Rıfaiyye tarikatı. 3) Şehabeddin Ebu Hafs Ömer ve Ebu'n-Necib es-Sühreverdi'ye bağlantılı olan Sühreverdiyye tarikatı. 4) Ebu Hasen Şâzeli'ye ilgili Şâzeliyye tarikatı. 5) Seyyid Ahmed Bedevi'ye ilgili Bedeviyye tarikatı. 6) Burhanüddîn İbrahim b. Ebü'l-Mecd Abdülaziz ed-Desukî'ye bağlantılı olan Desukiyye tarikatı. 7) Necmeddin Kübra'ye bağlantılı Kübreviyye tarikatı. 8) Muhammed bin Muhammed el-Buhari olan, Bahauddin Nakşibendi'nin kurduğu Nakşibendiyye tarikatı. 18. yüzyılda Nakşibendiyye tarikatı Mevlana Halid-i Bağdâdî ile Osmanlı döneminde yayılmıştır.

Eş'arîliği tasavvufu etkileyen bazı konularşunlardır: 1) Bilgi, bu kaynak sufiler tarafından eleştirilmişlerdir. İlk başta İmam Gazali gelmektedir. Gazali'nin bilginin kaynağı olan akıl ve kalb fikirlerine temas etmekte yarar vardır. Gazali gibi Eş'arî takipçileri, kalbi bilginin ilmi değerini başka da bilgi türleri bakımından ortaya koymaları, tasavvufun dini alanda bir ilim dalı olarak kabul edilmesinde mühim bir yeri vardır. 2) Tanrı ve Âlem anlayışı. 3) Uluhiyyet. 4) Rü'yetullah. 5) Fiiller. 6) Nübüvvet.

Yukarıdaki bahsettiğimiz konular Eş'arikle tasavvufa tesirleri olmuştur. Çünkü bu konularda Eş'arî kelamcılarının düşünceleriyle isimleri sayılan sûfilerin fikirleri örtüşmektedir. Tanrı anlayışı sûfilerin Allah-âlem anlayışına hiçbir şekilde doğrudan etkilemiştir.

Sonuç olarak, Tarihsel süreçte Eş'arîliğin tasavvufa bilgi, uluhiyyet, varlık, ve nübüvvet konularında ciddi bir şekilde etkileri olmuştur. Neticede İmam Şafii'den başlayıp, Gazali'ye kadar Eş'arîlik ve tasavvuf, sünnilîğin mühim iki disiplini haline gelmiştir. Böylece bâtinî akımlara karşı beraber vaziyet göstermişlerdir.

Kaynaklar

Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1985.

Gazzâlî, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, M.E.B. Yay., İstanbul 1989, s. 89.

İbn Münevver, Muhammed, *Tevhidin Sırları, Esrâru't-Tevhîd fi Makalâti's-Şeyh Ebi Said*, Çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2004, s. 396.

Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989, s. 405.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Selçukluların Dini Siyaseti*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s. 453.

BEŞİNCİ OTURUM

(5 Mayıs 2018 Cuma)

EŞ'ARÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Prof. Dr.Ömer Faruk TEBER

Bektâşî Düşüncesinde Eş'ârî-Sünnî Hilâfet Teorisi

Doç. Dr. Hammet ARSLAN

Eş'ari Âlimlerin Yazdığı Reddiyeler:
Şifâu'l-Galil veer-Reddü'l-Cemil Örneği

Dr. Öğr. Ü. İsmail ŞİMŞEK

Fideizmden Rasyonalizme Eş'arî'nin İman Anlayışı

Arş. Gör. Veysel GENGİL

Şâfiî - Eşarî Müfessir er-Râzî'nin Meçhul Kaynağı Mâturîdî

BEKTÂŞÎ DÜŞÜNÇESİNDE EŞ'ÂRÎ-SÜNNÎ HİLÂFET TEORİSİ

*Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER**

ÖZET

Eş'ârî-Sünnî hilafet teorisinin dolaylı bir yansıması olarak kabul edilebilir. Zira Eş'ârî-Sünnî hilafet teorisi adil ya da zalim olsun yöneticiye mutlak itaati savunan ve zalim bile olsa ona silahlı isyana kalkışmamayı öğütleyen bir tutumu benimser. Derinliğine incelendiğinde Erkânnâmelerde devlet ve idare aleyhine hiçbir değerlendirmeye rastlanılmadığı gibi, devlete ve padişaha yönelik herhangi bir olumsuz tavıra da yer verilmediği görülmektedir. Aksine padişah dünya işlerinde bir rehber olarak kabul edilmiş ve idarecilere itaattan ödün verilmemesi gerektiği üzerinde durulmuştur.

Bektâşî geleneğine ait kaynaklarda yer alan metinler, fikhî ve amelî konularda Hanefilik'ten izler taşımaktaysa, itikâdî çerçevede de Eş'ârî düşüncenin izlerini taşımaktadır.

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren bu dini Kur'ân ve Sünnetten istinbat ederek müminlerin anlayışına sunan İmam Eş'ârî gibi İslâm düşüncesinin mimarları, dinin bütüncül bir sistematüğünü ortaya koyabilmek için içerisinde buldukları toplumların akide ve muamelelerine örnek teşkil edecek ilkeler ve nasları yorumlamış ve açıklamışlardır. Bundan dolayıdır ki, yayıldığı coğrafyalarda dinin toplum üzerindeki tezahürü, bu nasları yorumlayan kişilerin faaliyet ve toplumsal etkileşimlerinin birer sonucu ve ürünü durumundadır.

Eş'ârî'nin düşüncesinin sistemleşmesini kolaylaştıran en önemli husus, eleştirdiği Mu'tezile'nin sistemli ve kendi içinde tutarlı bir sistem oluşudur. Eş'arilik, İslâm toplumunun fiilî bir sosyal, siyasal, idârî anarşizm ortamına girdiği, düşünce hayatının ve inanç yapısının da içinde bulunduğu kaos ortamında, Mu'tezile gibi sistemli ve disiplinli bir akımın avantajlarından faydalanarak kolaylıkla ve kısa sürede sistemleşmiş, ilim adamları ve halk kesimleri tarafından benimsenmiştir.

Biz bu çalışmamızda Bektâşî düşüncesine yansıyan Eş'ârî-Sünnî hilafet anlayışını Bektâşî Erkânnâmeleri, Ahidnâmeler ve Hacı Bektâş-ı Velî'nin eserlerine göre değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Bektâşî, İmam Eş'ârî, Hilafet Teorisi, Sünnî

THE THEORY OF ASH'ARİ-SUNNİ CALIPHATE IN THE BEKTASHİ THOUGHT

ABSTRACT

The classical sources of Islamic history emphasize the political and military aspects of historical events about spreading religion to different geographical regions. But they did not give direct information about the appropriate structure of the environment and the demographic structure in the spread of religion to wide geographical locations. However, Imam al-Ash'ari who reveals the history of the spread and settlement of Islam, considered the expansion of Islam as a religion and the adoption of societies as a subject of social history rather than a matter of political history. In this topic subject Imam al-Ash'ari brings us to this belief because he has made a distinction between religion. By his methodical approach, his name has become equal with one of the systematic kalam schools in Islamic thought.

In our paper, we shall present the views of tolerance from Imam al-Ash'ari to Haji Baktash and emphasize their effects on Central Asian societies.

Keywords: Baktashi, Imam al-Ash'ari, Theory of Caliphate, Sunni.

* Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
omerfarukteber@akdeniz.edu.tr

GİRİŞ

Başta Hacı Bektâş-ı Velî'ye nispet edilen eserler ile Hacı Bektâş-ı Velî'den sonra Bektâşîliğin pîr-i sânisî sayılan Balım Sultan'dan itibaren kaydedilen Bektâşî Erkânnâmeleri derinliğine incelendiğinde devlet ve idare aleyhine hiçbir değerlendirmeye rastlanılmadığı gibi, devlete ve padişaha yönelik herhangi bir olumsuz tavra da yer verilmediği görülmektedir. Aksine padişah dünya işlerinde bir rehber olarak kabul edilmiş ve idarecilere itaattan ödün verilmemesi gerektiği üzerinde durulmuştur.

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren bu dini, Kur'ân ve Sünnetten istinbat ederek müminlerin anlayışına sunan İmâm Eş'arî gibi İslâm düşüncesinin mimarları, dinin bütüncül bir sistematüğünü ortaya koyabilmek için içerisinde buldukları toplumların akide ve muamelelerine örnek teşkil edecek ilkeler ve nasları yorumlamış ve açıklamışlardır. Bundan dolayıdır ki, yayıldığı coğrafyalarda dinin toplum üzerindeki tezahürü, bu nasları yorumlayan kişilerin faaliyet ve toplumsal etkileşimlerinin birer sonucu ve ürünü durumundadır.

İmâm Eş'arî'nin düşüncesinin sistemleşmesini kolaylaştıran en önemli husus, eleştirdiği Mu'tezile'nin sistemli ve kendi içinde tutarlı bir sistem oluşudur. Eş'arilik, İslâm toplumunun fiilî bir sosyal, siyasal, idârî anarşizm ortamına girdiği, düşünce hayatının ve inanç yapısının da içinde bulunduğu kaos ortamında, Mu'tezile gibi sistemli ve disiplinli bir akımın avantajlarından faydalanarak kolaylıkla ve kısa sürede sistemleşmiş, ilim adamları ve halk kesimleri tarafından benimsenmiştir.

Bektâşî geleneğine ait kaynaklarda yer alan metinler, fikhî ve amelî konularda Hanefîlik'ten izler taşımakta iken, itikâdî çerçevede de Sünnî Kelâmın diğer ekolü olan Eş'arî düşüncesinin izlerini taşımaktadır. Bektâşî tarikat formunun edebiyatı, Eş'arî-Sünnî hilafet teorisinin dolaylı bir yansıması olarak kabul edilebilir. Zira Eş'arî-Sünnî hilafet teorisi adil ya da zalim olsun yöneticiye mutlak itaati savunan ve zalim bile olsa ona silahlı isyana kalkışmamayı öğütleyen bir tutumu benimser (Evkuran: 2005, 124).

1-Eş'arilik ve Sûfizm

Denilebilir ki Eşariliğin ayırt edici vasfı “aklın tek otorite olarak tanınmasına muhalefet şerhi koymasıdır”. Eşarilik ya da daha doğru ifadesiyle Eşari âlimleri bu hükme, kurdukları teolojik argümanlardan ziyade gündelik hayatın pratiklerinden edinilmiş tecrübeler yoluyla varmışlardır. Yaşam pratiği şunu göstermiştir ki Mutezile benzeri akli otorite kabul eden yorum biçimleri bireyin ve toplumun nefes alacağı esnekliklere müsaade etmemiştir. Aslında böyle bir tavır sergileyemezdi de zira özgürlüğün olamayacağı alan aklın zorunluluklarının alanıdır. Hiçbir zihin “bütünün parçadan büyük olduğu” konusunda özgür olamaz. Küçük yaşlardan itibaren Mutezile bilginlerinden ders alan ve özellikle Kelâm konusunda Ebû Ali el-Cubbâî'nin öğrencisi Eş'arî itikadının münşii el-Eş'arî, inanç ilkelerini akılla desteklemekle birlikte nassı ön plana çıkaran üçüncü bir yöntemi benimsemiştir¹. Daha sonraki dönemlerde Sünnî Kelâm anlayışının bir kesimine temel oluşturacak bu yöntem, İmam Mâturîdî paralelinde gelişmesi ile birlikte Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat dediğimiz ümmetin ana bünyesini teşkil etmiştir (Ritter:1977, VI/390). O, Makâlâtü'l-İslâmiyyin adlı eserinde kendilerini İslâm dairesi içerisinde gören kimselerini İslâm'ın temel konularındaki görüşlerini her hangi bir mezhep taassubu veya bir mezhep tercihi yapmadan bugünün kavramıyla objektif bir şekilde verdiğini ifade etmiştir (Abdülhamid:1995,XI/445; Fığlalı:1979, IX-XII). Bu ifade dahi Eş'ariliğin üzerine bina edildi

¹ İhve-i Selâse olayından sonra Mutezîlî öğretiyi kendi dinî anlayışına uygun bulmayan Eş'arî Ehl-i Sünnet'e intisap ettiğini açıklayarak, bir süre Ahmed b. Hanbel ve mezhebinin yöntemini benimsemiş ise de burada da aradığını bulamamıştır.

Eş'arî yöntem ve geleneğinin müdahaleci olmayan aklî bir tasavvurunun². olduğunun en açık beyanı sayılmalıdır (Eş'arî, 1995,I/33).

Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn'in birinci bölümünün sonlarında Ashâb-ı Hadîs ve Ehl-i Sünnet'in temel görüşlerini sıraladıktan sonra, “Onlara nisbet ettiğimiz bütün görüşleri kendimize de nisbet eder ve benimseriz” demek suretiyle “Ehl-i Hakk”a ait bazı görüşleri tasvipkâr bir üslûpla ifade etmiş, bunun için Eş'arîler için doğrudan yana anlamında “ehl-i hakk” kullanılmıştır (Onat:2003, 27/406).

Dini metinleri yorumlarken aklın ve akılçılığın katı tutumunun toplumsal ilişkileri zayıflattığı tarihsel olarak da bir vakıadır. Burada kast ettiğimiz tabii ki akla müracaat etmek değildir. Vurgulamak istediğimiz şey, mantıki zorunlulukları halkın uygulaması için zorlamaktır. Burada mevzu edilen akıl, özgür düşünce ve muhayyileyi zaptı rapt altına alan mantıki akıldır, yoksa uzun vadede ve bütüncül bir bakış açısından hadiselerle bakarak tolerans ve uyumun getireceği hasılayı esas alan akıl değildir. Örnek verecek olursak İslam tarihinin gördüğü en radikal hareketlerden birisi olan Haricilik şu mantıki argümanları kurarak var olmuştur:

- (A) Hüküm ancak Allah'ındır.
- (B) Ali ve Muaviye insanları hakem edindi.
- (C) O halde Ali ve Muaviye kâfir oldu.

Aklı (ya da bu metinde kullandığımız yanı ile mantığı) keskin bir kılıç gibi kullandıklarında Tanrı adına, din adına, insanların Tanrı ile ve birbirleriyle olan ilişkilerini katılaştırıp, tek tipleştirip çatıştırmaktadır. Oysa tüm siyasetnamelerin yazdıkları gibi sosyal aktörleri birbirine bağlayan bağların gevşeyince gerilmesi, gerilince gevşetilmesi gerekir. Zira yaşam tecrübesi göstermiştir ki insanları cem olmaya iten şey duygudaşlıklardır³. Duygu birliğini sağlayan şeyler ise birlikte yapılan ibadetlerdir.

Bektaşilik hayatın içinden doğmuş bir yaşam pratiği olduğundan mantığın bu baskılayıcı tavrından “72 millete bir nazarla bakmayan bizden değildir” diyerek hep uzak durmuş, bireye gerekli esnekliği sürekli tanımıştır. Bu yanıyla ilahi vahyin hayata aktarılmasında tıpkı Eş'arilik gibi duygudaşlığı sağlamaya yönelik bir tavır takınmıştır. O halde soyut ve evrensel bir önerme olarak tartışmaya açık şu ifadeyi sonuç cümlesi olarak sunalım: “Aklın sergileyeceği en akıllıca davranış biçimi kendinde akıl dışına da yer açmasıdır.” Eş'arî-Sünnî hilafet teorisinin dolaylı bir yansıması olarak kabul edilebilir. Zira Eş'arî-Sünnî hilafet teorisi adil ya da zalim olsun yöneticiye mutlak itaati savunan ve zalim bile olsa ona silahlı isyana kalkışmamayı öğütleyen bir tutumu benimser (Evkuran:2005,124, 210-215).

Bektâşi metinlerinin hangi teorik altyapı ve pratik uygulamaların ürünü olarak yahut kullanılan terminolojik ifadesiyle hangi itikâdi ve fıkhi mezhep tavrı ile yazıldığı, Bektâşi metinlerinin dayandığı kaynağı göstermesi bakımından önemlidir (Atalan:2017, 26). Bu yönden konuya yaklaşıldığında Bektâşiliğin, Bektâşi kültür ve edebiyatının hakim olduğu bir İslamî inancı, İslâm tasavvufunun bir yorumu olduğu görülür. Bir tarikat formu olarak Hacı Bektâş-ı Veli'nin, Melâmîlik geleneği içerisindeki İslâm tasavvufunun, 13. yüzyıl Türk ve Müslüman coğrafyasının şartları içerisinde, yeniden bağdaştırılarak ortaya koyulmasıdır. Bir

² Eş'arî, eserinin hemen girişinde tarafsızlık konusunda “Mezhepler ve firkalar ile ilgili eser yazarların eksik anlatımlarda bulduklarını, hasmının sözünü anlatırken mugalataya saptıklarını, onları kötümek niyetiyle yalan nakillerde bulduklarını, ihtilaf edenlerin görüş ayrılıklarını rivayet ederken sözlerine onların delillerini çürütecek ilaveler yaptıklarını gördüm. Halbuki bu, ulemanın ve doğru ile yanlış ayırt edebilen kimselerin yöntemi değildir”. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn, thk. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamîd, Beyrut 1995, C.I, s. 33.

³ Gazâlî, Batınî İsmâîlîler ile mücadele ederken mevcut din anlayışındaki duygu boşluğunu tasavvufi düşünceyle doldurmaya yönelmiştir.

başka deyişle İslam tasavvuf ve züht hayatının, o günkü özünü ve yaşayış şeklinin, İslâm dinini kabul eden Türklerin kültür ve inanışlarıyla mezcedilerek sentez edilmesidir (Fığlalı:1995,15).

Mezhepler ve tasavvufî kurumlar, içerisinden çıktığı toplumsal yapıyla ve insan doğasının gereği ortaya çıkan İslâm'ın anlaşılma biçimleridir (Onat:2002, 236: Kutlu:2005, 38). Dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerinden Eş'arîlik ve Bektâşîlik, kendi fikrî çevresinin şekillenmesinde içinde buldukları ve kurumsallaştıkları sosyo-kültürel ortamın yanı sıra müntesiplerinin zihniyet yapıları ve coğrafyaya bağlı olarak teşekkül eden dinî davranış modelleridir (Kalaycı:2017, 217; Korkmaz: 2011, 100). İslâm itikadî yapısına rengini veren Mâtûrîdîliğe nazaran Eş'arîlik daha esnek ve eklektik bir çizgide gelişmiştir. Bulunduğu ortamın rengine uyum sağlamış ve içiresinde farklı zihniyet yapılarının oluşmasına da imkan tanımıştır. Bunun en güzel ve çarpıcı örneği Osmanlı Devleti'nin resmîyette akîde olarak Ehl-i Sünnet'in Mâtûrîdî çizgisinde olmasına karşın, medreselerinde Selçulu Nizamiye Medreselerinden itibaren Eş'arî kelamının okutulmuş olmasıdır. Eş'arîlik sahip olduğu bu dinamik yapı sayesinde Osmanlı siyasetinin desteklediği ve Hacı Bektâş-ı Velî ve taraftarlarına nispet edilen eserlerinde kendisini Ehl-i Sünnet olarak tanımlayan Bektâşî düşüncesine de doğrudan bir etkide bulunmuştur.

Eş'arîliğin tasavvufla/aşkın olan duyguya yer vermesinin en açık ifadesi Nişabur'da ilim tahsil eden, Bağdat, Basra ve Şamda eserlerini yazan Gazalî'dir(Sarıkaya: 2017, 15). Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşî öğretisinin mezhebî unsurları, İmâm Eş'arî'nin Mutezîle'den ayrılması ve duygu yolunu seçerek sûfi/zühhd ve takvayı önceleyen irfanî çevrelerle ilişkisi üzerinden de okunmalıdır. Hacı Bektâş-ı Velî'nin Yesevî eğitimini tamamladığı Horasan'ın Nişabur şehri, Büyük Selçuklu veziri Nizamu'l-Mülk tarafından İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî adına kurulan Nizamiye medreseleri ve Gazali, Sülemi, Abdülkerim el-Kuşeyri gibi alim ve edibin yetiştiği bir ilim merkezidir (Özgüdenli:2007, 33/150). Aynı zamanda Nişabur Horasan'da Melâmetî tasavvuf anlayışının temellerinin atıldığı ve Anadolu'daki tasavvuf düşüncesine damgasını vuran Hacı Bektâş-ı Velî'nin de doğduğu merkezdir. Eş'arî-Şafiî çevredeki tasavvuf geleneğinin ağırlıklı olarak Maverâünnehir bölgesinde de tutunduğu söylenebilir.

Kelâm tarihine bakıldığında dolaylı veya doğrudan bir çok Kelâm aliminin tasavvuf ile ilgilendiği bilinmektedir. Özellikle Eş'arî Kelamcılar Küllabîlikten gelen tasavvufî alt yapılarından ve sosyal çevrelerinden ötürü tasavvufta daha çok meyletmişlerdir (Argun: 2016, 40). Eş'arîliğin bölgedeki içeriği kelâmî olmaktan çok, siyasi ve sosyal temelli olması da tasavvuf çevrelerine nüfuzuna imkan sağlamış olmalıdır. Eş'arîlerin bireysel olarak tasavvufla ilgilenmiş olmaları onları bir kelâm ekolü olarak da sufi çevrelere adapte etmiştir⁴. Eş'arîlik kurumsal olarak Kâzerûniyye, Söhreverdîyye, Ebheriyye, Zahidiyye, Halvetiyye, Safeviyye ve Kadiriyye gibi tarikatların bünyesinde tasavvufî faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Gazâlî'nin Sünnî itikatla bağdaştırdığı ve nassî temellerini sağlamlaştırdığı tasavvufî cereyanlar Eş'arîlik içerisinde yaygınlaşmış, Eş'arîlik tasavvuf çevreleri içerisinde en çok itibar gören mezhep hüviyeti kazanmıştır. Öte taraftan ilk Eş'arî kelamcılarının sûfîlerin vecd, cezbe ve sekr gibi duygusal taşkınlıklarına karşı çıkmaları, Eş'arîlerin ezkar ve evrat yerine aşk ve inabeyi esas alan Yesevî, Zahidî tarikatlarla ilişkilerinin önünü açmış olmalıdır.

Keşf ve ilham konusunda Eş'arî geleneğin tam bir fikir birliğine sahip olduğu söylenemese de (Kalaycı: 2017, 237), tasavvufla ilişkisi konusunda zühdcü tutum sergilemekle

⁴ Eş'arî'ye göre Sûfiyye arasında hulûlü kabul edenler ve Allah'ın, bedenlere hulûl ettiğini söyleyenler, dinî kullardan uzaklaşma eğiliminde olanlar yerilmişlerdir. Çünkü tasavvufun bu kesimi insana hiçbir şeyin farz olmadığını ve mabuduna ulaşması durumunda da ibadetin gereksizliğini iddia ederler. Bkz. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, Çev. Mehmet Dalkılıç, s.44; Buna karşın Eş'arî, fıkıh konusunda tevazu ve alçak gönüllülük içinde düşünmeyi, güzel ahlâkı, iyilik yapmayı, kötülüğü ortadan kaldırmayı; gıybeti, kovuculuğu terketmeyi, yiyecek ve içeceği azaltmayı gerekli gören tasavvuf anlayışını tervîç etmiştir. Bkz. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, s. 241.

birlikte ilham ve keşfi bilgi kaynakları arasında saymayan Maturidî-Hanefî çevrenin (Kutlu: 200325) aksine Gazali örneğinden hareketle (Gazali: 1963,III/44) Eş'arîlerin tasavvufla yoğun bir irtibatının olduğu kanaatini vermektedir.

İslâmî literatürde aşk, ilahi ve beşeri olmak üzere iki anlamda kullanılmış, ilahî aşka genellikle hakiki aşk; beşerî aşka da mecâzî aşk denilmiştir. İlâhî aşk tasavvufta işlenmiş ise de Kalam ilminde daha çok tenkide uğramıştır. Bununla birlikte zaman ve zeminin farklılaşması bu konuda da bir kısım kelamcılar ve Eş'arî kelamcılar ilâhî aşkın kaynağının iman olduğunu vurgulamış ve Allah'ın kullarına ihsanı ve onlara karşı olan şefkati karşılığında kulların Yaratanı karşı minnet duygusu ve muhabbeti olarak tarif etmişlerdir (Uludağ.1991, 4/11).

Ehl-i Sünnet doktrininin müessisleri ilk dört halifenin meşruiyetini ispatlamaya ve onların iktidar dönemlerini bütün dönemler için örnek göstermeye çalışmışlardır. Eş'arîler tasavvufla doğrudan ve karşılıklı bir ilişki içerisinde olmuşlardır. Eş'arî kelamcılar çeşitli düşünce akımlarının ortaya çıktığı coğrafyalarda tasavvuftan etkilendikleri gibi tasavvufun kavramlarının oluşmasında; mutasavvıfların eserlerini kaydetmelerinde etkili olmuşlardır. Sünnî tasavvuf edebiyatının şekillenmesinde yoğun bir etkileşim meydana gelmiştir. Dolayısı ile Eş'arî mutasavvıflar tasavvufun çeşitli kurumlarında etkin roller üstlenmişlerdir. Bunu da Sünnî siyaset anlayışının bir gereği olarak görmüş olmaları mümkündür⁵. Çünkü geçmişte yaşanan ve Müslümanların çoğunluğu tarafından doğrulanan siyasi tecrübeler, en az naslar kadar hatta daha çok toplumun onayına ihtiyaç duymuştur. Bu durum dahi iktidar çevrelerinin kalamî istidlalin yanı sıra İslâm toplumunda tabanı olan tasavvufî geleneklerden de desteklenmesi anlamına gelmektedir.

2- Bektâşî Geleneği ve Eş'arî Unsurlar

Bektaşilik, Ahmet Yesevi'nin temellerini attığı, ahlak temelli İslam anlayışının "Yesevilik" doğrultusunda Anadolu'da çiçeklenmesi ile ortaya çıkan bir Türk Tasavvuf ekolüdür (Onat:2009, 137). Bektâşî Erkânâmelerinde itikâdda bağlı bulunulan mezhebin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğu sıklıkla vurgulanmakta ve itikâdda mezhep imâmı olarak da Ebu Mansûr el-Mâturîdî'nin ismine yer verilmektedir. Erkânâmelerin içeriği de bunu doğrulamakta ve Mâturîdîlik ekseninde bir Sünnîliğin ipuçlarını sunmaktadır (Teber: 2008; 131-134). Bu bağlamda Eş'arîliğe ve Eş'arîliğin izlerine Erkânâmelerde rastlanmaz. Ancak Eş'arî düşüncenin izlerini Bektâşîlerin devlete karşı olan tutumlarında görebilmekteyiz. Erkânâmelerde ve Bektaşî tarikat tekamülünün örneklerinin verildiği velayetnâmelerde ve ahitnâmelerde dünya işlerinde ve âlem nizamında (nizâm-ı âlem) padişahın rehber olarak kabul edilmiş olması⁶ ve idarecilere (ûlu'l-emr) mutlak itaatın tarikatın Ahidnâmesi içerisinde yer alması⁷ Eş'arî-Sünnî hilafet teorisinin dolaylı bir yansıması olarak kabul edilebilir. Zira Eş'arî-Sünnî hilafet teorisi adil ya da zalim olsun yöneticiye mutlak itaati savunan ve zalim bile olsa ona isyana kalkışmamayı öğütleyen bir tutumu benimser (Evkuran: 2005, 124). Derinliğine incelendiğinde Erkânâmelerde devlet ve idare aleyhine hiçbir değerlendirmeye rastlanılmadığı gibi, devlete ve padişaha yönelik herhangi bir olumsuz tavra da yer verilmediği görülmektedir. Aksine padişah dünya işlerinde bir rehber olarak kabul edilmiş ve idarecilere itaattan ödün verilmemesi gerektiği üzerinde durulmuştur (Teber, 2008,134). Çeşitli cem ayinleri, Musâhiplik, Babalık ve Dedebabalık gibi kurumsal yapılar, Bektaşilik için birlik ve beraberliğin, sevgi ve kardeşliğin temsil edildiği unsurlardır (Albayrak, 2015:33).

Fırkaların adları, fikir önderlerine ve ortaya çıkış sebeplerine işaret eden birer kimlik olarak muhafaza edilebilir. Ancak, fırka isimlerinin dini kimlik değil; yalnızca sosyolojik birer kimlik oldukları dikkate de alınmalıdır (Özler, 2010,82). Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn'inde bu

⁵ Sünnî siyaset teorileri için bkz. Sönmez Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, 1/1 (Bahar 2008), ss.7-26.

⁶ HBK. *Erkânâme*, No:36, vr.8b.

⁷ HBK. *Erkânâme*, No:36, vr.197b.

tür mezhep farklılıklarını Bâtînî yorum ve yaklaşımlar dışında olanlardan tefrik ederek onları İslâm düşüncesinin birer parçası olarak kabul etmiştir.

Bu tutum aslında tam bir sūfiyâne tavidir ve tasavvufî düşüncenin öncü şahsiyetlerinden olan ve hemen hemen bütün tarikatların silsilelerinde yer alan Hasan-ı Basrî'nin şu yaklaşımıyla da birebir örtüşmektedir:

“Haricîler ve İmâmiyye mensuplarının düşündüklerinin aksine her mü'min, resmî kararları İslâm inancına ters düşmediği sürece, ölümü pahasına da olsa, ayırım yapmaksızın, iktidarı temsil edenlere saygı duyması ve itâat etmesi gerekir. Her Müslüman ne pahasına olursa olsun, kardeşleriyle kalben birlikte olmalı, Cemâat hayatına kardeşçe iştirak etmeye devam etmelidir. Üstelik bunu, bir ayrılık vesilesi yapmadan ve şiddete şiddetle karşı koyma yoluna gitmeden Cemâat'e adalet doğrultusunda 'nasihat' amacıyla, yöneticilerin şu veya bu günâh ve kabahati üzerinde şahsî düşüncelerini açıkça ve tereddüd etmeden ifade etmek sûretiyle yerine getirmelidir. Bu hususta, haksız yere zarara uğransa ve görevli kimselerin şahsî tutumlarını tenkid etmek zorunda kalınsa bile, siyasî düzene saygı göstermek ve orada yerini korumak asıl olmalı, ne 'huruc' ne de 'kitmân' yoluna başvurulmalıdır.” (Massignon: 2006, 65-67).

Sonuç

İslâm düşünce ve geleneğinin bir parçası olarak ortaya çıkan tasavvuf akımları, züht hayatının daha sistematik bir ifadesi olarak, dinî metinlerin farklı bir anlama biçimini sunarak, kendi yöntem ve kaynakları ile Müslümanların zihin dünyasına yeni bir yorum getirmiştir.

Sözlü kültür ve yanında yazılı edebiyatı ile son derece zengin bir literatüre sahip olan Bektaşî tarikat geleneği, Hanefî-Mâturîdî akım ve Şafî-Eş'ârî fıkıh ve akaid anlayışlarından izlerin yoğun olduğu Sünnî unsurlar ile etkileşimin somut örnekleriyle doludur. Eş'ârî Sünnî kelimelerin geçmiş iktidar tecrübelerinden çıkardığı yorumla İslâmî yönetim nazariyeleri olarak benimsenmesi, Eş'ârî geleneğin Orta Çağda Müslüman devlet idarelerinin desteğini almasına sebep olmuştur. Gazâlî'nin kitap ve sünnet ekseninde yeniden yorumlayarak meşrulaştırdığı Sûfi düşünce, ilerleyen yüzyıllarda İslâm düşüncesi içerisinde Tasavvufî hayatı kurumsallaştırmış ve toplumsal yapının önemli bir unsuru haline getirmiştir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin Makâlâtında geçtiği şekliyle “Her kim kendini bilir ise Çalab Tanrıyı bilir” anlayışına giden yolda Vahdet-i Vücûdu tasavvuf geleneğinin bir örneği konumundaki Bektaşîlik Osmanlı Devleti yönetiminin her alanda desteklediği bir sūfi teşekkül olmuştur. Bektaşîlik bu sayede Osmanlı medeniyeti ve müesseselerinin içerisinde kendine yer edinmiştir.

İmâm Eş'ârî, İtikâdî İslâm mezhepleri tarihi alanında Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn isimli orijinal eserinin hemen başında aralarında ihtilaf bulunan fırkalar ile ilgili olarak kuşatıcı ve tarafsız bir tavır sergileyeceğini ifade etmiş, İslâm adının hepsine şamil olduğunu belirtmiştir. Bu sayede İslâm düşüncesinin evrenselliğine büyük bir katkı sağlamıştır. O, fırkalara karşı objektif bir tutum izleyerek tarihte ortaya çıkan fikirleri ve bunlar etrafında oluşmuş fırkaları, dönmelerinin sosyo-politik şartları çerçevesinde, taassuptan uzak bir şekilde değerlendirmek gerektiği metodolojisini okuyucularına sunmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan, “Ebu'l-Hasan Eş'ârî”, *DİA*, XI/445.
- Albayrak, Ali, (2015). “Alevî-Bektâşî Ritüelleri ve Temel Kurumlarından Hareketle Sosyal Bütünleşme”, *Sûfi Araştırmaları Dergisi*, C.VI, S.12, Manisa, ss.21-36.
- Atalan, Mehmet, “Hanefilik ve Mâturîdiliğin Bektaşîlik Üzerindeki Etkileri”, *Kastamano Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, C.I, Sayı:1, ss.25-47.
- Argun, Şaban, *Mütekaddimîn Dönemi Eş'ârî Kelâm Âlimlerinin Tasavvufa Bakışı (İbn Fûrek Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2016.

- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV. Yay., İstanbul 1979, “Önsöz”, s. XVIII.
- el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*, Çev. E. Ruhi Fırlalı, “Önsöz”, İstanbul 1979, s.IX-XII.
- Eş'ârî, Ebû'l-Hasan, *İlk Dönem İslam Mezhepleri, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2005.
- Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Fığlalı, E. Ruhi, “Ana Hatlarıyla Alevilik”, *Günümüzde Alevilik ve Bektâşilik, Panel 22.02.1992*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1995, s.11-18.
- Fığlalı, E. Ruhi, *İmâmiyye Şîası*, Selçuk Yay., İstanbul 1984.
- Fığlalı, E. Ruhi, *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*, Selçuk Yay., Ankara 1996.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Çev. A. Serdaroğlu, C.III, Ankara 1963, -HBK. *Erkânâme*, No:36, vr.1b-197b.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşârilik-Maturîdilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017.
- Korkmaz, Siddık, “Hacı Bektaş Veli Öğretisinde İtikadî Unsurların Yeri ve Önemi, *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu 07-09 Mayıs 2010*, Çorum, 2011, cilt: I, s. 91-108.
- Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâturîdî”, *İmâm Mâturîdî ve Maturîdilik, Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturîdilik Mezhebi*, Kitâbiyât, Ankara 2003, ss.25-66.
- Kutlu, Sönmez, “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması”, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, 1/1 (Bahar 2008), ss.7-26.
- Massignon, Luis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, Fransızca'dan çev. Mehmed Ali Aynî, sadeleştirme ve ilavelerle yayına haz. Osman Türer- Cengiz Gündoğdu, Ataç Yay., İstanbul 2006.
- Mevlüt Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at*, Ankara 2010.
- Onat, Hasan, “Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. D. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, ss.236-254.
- Onat, Hasan, “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn”, *DİA*, C.27, s.406.
- Onat, Hasan, “Ahmet Yesevi - Hacı Bektaş Veli Çizgisinde “Velayetname”nin Anlam ve Önemi Hakkında”, *Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli (Nevşehir, 17-18 Ağustos 2009)*, 2009, ss. 135-142.
- Özgüdenli, Osman Gazi “Nişabur”, *DİA*, İstanbul 2007, C. 33, ss.150-151.
- Özler, Mevlüt, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at*, Ankara 2010,
- Ritter, H., “Eş'arî”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, IV/390.
- Sarıkaya, M. Saffet, “XIX. ve XX. Yüzyılda İslâm Dünyası”, *XIX. Yüzyıldan Günümüze İslam Düşünürleri*, Ed. Kemal Sözen, AlKürşat Turgut, Sabri Yılmaz, Divan kit. İstanbul 2017, s.13-34.
- Teber, Ömer Faruk, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, Ankara 2008.
- Uludağ, Süleyman, “Aşk”, *DİA*, C.4, ss.11-17.

EŞ'ARİ ÂLİMLERİN YAZDIĞI REDDİYELER:ŞİFÂU'L-GALİL VE ER-REDDÜ'L-CEMİL ÖRNEĞİ

Doç. Dr. Hammet ARSLAN*

Özet

Bir düşünceyi ve öğretiyi çürütmek için yazılan eleştirel yazılar reddiye olarak tanımlanmaktadır. İslam'ın ortaya çıkışından günümüze kadar geçen süre içerisinde Müslüman alimlerin Yahudi ve Hıristiyan inanış ve uygulamalarına yönelik eleştirileri oldukça zengin ve geniş bir literatür meydana getirmiştir. İslam reddiye geleneğine katkı sağlayan birçok âlim vardır. Bu âlimlerden ikisi Eş'ari gelenek içerisinde önemli bir yere sahip olan Cüveyni ve Gazali'dir. Cüveyni, *Şifâu'l-Galil* isimli eserini Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa karşı bir reddiye tarzında kaleme almıştır. Gazali'nin de *er-Reddü'l-Cemil* isimli eseri reddiye geleneğini açısından önemlidir. Gazali'nin cesurca tavrı İslam polemik tarihi açısından dikkat çekicidir. Biz bu bildirimizde (i) Eş'ari geleneğe mensup âlimlerin reddiyelerini nerede, nasıl ve hangi ortamlarda yazdıklarını, (ii) eserlerin planları ve içeriğini, (iii) reddiyelerde ele alınan başlıca tartışma konularını ortaya koymaya gayret sarf edeceğiz. Böylece, Eş'ari geleneğe mensup iki büyük âlimin reddiyelerine yönelik ipuçları elde edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Reddiye, Cüveyni, Gazali, Tevrat, İncil, Tahrif, İsa

REFUTATIONS WRITTEN BY ASH'ARİ SCHOLARS: THE EXAMPLE OF SHİFÂU'L-GALİL AND ER-REDDUL-CEMİL

Abstract

Critical writings to refute a thought and a teaching are defined as refutation. Criticism of Jewish and Christian beliefs and practices of Muslim scholars during the period from the emergence of Islam to the present day has brought about a very rich and broad literature. There are many scholars who contribute to the Islamic tradition of refutations. Two of these scholars are Al-Juwayni and Al-Ghazali, who have an important place in the Ash'ari tradition. The Al-Juwayni, has written his work *Shifâu'l-Galil* in the form of a refutation against Judaism and Christianity. It is important the work of Al-Ghazali, named *er-Reddu'l-Cemil*, for the tradition of refutation. The brave attitude of Al-Ghazali is striking in terms of the polemical history of Islam. In this paper we will try to present (i) where, how, and in what circumstances did Ash'ari scholars write the refutations (ii) the plans and content of the works, (iii) the main discussion topics covered in the refutations. Thus, we will have clues about the refutations of the two great scholars who belong to the Ash'ari tradition.

Key Words: Refutation, Al-Juwayni, Al-Ghazali, Bible, Gospel, Distortion, Christ

Giriş

Reddiye sözcüğü “bir düşünceyi, bir öğretiyi çürütmek için yazılan yazı”¹ veya “bir inanç veya düşünceye karşı çıkıp delil ve dayanaklarını çürütmek amacıyla kaleme alınan eserlerin genel adı”² şeklinde tanımlanmaktadır. Reddiye geleneği dinler arasında yaşanan sıkıntı ve gerilimlerin yazıya geçirilmesiyle oluşmuştur. Farklı dinlere mensup âlim ve düşünürlerin eleştirel ve savunmacı yaklaşımlarının yer aldığı eserler reddiye literatürünün içerisinde kabul edilir. Bu tür eserlerde hem kendi dinine yöneltilen eleştirilere cevap verilmekte hem de karşı dinde görülen eksiklik, yanlışlık ve çelişkiler eleştirilmektedir. Hatta

* DEÜ, İlahiyat F. Dinler Tarihi Anabilim Dalı, hammet.arslan@deu.edu.tr

¹ <http://www.tdk.gov.tr/reddiye/29.03.2018>.

² Mustafa Sinanoğlu, “Reddiye”, DİA, 2007, cilt: 34, ss. 516-521.

bazı eserlerde tartışma ve eleştirinin dozunun oldukça arttırıldığı, aşağılayıcı ve hakarete varan söylemlerin yer aldığı görülmektedir.³

Reddiye geleneğinde dikkat çeken hususlardan birisi, din mensupları özellikle aynı/benzer tarihsel geçmişe, kültürel unsurlara, ortak coğrafi mekânlara sahip olduğu diğer din mensuplarını ve dini gelenekleri hedef seçmişlerdir. Orta Doğu bölgesi dikkate alındığında aşağı yukarı aynı bölgede ortaya çıkan ve benzer tarihsel geçmişe sahip Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam arasında karşılıklı bir reddiye literatürünün oluştuğu dikkat çeker. Benzer durum Hint alt kıtasında Hindu, Budist, Sih ve İslam düşüncesi için geçerlidir. Bölgede söz konusu dinlere mensup âlimler, düşünürler ve din adamları kendi dinlerinin haklılığını ve meşruiyetini savunmak ve ötekini eleştirmek için eserler kaleme almışlardır.

Müslümanlar yukarda bahsettiğimiz tarihsel bağlantı, kültürel benzerlikler, aynı coğrafi ortamı paylaşma gibi hususlardan ötürü Yahudiler ve Hıristiyanlarla daima iletişim halinde ve ilişki içerisinde olmuşlardır. Müslümanların Yahudilere ve Hıristiyanlara yazdığı reddiyelerde temel hareket noktası Kur'an-ı Kerim olmuştur. Bu çerçevedeki eleştirilerin başlıcaları Tevrat'ın tahrifi, çelişkili ifadeleri, Yahudilerin gayri ahlaki yaşam tarzları olmuştur. Hıristiyanlarla ilgili olarak da Hz. İsa'nın tanrılaştırılması, teslis inancı, İncil'deki çelişkiler reddiyelerin başlıca konuları arasında yer almıştır.

İslam dünyasında reddiyelerin yazılmasında en önemli etkenlerden birisi Kur'an-ı Kerim genel din anlayışı ve diğer dinlere yönelik yaklaşımı olmuştur. Kur'an-ı Kerim evrensel bir kitap olduğu için diğer dinlere ve onların inananlarına yönelik bir takım söylemlere sahiptir. Kur'an-ı Kerim diğer dinlere mensup olanlara bir taraftan insani bir yaklaşım sergilemiş, öte yandan da yaptıkları yanlış işleri eleştirmiştir.⁴ Kur'an-ı Kerim'in benimsediği temel ilkeyi Müslüman âlimler sonraki dönemde sistematik halde sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla hem İslam'a yöneltilen itiraz ve eleştirileri bertaraf etmek hem de diğer din mensuplarının yanlışlarını ortaya koymak amacıyla yazılan eserler reddiye geleneğini başlatmıştır. Biz de burada Cüveyni ve Gazali'nin eserleri üzerinde duracağız.

I- Şifâu'l-Galil

İmâmü'l-Harameyn el-Cüveyni'nin⁵ Tevrat ve İncil'in tahrifine dair yazmış olduğu risalenin tam adı *Şifâu'l-galil fi beyânı mâ vaka'a fi't Tevrat ve'l-İncil mine't-tebdîl* şeklindedir.⁶ *Şifâu'l-Galil*'e ait iki yazma nüsha İstanbul Ayasofya kütüphanesinde 2246 ve 2247 numarada kayıtlıdır. Bu yazma nüshada Gazali'ye ait *er-Reddu'l-Cemil* isimli eserin de aynı hattat tarafından yazıldığı görülmektedir.⁷ Bu iki yazma nüshadan 2247 numarada olanı diğerine göre daha eskidir. Bu nüshada eserin ismi, yazarı, müstensihin ismi ve miladi 1274'te (hicri 672) yazıldığı belirtilmektedir. Nüsha her biri 11 satırdan oluşan 25 yapaktır. 2246 numaralı diğer nüsha ise her biri 13 satırdan oluşan 17 yapaktır. Bu eser Michel Allard tarafından "Textes Apologétiques de Ğuwaini" ismiyle Beyrut'ta 1968 yılında neşredilmiştir.

³ Yasin Meral, s. 161

⁴ Mehmet Aydın, ss. 5-15

⁵ Tam adı İmamü'l-Harameyn Ebü'l-Mealî Rüküddin Abdülmelik b. Abdilah b. Yusuf el-Cüveyni et-Tai en-Nisaburi'dir. 1028'de (hicri 419) Nişabur civarındaki Büştinikan köyünde doğmuş, İslam aleminin değişik yerlerini dolaştıktan sonra 1085'te (hicri 478) aynı köyde vefat etmiştir. Abdülazim ed-Din, "Cüveyni", DİA, ss. 141-144.

⁶ Brockelmann, nüshaların bulunduğu mecmuaların kapak sayfasındaki kayıtlar sebebiyle eseri yanlışlıkla Gazzâlî'nin *er-Reddü'l-cemil*'i zannetmiş (Brockelmann, Arap Edebiyatı Tarihi, GAL Suppl., I, 747), sonraki kayıtlarında ise düzeltilmiştir (a.g.e., I, 673). Ramazan Biçer, "Şifâu'l-Galil", DİA, Cilt: 39, ss. 139-140

⁷ Bu durum, Eş'ari görüşüne sahip iki alimin reddiyelerini aynı çalışma içerisinde incelememize sebep olmuştur.

Ahmed Hicâzî es-Sekka da Süleymaniye kütüphanesindeki, Ayasofya, 2247 numaralı nüshayı esas alarak eseri neşretmiştir.⁸

Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in bid'at ehline lanet okunması emrine binaen vezir Amidülmülk el-Kunduri'nin Eş'arileri de bu gruplar arasına dahil ettiği ifade edilir. 1053-1063 yılları arası Eş'ariler için miynet devri olarak bilinir. Cüveyni de bu dönemdeki şiddetli mezhep kavgaları ve Eş'arilere karşı baskıcı tutum nedeniyle Nişabur'u 1053'te (hicri 445) terk ederek Bağdat'a gelmiştir.⁹ Bağdat bu dönemde Müslümanların yanı sıra Yahudi ve Hıristiyanlara ev sahipliği yapmaktaydı. Cüveyni'nin söz konusu bu dini gruplar arasındaki tartışmalara ilgi duyduğu ve konulara vakıf olduktan sonra reddiye tarzı bir eser yazmaya karar verdiği ifade edilmektedir.¹⁰

Şifâu'l-Galil Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik reddiye geleneğinde yer alan her türlü eleştiriyi ihtiva etmeyip Tevrat ve İncil'in söz konusu dinlerin mensuplarınca tahrifi ve değiştirilmesiyle ilgilidir. Eserin içeriğini bir mukaddime ve onu takip eden iki bölüm olmak üzere toplamda üç bölüm halinde ele almak mümkündür. *Şifâu'l-Galil* Allah ve resulüne övgü ile başlar ve bunu mukaddime takip eder. Mukaddimedeki Tevrat ve İncil metinlerinin tahrifi (bozulma ve değiştirme) meselesi, her iki metinde Hz. Peygamber'den bahsedildiği Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça bildirilmesine rağmen¹¹ Yahudi ve Hıristiyanların bunu inkâr ettikleri vurgulanmaktadır. Ayrıca onların Yahudi ve Hıristiyanların birbirlerini karşılıklı olarak kutsal metinlerini tahrif etmekle suçladıkları halde İslâm âlimlerince ileri sürülen tahrif olayını kabul etmedikleri belirtilmektedir. Hz. Muhammed'in nübüvvetinin önceki kutsal metinlerde müjdelenmesi ve Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifi meselesine Cüveynî sadece değinmekle yetinmiş, Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifini metnin kayda geçirilmesi tarihi ve muhtevasıyla ilgili olarak yaptığı mukayeselerle ispat etmeye çalışmıştır.¹²

Risalenin birinci bölümünde, Bâbil Kralı Nebukadnezar'ın MÖ 586'da Süleyman Mâbedi'ni yıkıp İsrâiloğulları'nı Bâbil'e sürgün etmesiyle başlayan Bâbil Sürgünü döneminde (MÖ 586-515) Yahudilerin ellerindeki kutsal metinlerin kaybolduğu ve sürgünden sonra II. Musa olarak da tanımlanan Ezra tarafından yeniden yazıldığı ifade edilir. Ayrıca Hıristiyanların, ellerindeki Tevrat metinlerinin İsa Mesîh'in gelişini müjdelediği, fakat Yahudilerin bunu inkâr etmek için kendi metinlerini değiştirdikleri şeklindeki iddialar yer alır. Cüveyni daha sonra Yahudilerin, Mesîh'in gelişine dair haberleri Hz. İsa'nın yaşadığı döneme denk gelecek şekilde Hıristiyanlar tarafından Tevrat metinlerine eklendiği yönündeki iddialarını zikrederek aslında her iki tarafın birbirini tahrifle suçlamasının kendi tezini doğruladığına dikkat çeker. Cüveynî, Yahudilerin İbrânîce metni ile Hıristiyanların Grekçe yetmişler tercümesi arasında özellikle Tekvîn kitabında yer alan¹³, Hz. Âdem'den atalar dönemine (İbrahim, İshak, Yakup, Yakup'un 12 oğlu) kadarki süreçte yaşayan önemli kişilerin soy kütükleri ve yaşlarıyla ilgili bilgilerdeki çelişkinin üzerinde durur. Ayrıca, Sâmirîler'in kendi dillerindeki Tevrat metninde de farklılıkların bulunduğunu ifade eder.¹⁴

Cüveynî, risalenin ikinci bölümünde de Hıristiyan kutsal metni İncil'in tahrifi konusunu ele alır. İncil metninin Hz. İsa'nın göğe yükseltilmesinden sonraki dönemlerde kaleme

⁸ Mehmet Aydın, ss. 51-52; Michel Allard, *Textes Apologétiques de Ğuwaini*, Beyrouth, 1968. el-Cüveynî, *Şifâu'l-Galil fi beyâni ma vakaa fi't-Tevrat ve'l-İncil mine'l-Tebdil*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1979.

⁹ Mehmet Dağ, İmam el-Haremeyn el-Cüveyni'nin Âlem ve Allah Görüşü (Basılmamış Doçentlik Tezi), AÜ İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1976, ss. 1-8; Ramazan Biçer, "Şifâu'l-Galil", *DİA*, Cilt: 39, ss. 139-140.

¹⁰ Mehmet Aydın, s. 52; Michel Allard, *Textes Apologétiques de Ğuwaini*, Beyrouth, 1968, ss. 10-11; J. M. Gaudel, *Encounter and Clashes: Islam and Christianity in History*, Rome, 2000, I, s. 120.

¹¹ Araf 157; Ali İmran 81; Saf 6.

¹² Mehmet Aydın, ss. 52-53; Ramazan Biçer, "Şifâu'l-Galil", *DİA*, Cilt: 39, ss. 139-140.

¹³ Tekvin, 5:3-32; 11:10-26

¹⁴ Ramazan Biçer, "Şifâu'l-Galil", *DİA*, Cilt: 39, ss. 139-140.

alındığını bizzat yazarların kendilerinin ifade ettiklerini söyler. Yazarların naklettikleri bilgileri sağlıklı biçimde koruyamadıkları için metinlerde zaman içerisinde bir takım değişikliklerin meydana geldiğini belirtir. Cüveynî İnciller arasındaki farklılıklar ve çelişkili söylemler üzerinde durarak, Hz. İsa'nın soy kütüğünün Matta ve Luka İnciller'inde¹⁵ hatalı ve birbirinden farklı biçimde yer aldığını özellikle vurgular. Kutsal Ruh'un (Rûhu'l-kudüs) ilhamıyla kaleme alındığına inanılan metinlerde böylesine birbirini nakzeden ifadelerin olması onların güvenilirliğini ortadan kaldıracak niteliktedir. Ona göre ilahi kaynaklı bir metinde böylesine tezat söylemlerin olması kabul edilemez bir durumdur. Cüveynî, İncil yorumcularının, Hz. İsa'nın soy kütüğünde ataları için eş anlamlı isimlerin kullanılması dolayısıyla hatalar oluştuğu şeklindeki açıklamalarını da mantıklı bulmaz.¹⁶

Tahrif olayını ortaya koyarken de İnciller'deki çelişkili ifadelerden istifade etmiştir. Metinlerdeki bazı olayların eksik veya çelişik olarak kaydedildiğine dikkat çekerek şu örnekleri verir: (i) çarın gerilmesi esnasında orada bulunan iki haydutla İsa arasında bir konuşmanın geçmesi¹⁷, (ii) çarın gerildiğinde mâbedin perdesinin yukarıdan aşağı kadar ikiye ayrılması¹⁸, (iii) yerin sarsılıp kayaların yarılması, kabirlerin açılıp ölmüş olanların cesetlerinin dirilmesi¹⁹, (iv) Hz. İsa'nın Petrus'a söylediği, "Horoz ötmeden sen beni tanıdığını üç kez inkâr edeceksin" sözüyle yakalanacağı geceyi haber vermesi²⁰, (v) havârileriyle beraber Kudüs'e yaklaştıklarında havâriyelerden ikisini köye gönderip onlardan binek hayvan getirmelerini istemesi.²¹ Cüveynî eserin son kısmında Tevrat ve İncil metinleri incelendiğinde dalgınlık, unutmaya veya metnin hassas biçimde muhafaza edilememesi nedeniyle metinlerde tahrifin bulunduğu ifade etmektedir.²²

Şifâu'l-Galil'de metinlerin tahrifi ve bunun imkânı üzerinde durulmaktadır. Buna göre plan şu şekildedir:

I-Mukaddime

a-Problem

b-Yahudi ve Hıristiyanların Delilleri

II.Tevrat

a-Tahrifin İmkânı

b-Tahrif Olayı

III.İncil

a-Tahrifin İmkânı

b-Tahrif Olayı²³

Cüveynî'nin risalesinin, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin önceki kutsal metinlerde zikredildiğinden hareketle sadece Tevrat ve İncil metinlerinin tahrifi meselesini ele alan ilk reddiye olduğu ifade edilir. Oldukça sistematik bir tarzda kaleme alınan eserde Cüveynî Tevrat ve İncil'de tahrifin bulunduğu düşüncesini metinlerin tarihi, birbiriyle tutarlılığı, kitaplar arasındaki farklılık ve çelişkilerden hareketle ispat etmeye çalışmıştır. Cüveynî'nin eleştirilerinin İbn Hazm'ınki kadar sert olmadığı, oldukça yumuşak bir üslup tercih ettiği ve mantıksal tutarlılığı hedeflediği belirtilmektedir.²⁴

¹⁵ Matta, 1:1-17; Luka, 3:23-38

¹⁶ Ramazan Biçer, "Şifâu'l-Galil", DİA, Cilt: 39, ss. 139-140; Mehmet Aydın, s. 53-54

¹⁷ Matta, 27:39-40, 44; Luka, 23:39-43

¹⁸ Markos, 15:38; Luka, 23:45

¹⁹ Matta, 27:51-53

²⁰ Matta, 26:75; Luka, 22:34, 56-60; Yuhanna, 13:38

²¹ Matta, 21:1-7; Markos, 11:1-5

²² Ramazan Biçer, "Şifâu'l-Galil", DİA, Cilt: 39, ss. 139-140; Mehmet Aydın, s. 53-54

²³ Mehmet Aydın, s. 53

²⁴ Ramazan Biçer, "Şifâu'l-Galil", DİA, Cilt: 39, ss. 139-140; Mehmet Aydın, s. 54-55; J. M. Gaudel, *Encounter and Clashes: Islam and Christianity in History*, Rome, 2000, I, s. 121.

Cüveyni *Şifâu'l-Galil*'i yazarken Yahudilerle ilgili eleştirilerinde Bağdat'ta yaşayan ve önemli bir Yahudi lider olan Saadia Ben Joseph'e ait tercümeyle kullanmıştır. Hıristiyanlarla ilgili eleştirilerinde kullandığı metin kesin olmamakla birlikte Lagarde tarafından neşredilen tercümeyle yakın bir metin olduğu düşünülmektedir.²⁵ Cüveyni kullandığı delilleri oldukça dürüst bir şekilde ve büyük titizlikle ortaya koymuş; delilleri ortaya koyarken bir takım muhakemeler de yapmıştır. Karşıdakini aşağılayıcı veya küçümseyici bir söyleme sahip değildir. Bu yüzden tartışmayı oldukça seviyeli bir düzeyde tutmuştur.²⁶

R. Biçer'in ifade ettiği üzere, Cüveynî'ye Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerine İslâm'ın vahiy anlayışıyla yaklaştığı, nüshalar arasındaki farkları tahrif sebebi olarak kullandığı, özellikle çeşitli İncil metinlerindeki farklılıkların izahını mümkün kılan, Hıristiyanlıktaki Tanrı'nın vahyedilmiş mesajı ile kutsal ruhun ilhamıyla kaleme alınan metinler arasında bir ayırma gitmediği şeklinde eleştiriler yöneltmiştir.²⁷ Ancak Cüveynî vahiy veya ilham kaynaklı olduğu kabul edilen metinleri iç âhenk ve mantikî tutarlılık açısından ele almaktadır. Nitekim son dönemde Hıristiyanların Kitâb-ı Mukaddes'e uyguladıkları metin tenkidi çalışmalarının İslâm âlimleri tarafından tahrif tezlerini desteklemek için kullanıldığına dikkat çekilmektedir.²⁸

II- er-Reddü'l-Cemil

Kelam, felsefe ve tasavvuf alanlarındaki şöhretiyle tanınan Gazali'nin²⁹ Hıristiyanlığa red mahiyetinde kaleme aldığı *er-Reddü'l-Cemil Li İlâhiyati İsa bi Sarihi'l-İncil* isimli eseri İslam-Hıristiyan polemik tarihinde yeni bir çığır açmıştır.³⁰ Gazali'nin *er-Reddü'l-Cemil* isimli eseri katalog çalışmalarında yer almaz.³¹ Eserin Ayasofya Kütüphanesi 2346-2347'de kayıtlı iki yazma nüshası olduğundan ilk olarak L. Massignon bahsetmiştir.³² M. Aydın ise bu eserin aynı kütüphanede 2246 numarada kayıtlı olduğunu ve 54 yapraktan oluştuğunu ifade eder. R. Chidiac, Massignon'un bahsettiği nüshaları Leiden kütüphanesindeki üçüncü nüsha ile karşılaştırmalı olarak gözden geçirmiş, daha sonra neşretmiş ve Fransızcaya çevirmiştir.³³ Gazzâlî'nin bu eserinin pek çok baskısı bulunmakla birlikte, Şarkâvî tarafından tahkikli neşri

²⁵ Mehmet Aydın, s. 54

²⁶ Mehmet Aydın, s. 55

²⁷ J. M. Gaudel, *Encounter and Clashes: Islam and Christianity in History*, Rome, 2000, I, s. 121. Ramazan Biçer, "Şifâu'l-Galil", DİA, Cilt: 39, ss. 139-140.

²⁸ Hava Lazarus-Yafeh, "Tahrîf", Eİ2 (İng.), X, 111-112; Ramazan Biçer, "Şifâu'l-Galil", DİA, Cilt: 39, ss. 139-140.

²⁹ Tam adı, Hücetü'l-İslam Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzali et-Tusi olup, 1058'de (hicri 450) Tus'ta doğmuş, 1111'de (hicri 505) vefat etmiştir. Mustafa Çağrıncı "Gazzali", DİA, cilt: 13, ss. 489-505.

³⁰ Mehmet Aydın, "Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazali ve er-Reddü'l-Cemil Li İlâhiyati İsa bi Sarihi'l-İncil", İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, s. 479.

³¹ Keşfu'z-Zunun'da Gazali'ye ait *er-Reddü'l-Cemil Ala Men Gayyara't Tevrat ve'l-İncil* isimli bir eserden bahsedilir. Ancak bu eser *er-Reddü'l-Cemil* ile aynı eser değildir. Çünkü Keşfu'z-Zunun'da bahsedilen eserin konusu Tevrat ve İncil'in tahrifi iken *er-Reddü'l-Cemil*'in konusu Hz. İsa'nın tanrısallığını bizzat İncil pasajlarıyla reddetmektir. Katip Çelebi, *Kesfu'z-Zunun*, II., s. 837; Mehmet Aydın, s. 55; Mehmet Aydın, "Gazzâlî'nin 'al-Radd al-Jamil li ilâhiyati İsa bi sarîh al-İncil' İsimli Eseri Üzerine Düşünceler", SÜİFD, XVI, 2003, ss. 5-12.

³² L. Massignon, "le Christ Dans les Evangiles Selon Al-Gazzali", *Revue des Etudes Islamiques*, 1932, VI, ss. 523-536; Mehmet Aydın, "Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazali ve er-Reddü'l-Cemil Li İlâhiyati İsa bi Sarihi'l-İncil", İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, s. 479.

³³ Fransızca çeviri için bkz., el-Gazali, *Refutation Excellente de la Divinite de Jesus Christ d'Apres les Evangiles*, by R. Chidiac, Paris, 1939. Bu eser Chidiac'ın mukaddimesi ve Abdü'l-Aziz Abdu'l-Hak Hilmi'nin uzun girişiyle Kahire'de basılmıştır. el-Gazzâlî, *er-Reddü'l-Cemil li İlâhiyyeti İsa bi Sarihi'l-İncil*, nşr. Abdü'l-Aziz Abdu'l-Hak Hilmi, Kahire, 1973.

yapılan nüshası³⁴ daha muteber kabul edilir. Zira muhakkik tarafından çeşitli ülkelerdeki elyazmaları incelenmiştir. Hıristiyanların yanlışlıklarını açık açık göstermesi açısından ayrı bir yere sahip olan eserin özellikle bu nüshası Türkçeye³⁵ tercüme edilmiştir.³⁶

Gazali'nin *er-Reddu'l-Cemil*'inin diğer eserleri kadar öne çıkmaması konusunda R. Chidiac, (i) İncil metinlerinin doğru kabul edilmesini (ii) theopatique (Tanrı'yı tefekkür ile ortaya çıkan dini duygu; ilahi aydınlanmaya ulaşma kapasitesi; özellikle kendini dini adanmışlığa tam olarak verme³⁷) dil imtiyazının sadece Hz. İsa'ya mahsus olduğunun ifade edilmesini (iii) o dönemde teslis konusunda yapılan muğlak açıklamaların yarattığı olumsuz havayı gösterir. İncil pasajlarının doğruluğunun kabulü Hıristiyan polemikçilere fırsatlar sunmuş olmasına rağmen Gazali'nin üslubunun inceliği ve mantıki açıdan sertliğini bildikleri için ona cevap verme kudretine sahip olamamışlardır. Bunlar da eserin ne Müslüman dünyada ne de Hıristiyan dünyada öne çıkmasına yol açmıştır.³⁸

er-Reddu'l-Cemil'in Gazali'ye ait olup olmadığı konusunda bir takım fikirler ileri sürülmüştür. Gazali'ye ait olduğu konusunda şu hususlara vurgu yapılır: (i) Sperma ile üreme, Musa'nın asasının yılan olması, ölünün dirilmesi, filozofların uğursuzluğu, delil otoritesi, sağlam yorum prensibi gibi Tehafütü'l-Felasife'de kullanılan bazı terimler *er-Reddu'l-Cemil*'de de kullanılmıştır. (ii) *er-Reddu'l-Cemil*'deki mevcut fikir sistemi Gazali'nin diğer eserlerine çok yakındır. *er-Reddu'l-Cemil*'in Gazali'ye ait olamayacağını savunanlar da şu fikirleri ortaya atarlar:

- a-Çok yumuşak bir üslupla yazılmıştır.
- b-Devrik cümle yapıları kullanılmıştır.
- c-Eserde yer yer muhakeme noksanlığı görülmektedir.
- d-Gazali'ye ait canlı üslup, ima ve müşahhaslık yoktur.
- e-Kuru ve mücerret teorisyen bir üslup hâkimdir.³⁹

Bütün bunlardan hareketle eseri neşreden R. Chidiac şöyle der: “*Bu eseri, Gazali, İskenderiye'deki kısa ikameti esnasında sınırlı sayıda bir dinleyicinin önünde dikte etmiş veya sadece muhtevasını ortaya koymuş, onların önünde dökümanlarını sermiştir. Dinleyicilerden bazıları acele notlar almış ve sonra bu notları Gazali'ye icaze için takdim etmiştir. Bu, eski bir usuldur. Buna imlâ denir.*” Eserde görülen tekrarlar, tezat cümleler, noksanlıklar sistematik bir yazıdan çok bir konuşmanın kayda geçirilmiş hali gibidir. R. Chidiac'ın ifade ettiği üzere *er-Reddu'l-Cemil* bizzat Gazali'nin kaleminden çıkmamış olsa bile metin sözel olarak ona aittir.⁴⁰ Hem *er-Reddu'l-Cemil*'den ilk bahseden Massignon hem de eseri neşreden Chidiac eserin İskenderiye'de yazılmış olduğunu ifade ederler. Çünkü metinde verilen İncil nakilleri Kıptilerin İncil nüshasına uyumludur. Eser Mısır'daki Yakubilere hitaben teslis doktrinini akl, âkil,

³⁴ el-Gazzâlî, *er-Reddü'l-Cemil li İlahiyeti İsa bi Sarihi'l-İncil*, thk. nşr. Muhammed Abdullah Şarkâvî, Kahire, 1986.

³⁵ Osman Cilacı, *Hıristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1998.

³⁶ Fikret Soyak, “İslâm Kelâmcılarının Tevhîd Vurgusu: Eş'arî Bilginlerin Tevhîd Bağlamında Çoklu Tanrı Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, Beyan Yayınları, 2015, ss. 395-414.

³⁷ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/theopathy/28.03.2018>.

³⁸ el-Gazali, *Refutation Excellente*, s. 20 den aktaran Mehmet Aydın, s. 56; Mehmet Aydın, “Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazali ve *er-Reddü'l-Cemil Li İlahiyati 'İsa bi Sarihi'l-İncil*”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, s. 479.

³⁹ Mehmet Aydın, s. 56; Mehmet Aydın, “Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazali ve *er-Reddü'l-Cemil Li İlahiyati 'İsa bi Sarihi'l-İncil*”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, s. 480; Mehmet Aydın, “Gazzâlî'nin ‘al-Radd al-Jamil li ilâhiyati İsa bi sarîh al-İncil’ İsmli Eseri Üzerine Düşünceler”, *SÜİFD*, XVI, 2003, ss. 5-12.

⁴⁰ *Refutation Excellente*, s. 24'ten aktaran Mehmet Aydın, s. 56

ma'kul ile izah etmiştir. Eserdeki terimler Kıpti Arap yazarların terimleriyle örtüşmektedir. 1099'da Haçlıların Kudüs'ü ele geçirmesiyle Gazali Mısır'a gelmiştir.⁴¹

er-Reddu'l-Cemil, İslam reddiye tarihinde önemli bir yere sahiptir. Eserde, kullanılan dokümanlar ve nakiller verilmektedir. Gazali bu eseri yazarken başka kaynaklardan özellikle de Mısırlı Müslümanların fikirsel savunmada kullandıkları dokümanlardan istifade etmiştir. Bununla birlikte *er-Reddu'l-Cemil* orijinal bir eser kabul edilir. Çünkü metinde mevcut dokümanlar sistematik bir hale getirilmiş ve dinamik bir yapı kazanmıştır.⁴² *er-Reddu'l-Cemil*'de kullanılan İncil atıfları ve bab numaraları Vulgate tercümesine uymamaktadır. Bu yüzden farklı bir tercüme kullandığı üzerinde durulmaktadır. Eserde 1616 yılında Leiden'de Erpenius tarafından neşredilen Arapça İncil tercümesinin kullanıldığı üzerinde durulmaktadır. Çünkü eserdeki alıntılarla Erpenius'ın İncil neşri arasında Yuhanna İncilinin otuzuncu babı hariç farklılık yoktur. Bu farklılık da müstensih hatası olarak yorumlanmaktadır.⁴³

Yedi bölüme ayrılan *er-Reddu'l-Cemil*'in planı şu şekildedir:

I- Giriş

- a. Hıristiyanların, Hz. İsa'nın ulûhiyeti konusundaki tavırları
- b. İsa'nın mucizeleri
- c. Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim'de Mûsâ'nın cüzzamlı oluşu
- d. Hıristiyanların körü körüne filozoflara güvenmeleri
- e. Red metodu ve yorum ilkeleri

II- İncil metinlerinin tartışılması

- a. İsa'nın ulûhiyetini ifade eden mecâzî bölümler
- b. İsa'nın insanlığını ifade eden edebî metinler
- c. Hulûl kelimesinin anlamına dâir mülâhazalar ve İsa'ya özel vecd hâli
- d. Özet

III-Hıristiyanlarca ileri sürülen teoriler ve tenkidi

- a. Ya'kübîler
- b. Melkîtlar
- c. Nestûrîler

IV-İsa'ya atfedilen çeşitli isimler

- a. İlâh
- b. Rab
- c. Oğul ve Baba

V- Hıristiyanların üç delilinin tartışılması

- a. Yuhanna'nın giriş kısmı ve teslîs akidesi
- b. İsa'nın İbrahim'den önce oluşu
- c. Filip'e cevap

VI- Kelâm kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'de kullanımı

VII-Sonuç⁴⁴

er-Reddu'l-Cemil'de Hıristiyanların Hz. İsa'yı tanrılaştırmasının yanlış olduğu ve onun sadece peygamberlikle görevlendirildiği üzerinde durulur. Bunu ispat için hem destekleyici

⁴¹ Mehmet Aydın, s. 57; Mehmet Aydın, "Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazali ve er-Reddü'l-Cemil Li İlahiyati 'İsa bi Sarihi'l-İncil", İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, s. 480; Mustafa Çağrııcı "Gazzali", DİA, cilt: 13, s 493.

⁴² Mehmet Aydın, s. 58; Mehmet Aydın, "Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazali ve er-Reddü'l-Cemil Li İlahiyati 'İsa bi Sarihi'l-İncil", İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, s. 480.

⁴³ Mehmet Aydın, ss. 58-59; Mehmet Aydın, "Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazali ve er-Reddü'l-Cemil Li İlahiyati 'İsa bi Sarihi'l-İncil", İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, s. 481.

⁴⁴ Ömer Faruk Harman, "İslâm-Hıristiyan Polemiği Açısından Gazzâlî ve er-Reddü'l-Cemil", 900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2012, ss. 131-158.

pasajları hem de bu konuda çelişki içeren hususları ortaya koyar. Kendi düşüncesini savunmak için asla dürüst olmayan yollara başvurmaz ve Hıristiyanların delillerini eksiksiz nakleder.⁴⁵ Gazali Hz. İsa'nın tanrılaştırılmasını ayrıca İslam'ın Allah inancı çerçevesinde çürütmeye çalışır. Ona göre Allah yücedir, hiçbir şeye benzemez. Allah'ın insan ile birleştiği şeklindeki düşüncelerinden ötürü Hıristiyanlar büyük bir küfür içerisindedir.⁴⁶

Gazali, Hz. İsa'nın mucizelerini kabul etmekle birlikte bunların Hıristiyanların kabul ettikleri anlamda apolojetik bir değerinin olmadığını vurgular. Ona göre İsa'nın göstermiş olduğu mucizelerden bazıları 'basit harikalar' ve benzer şeyleri Allah dostları kolaylıkla yapabilir. Buna örnek olarak "lanetlenen incir ağacının kuruması"⁴⁷ mucizesini gösterir. Ona atfedilen diğer mucizeler ise tıpkı diğer peygamberlerin mucizelerine benzer. Dolayısıyla onun gösterdiği mucizeler onun tanrılaştırılmasında kullanılamaz. Bu noktada onun mucizeleriyle Musa'nın mucizeleri arasında bir karşılaştırma yapar. Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesi olayı⁴⁸ Hz. Musa'nın asayı yılanı çevirmesi⁴⁹ kadar üstün bir mucize değildir. Çünkü Hz. İsa daha önceden can sahibi bir varlığa hayat vermişken Hz. Musa can sahibi olmayan bir asaya hayat vermiştir.⁵⁰

Gazali İncil metinlerini ele alırken kendi metodolojik yaklaşımını kullanır. Buna göre akılla bağdaşan lafzi anlamları kabul etmiş, akılla bağdaşmayanlara ise mecazi anlam vermiştir. Çelişik metinleri uzlaştırmaya ve onlardan mantıklı bir yorum çıkarmaya gayret etmiştir.⁵¹ Gazali İsa'nın tabiatıyla ilgili Yakubi, Melkit ve Nesturi öğretileri her açıdan analiz etmiş; insanın tanrısallaştırılmasını hem kitaba hem de akla uygun olmadığını ortaya koymuştur.⁵² *er-Reddu'l-Cemil* Yuhanna Hıristiyanlığına karşı bir reddiye kabul edilebilir. Bu eserle Gazali'nin farklı bir alanda görüşlerini ortaya koyma fırsatı yakaladığı söylenir. Ayrıca X ve XI. yüzyılda Mısır'daki Hıristiyan gruplar hakkında önemli bilgiler sunmuştur.⁵³

er-Reddu'l-Cemil konusu ve metodu itibarıyla o döneme kadar yazılmış olan reddiyelerden farklılık arz etmektedir. Gazali bizzat İncil metinlerini, bir başka ifadeyle Hıristiyanların inandığı değerleri kendi reddiyesinin delilleri olarak kullanmıştır.⁵⁴ Bu, o döneme kadar görülmemiş cesur bir polemik tarzı kabul edilir. İncil pasajlarını kullanması Hıristiyanların ellerindeki İncil'i Allah vahyi kabul ettiği anlamına gelmez. O, Hıristiyanların

⁴⁵ Mehmet Aydın, s. 59

⁴⁶ Mehmet Aydın, s. 60; Fikret Soyal, "İslâm Kelâmcılarının Tevhîd Vurgusu: Eş'arî Bilginlerin Tevhîd Bağlamında Çoklu Tanrı Anlayışına Yönelik Eleştirileri", Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri, Beyan Yayınları, 2015, ss. 395-414

⁴⁷ Matta, 21:19; Markos, 11:14

⁴⁸ Luka, 7:14-15

⁴⁹ Çıkış, 4:3-4

⁵⁰ Mehmet Aydın, ss. 59-60; Mehmet Aydın, "Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazali ve er-Reddü'l-Cemil Li İlahiyati 'İsa bi Sarîhi'l-İncil", İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, s. 481; Nasuh Günay, "Gazzâlî'nin Dinler Tarihi Bilimine Katkıları", Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri, Isparta, 2014, s. 248.

⁵¹ Mehmet Aydın, s. 60; Mehmet Aydın, "Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazali ve er-Reddü'l-Cemil Li İlahiyati 'İsa bi Sarîhi'l-İncil", İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, s. 482; Nasuh Günay, "Gazzâlî'nin Dinler Tarihi Bilimine Katkıları", Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri, Isparta, 2014, ss. 253.

⁵² Mehmet Aydın, s. 60; Mehmet Aydın, "Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazali ve er-Reddü'l-Cemil Li İlahiyati 'İsa bi Sarîhi'l-İncil", İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, s. 482.

⁵³ Mehmet Aydın, s. 60; Mehmet Aydın, "Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazali ve er-Reddü'l-Cemil Li İlahiyati 'İsa bi Sarîhi'l-İncil", İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, s. 482.

⁵⁴ Nasuh Günay, "Gazzâlî'nin Dinler Tarihi Bilimine Katkıları", Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri, Isparta, 2014, ss. 243-257.

yanlış inançlarını bizzat onların inandığı ifadelerle tenkit etme ve çürütme yoluna gitmiştir. Bundan ötürü müstakil bir eser ortaya koymaya karar vermiştir.⁵⁵

Sonuç

Reddiye, âlimlerin hem kendi düşüncesini savunmak hem de karşıt bir düşünceyi ve öğretiyi bir takım delillerle çürütmek için kaleme alınan eleştirel yazılar olarak bilinmektedir. Yahudi, Hıristiyan ve İslam geleneğinde bu çerçevede eleştirel eserler yazılmıştır. İslamiyet'in ilk döneminden günümüze kadar geçen süre içerisinde Müslüman alimlerin Yahudi ve Hıristiyanların öğretileri, ibadetleri ve yaşam tarzlarına yönelik eleştirileri oldukça zengin ve geniş bir reddiye literatürü meydana getirmiştir. Reddiyeler İslam düşünce tarihinin anlaşılması ve gelişim seyrinin takip edilebilmesi açısından oldukça önemlidir. Çünkü reddiyelerin yazılma sebebi ve işlenen konular hiç şüphesiz ki İslam düşüncesinin de anlaşılmasına katkı sağlar. Reddiye türü eserler, İslam âlimlerinin bakış açısının öğrenilmesinin yanı sıra onların ortaya koyduğu eleştirilere delil teşkil eden hususların öğrenilmesi bağlamında önemli kabul edilmiştir.

İslam reddiye geleneğine katkı sağlayan birçok âlim vardır. Maturidi, İbn Hazm, el-Karafi, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Teymiyye, Rahmetullah el-Hindi bunlardan bazılarıdır. Bu konuda eser yazan âlimlerden ikisi de Eş'ari gelenek içerisinde önemli bir yere sahip olan Cüveyni ve Gazali'dir. Cüveyni ve Gazali'nin yazmış oldukları reddiyelerin aynı hattat tarafından yazılması ve aynı yazma nüshalar içerisinde yer alması Eş'ari geleneğin bakış açısını ortaya koymasından dikkat çekicidir. Cüveyni, *Şifâu'l-Galil Fi Beyânı Mâ Vaka'a Fi't Tevrat ve'l-İncil* isimli eserini Yahudiliğe ve Hıristiyanlığın kutsal metinlerine karşı bir reddiye tarzında kaleme almıştır. Bu reddiyenin özellikle söz konusu dinlerin kutsal metinlerine yönelik eleştirileri ortaya koyması açısından önemli olduğu söylenebilir. Cüveyni, Tevrat ve İncil metinlerinde tahrif olduğunu delilleriyle ortaya koymaktadır. Zaten Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki kutsal metin tartışmalarının da kendi düşüncesini güçlendirdiğini ifade etmektedir.

Gazali'nin *er-Reddü'l-Cemil Li İlâhiyati 'İsa bi Sarihi'l-İncil* isimli eseri reddiye geleneğini açısından çığır açan bir niteliğe sahiptir. Gazali'nin eleştirilerindeki harikulade üslubu ve cesurca tavrı İslam polemik tarihi açısından dikkat çekicidir. Gazali bu eserinde, daha önceki reddiyecilerin yaptığı gibi kutsal metinlerin tahrifi konusuyla ilgilenir. Burada o, Hıristiyanların İsa'yı tanrılaştırmasını yine bizzat İncil ifadeleriyle çürütmeye çalışır. Böylelikle İsa'nın Tanrısallığı anlayışı yerine onun bir insan olduğunu ispat gayretine girer. Sonuç olarak hem Cüveyni'nin hem de Gazali'nin eserlerini yazarken kullandığı deliller oldukça dikkat çekicidir. Onların eserlerindeki aşağılamadan uzak olan üslupları, delilleri mantıksal bağlamda kullanma becerileri, eleştirel yaklaşım tarzları ve uyguladıkları metodoloji günümüzde yapılacak çalışmalara ilham verecek niteliktedir.

⁵⁵ Mehmet Aydın, s. 59; Osman Cilacı, *Hıristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1998, s. 10; Ramazan Biçer, "Kalam Bilginlerinin Yahudi ve Hıristiyanlara Yaklaşımı", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, 2007, ss. 155-156.

FİDEİZMDEN RASYONALİZME EŞ'ARÎ'NİN İMAN ANLAYIŞI

*Dr. Öğr. Ü. İsmail ŞİMŞEK**

ÖZET

İslam kelâm düşüncesinde Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilen iki büyük gelenekten birisinin temsilcisi olan Eş'arî'nin asıl ismi Ali bin İsmail'dir. Künyesi Ebu'l-Hasen olan Eş'arî Bağdat'ta doğup yine orada vefat etmiştir. Maturidî geleneği ile birlikte İslam kelâm düşüncesini etkileyen en önemli kelimcilerden birisidir. Bu çalışmada Mutezile'den ayrıldıktan sonra onlara karşı Ehl-i Sünnet akidesini savunma iddiasıyla ortaya çıkan Eş'arî ekolünün kurucusu Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin iman anlayışını ele alıp değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Eş'arî, Rasyonalizm, Fideizm

THE CONCEPT OF FAITH FOR ASH'ARI FROM FIDEISM TO RATIONALISM

ABSTRACT

Ali bin Ismail was the true name of Ash'arî, the representative of one of the two great traditions called the Ahl as-Sunnah in the tradition of Islamic al-kalam thought. His alias Ebu'l-Hasen, Ash'ari, was born in Baghdad and died there again. Along with the al-Maturidî tradition, Ash'ari is one of the most important theologians that affect the thought of kalam. In this study, we shall consider and evaluate the belief of the founder of the Ash'arite school of Ebu'l-Hasen al-Ash'ari, who emerged as the defendant of the Ahl-i Sunnah credo against them after he left Mu'tazilite.

Keywords: Ash'arî, Rationalism, Fideism

Giriş

Aristoteles, *Metafizik* kitabının başında 'insan bilen bir varlıktır, doğal olarak bilmek ister', der. Bu anlamda varlığıyla başlayan süreçte bilen, düşünen, sorgulayan, sorguladığı şeyleri değerlendiren, anlamlandıran bir varlık olarak insan kendi varlığını ve algı alanına giren her şeyi sorgulamaya başlamış, tecrübe ettiği şeylerin kökenini açıklamaya çalışmıştır. Ben kimim? Nereden geldim? Nereye gideceğim? Nasıl var oldum? Varlığımın başlangıcı nasıl oldu? Tecrübe ettiğim ve içerisinde bulunduğum bu evren nasıl oluştu? gibi birçok soruyu kendisine sormakta, kendi bilgi birikimi ve içerisinde, bulunduğu toplumun kültürel yapısı çerçevesinde elde etmiş olduğu düşünceler temelinde bu soruları cevaplamaya çalışmıştır. Bunun neticesinde ister bu araştırma ve sorgulama sonucunda olsun, ister kutsal bir varlığın kendisini vahiy aracılığıyla tanıtmaları şeklinde olsun, isterse de birçok bilim adamının ileri sürdüğü gibi insanın doğasında bulunan güven duyma ve sığınma duygusunun sonucunda olsun, kutsal bir varlığa iman, insanın varoluşuyla birlikte ortaya çıkmıştır. Sonraki dönemlerde insan, nasıl olursa olsun bilme, açıklama, aydınlığa kavuşturma gibi yetileriyle inanmış olduğu kutsal varlıkla ilgili olarak inancını temellendirmeye ve rasyonel bir temele oturmaya çalışmıştır. İnanca yönelik rasyonel bir temel bulma çabaları akıl-iman ilişkisinin felsefi ve teolojik boyunu oluşturmuştur.

Bilindiği gibi düşünce tarihinde akıl-iman ilişkisi konusunda felsefi ve teolojik açıdan en genel anlamıyla iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlar rasyonalizm ve fideizm yaklaşımlarıdır. Rasyonalizm, bilim adamlarının gayet başarılı bir şekilde ortaya koydukları modern bilgi birikimine başvurmak suretiyle dini hükümlerin, özellikle de Tanrı'nın varlığına

* Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Bilim Dalı, issimsek1982@hotmail.com

dair iddiaların yani imanın akli bir temele dayandığını savunan yaklaşımdır. Buna göre diğer konularda olduğu gibi iman konusunda da doğruya ulaşabilmek için insan, sahip olduğu yetilerini kullanmalıdır ve kullanabileceği en önemli yeti de akıldır. Nasıl ki sorumlu olmamız, akıllı olmamızdan kaynaklanıyorsa sorumluluğumuzu gerektiren konularla ilgili olarak karar vermede akıl büyük rol oynamalıdır. Diğer taraftan fideizm ise tamamen “imancı bir tutumu benimseyerek dinin rasyonel olduğu iddiasından vazgeçmektir (Aydın: 2000, 101).

Günümüzde Türkçe karşılığı imancılık olarak bilinen fideizm kavramı, dini epistemolojide dini öğretilerin herhangi bir kanıtlamaya ve akli gerekçelerle temellendirilmeye ihtiyaç duyulmaksızın benimsenebileceği, Tanrı’ya duyulan güvenin hiçbir zaman insanı yanıltmayacağı, iman noktasında akli temellendirmenin boşunluğu, imanın salt bir güven ve bağlanma ile temellendirileceği dolayısıyla Tanrı inancını yeterli delil ve akıl yürütmeye dayandırılmadan kabul etmeyi ifade etmektedir (Peterson vd: 2003, 45; Güçlü vd: 2008, 752). Bu açıdan dini önermeler konusunda aklın, onları kendi başına anlayıp kavrayamayacağını, temellendiremeyeceğini savunan fideist yaklaşım, akıl-üstü bir alana ait görülen dini önermelerin herhangi bir delil ve bilgiye dayanmadan teslimiyet ve güvene dayalı dogmatik bir tasdik (Uslu: 2014, 35) olup felsefi ve dinsel hakikatlerin ortaya konulmasında aklın kötülenmesiyle birlikte sadece inanca tam ve temel olarak güvenmektir (Sennet:1999, 157)

Düşünce tarihi açısından yukarıda tanımlandığı şekliyle imancılık düşüncesini benimseyen birçok filozof temelde aynı şeyi ileri sürmelerine rağmen birçok noktada da farklı görüşler iddia etmişlerdir. Dolayısıyla imancılık düşüncesini bütünsel olarak salt bir yaklaşım olarak değil de kendi arasında katı ve ılımlı olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Tertullianus (155-240), J. H. Hamann (1730-1788) ve Kierkegaard’la (1813-1855) özdeşleşen bu yaklaşım, akıl ile inancın herhangi bir dini meselede hiçbir şekilde bağdaşmadığını, bu nedenle ikisinin çelişmesi durumunda aklın yerine inancın tercih edilmesi gerektiğini savunur (Plantinga: 1983, 87). Bilindiği gibi Kierkegaard’a göre Tanrı’nın varlığının kesin kanıtlarla ispat edilmesi durumunda, iman kavramından zaten bahsedilmeyecektir. Çünkü iman, kavram olarak içerisinde tam haklı çıkarımlamanın ötesinde belirli bir gri alanı içerir. Bu alan, onun açısından imanın kavram olarak bir risk durumu içermesidir. Buna göre iman, kişinin içe dönüklüğündeki sonsuz arzu ve objektiflik arasındaki çelişki olarak görülür. Dolayısıyla Tanrı, kişiler açısından tam ve kesin delillerle objektif bir şekilde kavranılmış olsaydı zaman imandan bahsedilemezdi. Bireyler tam da bunu gerçekleştiremedikleri için inanmak zorundadırlar (Kierkegaard: 2009, 171-172). Kaldı ki ona göre şayet Tanrı yoksa zaten onu ispatlamak mümkün değildir. Buna karşın varsa, bu durumda onu kanıtlamaya çalışma akılsız bir çabadır. Çünkü Tanrı’nın varlığı, kendisinden şüphe duyulan bir önerme olarak değil kesinlik olarak öne sürülür. İspatlama, bir insanın taşın varlığını değil bir şeyin taş olduğunu veya bir savcının suçun varlığını değil sanığın suçlu olduğunu ispat etmesi örneğinde olduğu gibi var olan bir şey üzerine yapılır (Kierkegaard: 1965, 190-191).

Diğer taraftan fideizm düşüncesinin tam karşıtı olan yaklaşım ise rasyonalizm olarak isimlendirilmektedir. Rasyonalizm, köken olarak Latince *ratio* kelimesinden türeyen dilimizde akılcılık kavramı ile ifade edilen yaklaşımdır. Bu yaklaşımda inançla ilgili olarak temel odak nokta, aklın verdiği yargılara inanma; buna karşın akla aykırı görünen her şeyi baştan reddetmedir. Özellikle katı rasyonalizm düşüncesi herhangi bir dini inancın doğru ve geçerli olduğunu ifade etmek için o inanç sisteminin doğrulanmasının akli olarak zorunlu olduğunu ileri sürmektedir (Peterson vd: 2003, 4; Güçlü vd, 2008; s. 1481). Düşünce tarihinde daha çok Clifford ile özdeşleşen bu yaklaşımda akli olarak gerekçelendirilmeyen hiçbir inanç doğru ve geçerli görülmez. Clifford’un ifadesiyle “her yerde ve herkes için, her zaman yetersiz bir delile dayanarak bir şeye inanma yanlıştır” (Clifford: 1877, 295).

İster fideizm ister rasyonalizm olsun, her iki yaklaşım da kendi arasında ılımlı ve katı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Buna göre ılımlı veya eleştirel akılcılık da diyebileceğimiz yaklaşım, temel dini inanç önermelerinin kesin olarak ispat edilmesini imkânsız görmekle

birlikte yine bu inanç önermelerinin aklen eleştirilip değerlendirilebileceğini, bunu yapmanın gerekliliğini savunur. Dolayısıyla eleştirel akılcılık açısından dini inanç formları sonuna kadar akıl süzgecinden geçirilip değerlendirilmelidir. Bu yönüyle eleştirel akılcılık, inancı akli gerekçelendirmeleri bir tarafa bırakıp bir iman sıçraması olarak gören Kierkegaard'ın yaptığından farklı olarak dini inancın akli olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunurken, diğer taraftan Clifford gibi katı akılcıların aksine aklın mutlak manada dini inanç önermelerini ispatlaması gerektiği düşüncesini kabul etmez (Peterson vd: 2003, 52). İlimli fideizm ise kişinin imanından ödün vermeyip akli da yok saymadan ölçülü bir yol izleyen yaklaşımdır. Bu düşüncede temel nokta, dini meselelerde akli çıkarımları kullanmakla birlikte aklın gücünün sınırlı olmasından dolayı inanca güvenmektir. Diğer taraftan herkesi ikna edecek kesin deliller olmasa bile mümkün olduğunca inancın akli gerekçelere dayanmasının iyi ve makul ölçüler içinde tamamıyla mümkün olduğu, böyle bir durumun da tam bir teslimiyete karşı olmadığı ileri sürülmektedir (Peterson vd: 2003, 112).

Akıl-inanç ilişkisi bağlamında düşünce tarihinde ortaya çıkan yaklaşımlara kısaca yer verdikten sonra çalışmanın konusunu oluşturan Eş'arî'nin iman anlayışını değerlendirmeye geçebiliriz.

Fideizmden Rasyonalizme Eş'arî'nin İman Anlayışı

İman, kelime olarak birini, söylediği sözde tasdik etmek, söylediğini kabul etmek, gönül huzuru ile benimsemek, karşısındakine güven vermek, şüpheye yer vermeden kalp ile tasdik etmek; eman vermek, emin kılmak gibi anlamlara gelmektedir. Dini bir terim olarak ise evreni yaratan ve yasaları koyan bir varlığı ve vahyi tartışılmaz kabul etme tavrıdır. Felsefe düşüncede ise doğruluğu ile ilgili olarak kesin sonuçlu kanıtların, sağlam akli gerekçelendirilmelerin, verilerin bulunmadığı ancak yine de doğruluğu lehinde belirli dayanakların söz konusu olduğu temelsiz sanıdan çok daha güçlü olan bir bilgi parçası olarak tanımlanmaktadır. (Cevizci: 1999, 315; Komisyon: 2007, 315)

Bu tanımlar ışığında Eş'arî'nin iman tanımlamasıyla ilgili olarak ele alınması gereken metinler *el-İbâne an Us'üli'd-Diyâne*, *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemaâ* ve *Kitâbu'l-Lüma fi'r-Reddi alâ Ehl-i'z Zeyği ve'l-Bide'i* adlı eserleridir. Her üç eserin de Eş'arî'nin düşünce yapısı açısından hangi itikâdî fikri dönemine ait olduğu net olarak belirgin olmamakla birlikte *el-İbâne* ve *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemaâ* daha çok Ehl-i Hadis'in itikadını içermektedir. Kelâmî karakteri daha belirgin olan *el-Lüma*' ise öncelikle Mutezile olmak üzere bidat ehline karşı Ehl'i Sünnet'i savunduğu eserdir. Bu kitabında imanla ilgili olarak bir konu başlığına da yer veren Eş'arî, *el-İbâne*'de Ehl-i Hadis'in iman tanımını benimsediği halde *el-Lüma*'da imanı tasdik unsuru ile tanımlamaktadır (Gürçan: 2003, 289). Bu yönüyle Eş'arî'nin iman düşüncesiyle ilgili olarak eserleri açısından iki farklı tanıma rastlanılmaktadır. Bunlardan birincisi, Ehl-i Hadis diye nitelenenlerin yapmış olduğu; diğeri ise daha sonraki Eş'arî'ler tarafından benimsenen *tasdik* unsuru üzerine kurulan tanımdır. Bu tanımlardan ilki, *el-İbâne*'de yer alan *tasdik*, *ikrar* ve *amel* kavramları üzerine kurulu Ehl-i Hadis'in tanımıdır. Daha sonraki süreçte Eş'arî, *ikrar* ve *amel* kavramları yerine *tasdik* kavramını daha belirgin bir şekilde kullanmıştır. Zira *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l Cemaâ*'da doğrudan iman tanımı yapmadan imanın artıp eksilmesini tartışırken imanı tasdik olarak anladığı izlenimini vermiş el-Lüma'da ise sadece tasdik üzerinde durmuştur. Kelamcılar her iki iman tanımının hangisinin Eş'arî tarafından tercih edildiği veya hangisinin Eş'arî kelamcılar tarafından benimsendiği noktasında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi kelamcılar iman tanımlamasında *tasdik* unsurunu öne çıkarırken daha çok el-Lüma'daki tanımı tercih etmişlerdir. Diğer taraftan aynı kelamcılar imanla ilgili konularda özellikle imanın artıp artmayacağı meselesinde daha ziyade *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemaâ*'daki tanımı öne çıkarmışlardır. Bununla birlikte adı geçen kelamcılar sanki Eş'arî'nin eserlerinde tek bir tanım varmış gibi *tasdik* dışındaki iman tanımını görmezden gelirken Pezdevi (ö. H. 493), Ebu'l-Muîn Nesefî (ö. H. 508), Sâbûnî (ö. H. 580) gibi Mâturîdî kelamcılar imanla ilgili olarak Eş'arî'den

iki ayrı tanım rivayet edildiğini bu iki rivayetten *tasdik* üzerine kurulan tanımın ona ait olabileceğini ifade etmişlerdir. Diğer taraftan genel kabul açısından tasdik üzerine kurulu tanımların esas tanımları olarak ifade edilmektedir (Gürcan: 2003, 289-290).

Eş'arî'ye göre iman, Hz. Muhammed'in hak peygamber ve haber verdiği şeylerde doğru olduğunu tasdik etmektir. Hatta ona göre bütün Arap dil bilimcileri açısından iman kelimesinin tasdik anlamına geldiği noktasında görüş birliği vardır. Bizzat Allah Kur'an'da peygamberi, kavminin diliyle kendi emirlerini iyice açıklasın diye gönderdiğini belirtmektedir (İbrahim 14/4; Şuara 26/193). Dolayısıyla Arapça'da iman kelimesi *tasdik* anlamına gelmektedir. Diğer taraftan *Her ne kadar doğru söylesek de bize inanmazsın* (Yusuf 12/17) ayetinde, inanmazsın kelimesi Eş'arî'ye göre *tasdik* etmezsin anlamındadır. Kaldı ki Araplar arasında, *şu kimse kabir azabı ve şefaate iman ediyor*, denildiğinde o kimsenin şefaati ve kabir azabını tasdik ettiği anlaşılır. Bu nedenle iman kelimesi Arapça'da tasdik anlamını taşır. Öğleyse ona göre iman, terim olarak tasdik manasını ifade etmektedir (Eş'arî, Kitâbu'l Lüma', 123). Bu durumda onun tanımlamasında öne çıkan kavram *tasdik*'tir. Çünkü onun düşünce sisteminde iman nedir? sorusunun cevabı, 'o, tasdiktir' -huve't-tasdikü- şeklindedir (Eş'arî, Kitâbu'l-Lüma', 123). Dolayısıyla İslam kelam düşüncesi açısından *tasdik* kavramlarının neyi ifade ettiğini iyi anlamak gerekir.

Bilindiği gibi *tasdik* kelimesi, İmam-ı Âzam Ebu Hanife'nin iman tanımında geçen, ilk anlatımını onun düşüncelerinde bulan ve temelde onun düşüncelerine dayalı olarak meşhur olan bir kavramdır. Zira ona göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrardır (Ebu Hanife, el-Fıkhu'l Ekber, 73). Benzer şekilde yine iman, tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve islam şeklinde tanımlamaktadır (Ebu Hanife; el-Âlim ve'l Müteallim, 17). Bu yönüyle Ebu Hanife'nin insanın Mutlak'la ilişkisinin ifadesi olan iman tanımlarken başvurmuş olduğu *tasdik teorisi*, sonraki dönem Eş'arî ve Maturîdî düşüncesine mensup birçok kelamcı tarafından ona atıfla ele alınıp değerlendirilmiştir.¹

Kelime olarak tasdik, herhangi bir öneri, söz, haber ya da hükmü kesin olarak kabul etme olup aksi; yalanlama, kabul etmeme ve reddetmedir. Terim olarak ise, bir cümle veya önermenin doğruluğunu entelektüel olarak kabul etme, bir doğruya terimlerin apaçıklığından dolayı bağlanma halidir (Cevizci: 1999, 831). Dini kullanımda ise inad, cehl, istikbar, gaflet, tereddüt ve şüpheyi aşır irade ve boyun eğmeye dayanarak gerçekleşen, ağırlıklı olarak zihni, aklî, mantikî ve soyut olan bir süreçtir (Güler, 1995, 202). Dolayısıyla aslında tasdik teorisi, bir yönüyle imanın tahlili, dini bağlamda ideal bir bilinç düzeyinin analizine dönüşmesidir (Yeşilyurt: 2005, 266-267).

Tasdikin mahiyeti, inanç önermelerinin, haberin veya haber verenin doğruluğunu kabul etmektir. Tasdiki, insanın inanca yönelik bir önerme karşısında neye, nasıl ve niçin inandığını bilmesi sonucunda, bildiği bu şeyin imana dönüşebilmesi için his ve kalp yoluyla benimsemesi durumu oluşturur (Sinanoğlu: 2000, 213). Bu açıdan tasdik, düşünme, akletme, kavrama ve araştırma neticesinde doğru olduğuna dair kesin bir kanaatin oluştuğu durumda meydana gelir. Çünkü düşünme, kavrama, akletme neticesinde gerçekleşen tahkik etme, güvenin tesisini; güven ise tasdiki getirir. Bu anlamda tasdik, zahiren dilde, esasen kalpte meydana gelen bir husus olup kalbin o inanç önermesi hakkında lehinde veya aleyhinde vermiş olduğu bir onaydır (Dönmez: 2011, 189). Dolayısıyla tasdik, aynı zamanda kalp ile de yakından ilişkilidir. Bu nedenle Eş'arî düşüncesinde iman tanımlamasında geçen tasdik, genelde kalp ile tasdik şeklinde kabul edilmiştir ve bu tanımlama İslam düşünce geleneğinde hemen hemen her kelamcı tarafından benimsenilmiştir.

¹ Ebu Hanife'nin iman tanımının fideizm ve rasyonalizm bağlamında değerlendirmesi için bkz. İsmail Şimşek, Fideizm ve Rasyonalizm Bağlamında İmam-ı Âzam Ebu Hanife'nin İman Anlayışı", IV. Uluslararası Şeyh Şabanî Veli Sempozyumu, Kastamonu 2017.

Tasdik teriminin kelim düşüncesinde sadece inancı değil bilgiyi de içerir. Aynı zamanda sadece bilgiyi değil ek olarak hakikatin bilgisini de içerir (Simith, 2014, 399). Fakat buradan hareketle katı akılcılarda olduğu gibi özelde Eş'arî, genelde İslam düşüncesinde imanın bir bilgi olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü insanın “Tanrı vardır” önermesi karşısındaki rasyonel tutumu açısından bilme ve tasdik aşaması farklı birer aşamalardır. Bu, şu anlama gelir: “Tanrı vardır” önermesiyle karşı karşıya kalan insanın, bu önermenin epistemik açıdan kesin olarak doğru olduğuna kanaat getirecek şekilde bilgi elde etmesi ve bu bilginin sonucunda onda mutlak anlamda bir tasdik sürecinin başlaması zorunlu değildir. Çünkü bilme, bilişsel süreç açısından farklı, tasdik ise daha farklı bir aşamadır. Bu nedenle her iki aşama açısından aralarında böyle bir zorunluluk ilişkisinden bahsetmek doğru değildir. Bu anlamda Kur'an'da Ehl-i kitaba yönelik kendi çocuklarından emin oldukları ve bildikleri gibi Hz. Muhammed'i bildikleri fakat bu bilmenin sonucunda tasdik etmedikleri için onların kâfir olduklarına dair ayet bu bilgi/bilme ve tasdik arasındaki epistemik farkı açıkça ortaya koymaktadır.

Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanurlar (Enam, 6/20).

Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri halde sırf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından dolayı onları inkâr ettiler (Neml, 27/14).

Dolayısıyla bilgi/bilme ve tasdik arasındaki fark, bilginin bir hakikati kişinin kendinin dışında algılamasıyken tasdik ise bu algılamanın kişisel olarak benimsenmesidir. Çünkü bir kimsenin tasdikte bulunması için o bilgiyi yeniden içsel bir şekilde düzenlemesi, dinamik, samimi bir şekilde hakikati içselleştirilmesi ve uygulamaya koyması gerekir. Öyleyse tasdik, basitçe bir şekilde ‘inanmak’ anlamına gelmez. Eş'arî'nin de *huve't-tasdîku* ifadesiyle belki dar anlamıyla bunu kastettiği söylenebilir. Ancak Kur'an'da akla yönelik sık sık yapılan, *düşünmüyor musunuz?, akletmiyor musunuz?* gibi birçok vurgu düşünüldüğünde Eş'arî'nin tasdik kelimesini dar anlamıyla kullandığını söylemek kanaatimce doğru bir yaklaşım olmayacaktır ve böyle bir yaklaşım aynı zamanda ona haksızlık da olacaktır. O, tasdik kelimesiyle aynı zamanda hakikati kabul etmek ve onu var kılmak anlamını da kasteder. Bu yönüyle tasdik, bir şeyin üzerinde enine boyuna düşünüldükten sonra düşünme ve tartışma sürecinin sona erdiği noktada meydana gelir. Bu açıdan bakınca iman, karar verme ve boyun eğme noktasına gelen kalpte hakikatin onaylanmasıdır, onunla birlikte kişi, bilinçli olma döneminden bağlılığa geçer (Simith, 2014, 400, 402).

Tasdik kelimesinin kavramsal kullanımını düşünüldüğünde, genel İslam düşüncesine paralel olarak Eş'arî açısından “Tanrı vardır” önermesi karşısında insanın bu önermeyi onaylaması durumu olan iman, fideizmde olduğu gibi sadece bir inanma meselesi, risk alma işi değildir. Zihinsel bir süreç olan bilme/bilgiyle yakından ilişkilidir. Diğer taraftan “Tanrı vardır” önermesi karşısında insanın bu önermeyi onaylamamasının yani reddetmesinin ifadesi olan küfür, inanç kaybı, cahillik entelektüel bir konumda değildir. Hatta “Tanrı vardır” önermesinin reddi olan küfür, imanda olduğu gibi bilgiyi doğru farz eder; çünkü Kur'an perspektifinden baktığımızda küfür, aslında kişinin doğru bildiği bir şeyi aktif bir biçimde reddetmesidir. Böyle bir tavır kesin olarak kozmik bir yanıştır. Çünkü burada kişinin doğru olarak bildiği şeye kasıtlı olarak “hayır” demesi durumu vardır. Zira yukarıda geçen her iki ayette de bu tavır açıkça yer almaktadır. Şu hâlde genelde İslam, özelde Eş'arî düşüncesinde insanın bilgisiyle, Tanrı'nın fiili tasavvur edilir. Dolayısıyla burada önemli olan şey, insanın anda bilinen şeye karşılık vermesidir. Yani, “Tanrı vardır” önermesi karşısında insanın bilerek bu önermenin doğruluğunu kabul etmesi iman kavramıyla ifade edilirken; doğruluğunu bildiği halde reddetmek küfür kavramıyla ifade edilir. Dolayısıyla imanın objesinin açık ve tartışılmaz olması düşüncesi söz konusudur. Mesele, kişinin bildiği şey hakkında ne yapacağıdır. O halde iman, Tanrı'nın inisiyatifine olumlu bir cevaptır. O, aynı zamanda sadece bilgi değil, bilgiyi kapsayan, fakat başka türlü bir şeydir. Eş'arî düşüncesinde olduğu gibi kelimcilerin kabul ettiği şekliyle buna

ek olarak söylenebilecek şey tasdiktir. O halde tasdik, bilgi üzerine fazladan bir emirdir (Simith, 2014, 398).

Eş'arî'nin iman tanımlamasını ele aldığımızda, onun temelde bilme/bilgiyle ilişkili olduğu fakat iman için yalnızca bilmenin yeterli olmadığı, insanın muhatap olduğu "Tanrı vardır" önermesi karşısında onun varlığına yönelik bir bilgiye sahip olduktan sonra elde etmiş olduğu bilgi neticesinde bu önermeye olumlu cevap vermesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Yani Tanrı'nın varlığına yönelik olumlu bir cevap vermek için yapılan ilk tutum, bu konuyla ilgili rasyonel, makul epistemik bir temel oluşturmak ve bu makulleştirme sonucunda ona samimi, içten güvenerek teslim olmaktır. Böyle bir tutum iman-akıl ilişkisi bağlamında düşünce tarihinde ele alınan yaklaşımlardan eleştirel akılcılık veya ılımlı akılcılık yaklaşımının benimsendiğini göstermektedir. Zira tasdik kavramının bilgi üzerine içerisinde fazladan bir şey barındırması, Eş'arî'nin inkarcıların azarlamayı hak etmelerini akli delillere itaat etmemelerine, rasyonel, makul delillerden yüz çevirmelerine bağlaması, Peygamberin onlara delil sunduğunu bu nedenle davetin gerekçeleriyle onları sorumlu tuttuğunu, bu sorumluluğunun gerekçesinin onlara verilen doğru ve yanlış ayıracak akıl olduğunu belirtmesi, diğer taraftan onların "Tanrı vardır" önermesini kabul etmemelerinin yani küfürlerinin nedeninin, davet edildikleri normların gerekliliğini bilmeye ulaştıran deliller üzerinde düşünmekten kaçınmaları olarak belirtmesi, iman konusunda onun yaklaşımının ılımlı rasyonalist olduğu hakkındaki kanaatimizi daha da belirginleştirmektedir. Ayrıca onların akli delillerden kaçınarak bunun yerine bilinçli bir şekilde muhatap oldukları "Tanrı vardır" önermesini reddetmelerini, iradelerini pasif alanda kullanmalarına ve akıl yürütmekten yüz çevirmelerine dayandırması (Eş'arî, 2010, 145) onun ılımlı veya eleştirel bir akılcı olduğunu ya da yine rasyonel bir yaklaşım diyebileceğimiz tahkiki imancılık yaklaşımını benimsediğini göstermektedir. Kaldı ki Eş'arî'nin rihle meselesinde amacın itikat edilen konularda kalpleri mutmain etme, din diye kabul edilen normları akla yatkın hale getirme ve taklit yüzünden Allah'ın azarladığı kimseler gibi olmama olduğunu ifade etmesi (Eş'arî, 2010, 130) iman-akıl ilişkisinde onun ister ılımlı ister katı olsun fideizm yaklaşımının uzağında olduğunu açıkça göstermektedir. Öyleyse iman-akıl ilişkisinde Eş'arî'nin *iman tasdiktir*, tanımlamasıyla, tasdik kavramının Arap düşüncesindeki kullanımını da göz önüne alındığında fideizmden ziyade daha rasyonel bir tavır aldığı açıktır.

İman-akıl ilişkisinde, insanın "Tanrı vardır" önermesini tasdik etmesinin ne ile gerçekleştiğine yönelik açıklamaların inancın rasyonel olup olmadığını belirlemede önemli unsur olduğunu unutmamak gerekir. Bu noktada İmam-ı Âzam Ebu Hanife'nin "imanın kalp ile tasdik" olduğu tanımı, hemen hemen tüm kelim düşünürlerinin düşüncelerinde yer aldığı gibi Eş'arî geleneğinde de aynen yer almıştır.

İman, kalp ile onaylamadır. Dil ile ifade etme ve usul ile ibadete gelince bunlar imanın rükûnlarından olmayıp fîrudurlar. Allah'ı ve peygamberi kabul edip getirdiklerini kalp ile tasdik edenin imanı geçerlidir (Şehristani, 2011, 96).

Öyleyse Eş'arî düşünce geleneğinde "iman tasdiktir" tanımlamasında tasdik açıkça kalp ile yapılan bir eylem olduğu ortadadır. Bu durumda konunun anlaşılması için *kalp* kelimesinin kelami düşüncede neyi ifade ettiğinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

İslam kelam düşüncesinde *kalp* kavramıyla beden bir uzvu olarak adlandırılan kalp değil daha ziyade insandaki bilişsel yeti, düşünme, idrak, yorumlama ve muhakeme etme gibi yetiler kastedilir. Dolayısıyla kelamî düşüncede kullanılan kalp ile insanın fizyolojik yapısıyla ilgili olarak kullanılan kalp kavramı arasında epistemik açıdan bir ayrım yapılması gerekir. Watt'a göre kalp kavramı, eski Arap düşünce ve kültüründe insandaki idrak ve anlama yeri anlamında kullanılmaktaydı (Watt, 2010, 180). Bu yönüyle kalp, kavram olarak psikolojik, duygusal fillerin yanı sıra bilme, tartışma, akıl yürütme gibi bilişsel faaliyetlerin merkezi olarak kullanılır (Uslu, 2014: s. 46). Diğer taraftan İslam düşüncesinde yapılan akıl tanımlamalarında aklın kalp ve beyinle ilişkisinin olduğu görülür. Aklın yerinin beyin olduğunu ifade edenler, akli cevher olarak niteleyenlerdir. Akli bir araz görenler açısından onun yeri ise kalptir.

Dolayısıyla temelde aklın yeri kalp olarak görülmüş, etkisini ise beyinde gösterdiği belirtilmiştir (Altındağ, 2003, 240). Nitekim Kur'an açısından akletme fiili, bilişsel bir işlem olarak kalbe nispet edilmiş, düşünme ve muhakeme kalbe ait bir yeti olarak görülmüştür. Kavram, *Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler... (Araf 7/179), Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar mı ki ibret alacakları kalpleri yahut işitecekleri kulakları olsun... (Hac 22/46)*, gibi birçok ayette benzer anlamda kullanılmaktadır. Dolayısıyla Kur'an açısında birçok ayette geçen *kalp*, kavram olarak eski Arapçadaki kullanımına uygun bir şekilde insanın kavrama, bilme, algılama, sağlıklı hüküm verme yeteneği kısaca akıl anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda ayetlerde geçen kalp, göz ve kulak kavramları duyma, algılama, idrak etme, kavrama, bilme gibi insani bilgiyi, zihinsel bir süreci, akli bir işlemi, anlama yeteneğini ve kişiyi imana götüren temel insani yetenekleri ifade etmektedir. Dolayısıyla kalp ile kastedilen *kavrama*, sıradan bir bilmeden ziyade bir şeyin mahiyetini temelden ve doğru olarak anlayıp idrak etmek demektir (Karaman vd: 2007, 630). Bu yönüyle Kur'an açısından akıl, akleden kalptir. Çünkü Kur'an eşyayı, mahiyetini ve ontolojik yapısını kendisine iman ettiği varlığın epistemolojik güvenilirliğine bırakacağı kalbî bir tasdik ediş ve akli bir teslim oluş mertebesinde akli dönüştürmeyi hedefler. Bu dönüşüm, aklın dünyasından kalbin dünyasına, zihnin teakkülünden gönlün tefakkuhüne intikalden başka bir şey değildir. İlk merhalede akıl düşünür. İkinci merhalede ise kalp, iman ederek aklın görevini devralır. Bu bağlamda Kur'âni akıl, düşünen kalptir ya da iman etmiş akıldır (Pişkin: 2013, 118).

Öyleyse Eş'arî düşünce geleneğinde imanın *kalp ile tasdik* olarak tanımlanmasında geçen *kalp*, kavram olarak insanın bilgiyi elde etme araçlarından biri olup aynı zamanda bir bilgi kaynağıdır. Zaten İslami teolojide fikir ve iradenin merkezi olarak kabul edilen kalp kavramıyla, düşünen, tedebbür eden, anlayan, akli ve zihni çıkarımlar yapan bir yeti şeklinde bahsedilmektedir. Bu yönüyle o, bilgi türü olarak salt başlı başına oluşan bilgiye değil duysal ve akli bilgi sürecinin nihai noktasını ifade eder. İslam öncesi dönemde de insanın anlama ve doğru işler yapmasında aynı öneme sahip olan kalp, hem aklın işlevlerine sahip olmakta, hem de vicdan, duygu ve sezgi işlevlerini de içerecek şekilde kullanılmaktaydı. O halde kalp ile anlama, bir şeyi düşünüp tartışarak, delillendirerek, haklılaştırarak bilme ve hüküm vermedir (Uyanık: 1999, 115-116). Bu açıdan bakınca genelde İslam, özelde Eş'arî düşünce geleneğinde iman tanımlamada kullanılan "kalp ile tasdik" ifadesi, imanın bilinçli bir şekilde düşünerek, tartışarak, aklederek, lehinde ve aleyhindeki delilleri değerlendirerek onaylanması anlamına gelir. İnsan kalp ile yani akletme, kavrama, anlama yetisiyle tek tek olayların fiziki ve görünür taraflarını aşarak bütündeki hikmeti yakalar, böylece hayatın ve varlığın fizik ötesindeki tümel anlamını, hikmetini, değerini kavrayıp bu sayede imana ulaşır (Karaman vd: 2007, 631). Kelam teolojisinde özellikle inanç önermelerinin kabulü noktasında kalp, tasavvufî düşüncede kullanıldığından farklı olarak sadece psikolojik ve duygusal fiillerin merkezi değil özellikle düşünme, akletme, bilme gibi bilişsel fiillerin merkezi olarak kullanıldığından o, açıkça düşünen, çıkarım yapan, akleden, idrak eden akıl anlamındadır (Uslu: 2004, 274). O halde İmâm-ı Âzam düşüncesinde olduğu gibi Eş'arî geleneği açısından da imanın *kalp ile tasdik* şeklinde tanımlanması düşünerek, aklederek, çıkarım yaparak, idrak ederek tasdik etmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla fideizm düşüncesinde yer alan dini inancın temelini oluşturan inanç önermeleri hakkında akli bir gerekçelendirme, haklılaştırma aramanın yanlış olduğu, bir kimsenin imanının rasyonelliği üzerinde düşünerek bir şeye inanmasının mümkün olamayacağı, ilk yapılması gerekenin temel dini inanç önermelerine iman etme ve ılımlı fideizmde olduğu gibi bu iman sonrasında inançlar üzerinde rasyonel gerekçelendirmeler yapma durumu göz önüne alındığında "kalp ile tasdik" ifadesinden kesinlikle bir fideist yaklaşımı çıkarılamaz. Çünkü *kalp ile tasdik* ifadesinde iman, rasyonel bir dini düşünme, yorumlama, değerlendirme sonucunda tasdikle ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakınca fideizm düşüncesinde yer alan dini önermelerin rasyonelleştirme sürecinin başlangıcı kişisel teslimiyetin söz konusu olduğu temel

dini inanç önermelerine imandan sonra gelir (Evan & Manis: 2009, 24) ilkesinin tam aksi olarak bu tanımlamada inanç önermelerinin aklileştirilmesi, iman ediminden öncedir. Dolayısıyla aslında “Tanrı vardır” önermesi karşısında insanın alacağı tavrın birinci aşamasını bu aşama oluşturmaktadır ve bu yönüyle inanç önermesini tasdik etmeden önceki bu tutum, rasyonel bir tavidir. Çünkü bu aşamada aklın (kalp) oluşturduğu güvenli alanda verilen kararın içsel tatminkârlık sonucunda içten dışa doğru evrilip teslim dönuşmesi, kesin olarak onaylanması söz konusudur. O halde tasdik etme, bir şeyi kesin olarak onaylama anlamına geldiği, böyle bir onaylama sürecinin yani bir şeyi kabul etmenin ya da reddetmenin zihinsel bir süreç gerektirdiği düşünöldüğünde “iman kalp ile tasdiktir” tanımlamasında bireyin tasdike giden süreçteki yaşamış olduğu bilişsel durumda rasyonel bir sürecin gerçekleştiğini açıkça söyleyebiliriz. Hatta rasyonel bir süreçten sonra teslim olmak ise ihtiyari bir eylem olup daha çok akli, mantıki ve soyut bir süreçtir (Güler: 1995, s. 202). Eş’arî, *Usûli Ehli’s-Sünnet* adlı eserinde kâinatın yaratılması bahsinde tasdike giden bilişsel süreçle ilgili olarak insanın bizzat evrendeki estetik, sanat ve nizamdan hareketle bunlar üzerinde akıl yürüterek Allah’ı tanıyabileceğini, bizzat Allah’ın kendisini tanıma yollarını ve haber verdiği şeylerin doğruluğunu açık delil ve ikna edici mucizelerle gösterdiğini, yine peygamberin de eşyada bulunan ve yaratıcının varlığına, tedbir ve iradesine delalet eden akli bilgilerin sevkiyle Allah’ı tanımaya yönelttiğini belirtmektedir. Nitekim “yerde ve nefislerinizde inanç sahipleri için ayetler vardır, hiç görmüyor musunuz?” ayetine yer vermekte, bir planlayıcı ve ustası olmaksızın istenildiği şekilde bina meydana gelmediği gibi düşünen akıl sahiplerine göre belli bir program içerisinde işleyişini sağlayan, tanzim edip yaratan bir yüce varlık olmaksızın insanın bir damla su ve çamurdan mükemmel bir varlık haline dönüşmesinin imkânsız olduğunu vurgulamaktadır (Eş’arî, 2010, 121). Diğer taraftan Eş’arî’nin, *Peygamber topluluklara neyi yasaklamışsa onun zararlı ve bozuk olduğunu kanıtlamıştır. İnanılmasına ve amel edilmesine davet ettiği şeylerin doğruluğunu Allah’ın buyrukları ve akli delillerle açıklamıştır. O neye davet ettiyse onu yapmakla mükellef olanlara o şeyin izahını hemen yapmıştır. Bu nedenle muhataplarının hiç birisi ona muhalefet etmedi ve onlar onun davetinde gönüllerini aydınlatan delillerle kendilerine haber verdiği her hususta sadık oldular. Ayrıca sorumlu tutuldukları buyruklarda onlar akli araştırma yapmakla mükellef kıldılar. Bu ise onların meydana gelen hadiselerin vuku bulması anında olayların hadis olduğunu akli yöntemle incelemekle sorumlu tutulmuşlardır. Sahabe evrendeki her bir varlığın, yaratıcısı olan Allah’a yönelik bir delil olduğunun bilincine varmış ve böylece kalpleri tatmin olmuştur*, (Eş’arî, 2010, 126-127) ifadeleri açıkça iman-akıl ilişkisinde rasyonel bir tutum benimsemiş olduğunu göstermektedir. Özellikle *Peygamberin inanmaya davet ettiği normların doğruluğu konusunda araştıran ve düşünen kalp ve akıllar tatmin olur*, ifadesi bu tutumun en açık göstergesidir (Eş’arî, 2010, 129).

Eş’arî’ye göre islamın imandan daha kapsamlı bir kavram olması ve bu nedenle her islamın iman olmaması (Eş’arî, Kitâbu’l-Lüma’, 48) imanın salt bir teslimden ibaret olmadığı; salt bir teslimden sonra kalp ile yani insandaki bilişsel ve zihinsel bir süreçten sonra inanç önermelerinin, haberin veya haber verenin doğruluğunu kabul etme olan, neye, nasıl ve niçin inanıldığının bilinmesi sonucunda, bilinen bu şeyin imana dönüşebilmesi için his ve kalp yoluyla benimsenmesi durumu olan tasdiki gerektirir. Bunun sonucunda da islamdan imana geçilir. Buna göre iman, düşünme, akletme, kavrama ve araştırma neticesinde doğru olduğuna dair kesin bir kanaatin oluştuğu durumda meydana gelir. Çünkü düşünme, kavrama, akletme neticesinde gerçekleşen tahkik etme güvenin tesisini, güven ise tasdiki, bu süreç de imanı meydana getirir. Dolayısıyla iman, insanın “Tanrı vardır” önermesi karşısında önce teslim olması, sonra zahiren dilde, esasen kalpte meydana gelen bir husus olup kalbin o inanç önermesi hakkında lehinde veya aleyhinde vermiş olduğu bir onaydır (Dönmez: 2011, 189). Öte yandan Eş’arî’nin imanın ikrar olduğunu ve amelin artıp eksilebileceğini ifade etmesi (Eş’arî, Kitâbu’l-Lüma’, 49) -Eş’arî daha sonra el-Lüma’ adlı eserinde dil ile ikrarı ve ameli imanın rükûlarından saymamıştır ki bu durum büyük günah işleyenin durumuyla ilgilidir- tasdik in amelle de ilişkisi

olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü tasdikın bir anlamı da hakikati içsel olarak kendine mal etme ve dışsal olarak onu yaşam haline getirmektir (Simith, 2014, 394). Öyleyse buradaki artma eksilme durumu küfür-fasık-mümin bağlamında ele alınan teolojik tartışmayla ilgili olup esasında imandaki artma ve eksilme konusu iman edilmesi gereken hususun bireydeki bilgi düzeyi, akıl ve kalpteki belirginlik derecesiyle ilgilidir.

Sonuç ve Değerlendirme

İman-akıl ilişkisi bağlamında ortaya çıkan paradigmlar daha çok Batı düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Özellikle Ortaçağ skolastik düşüncesinde her şey koşulsuz olarak inancın lehine değerlendirilirken pozitivistlere kadar uzanan Aydınlanma süreciyle birlikte iman-akıl ilişkisinde ibre aklın lehine dönmüştür. Artık her şey koşulsuz bir şekilde akıl temelinde değerlendirilmiş, aklın onayladığı şeyler kabul edilmiş aksi, akıl dışı olduğu için reddedilmiştir. Oysa İslam düşüncesinde Batı’da yaşandığı gibi bir süreç tecrübe edilmemiştir. Bunun nedeni bizzat Kur’an’ın birçok ayette insanları düşünmeye, akletmeye çağırmasıdır. Kur’an’ın insanın inanma aktını gerçekleştirmesinde aklını kullanmasını vurgulayıp dogmatizmi dışladığını, aklını gereği gibi kullanmayanları kınamak suretiyle inanmayı rasyonel temel üzerine oturttüğünü düşündüğümüzde, İslam düşüncesinde Hıristiyan teolojisinde ortaya çıkan ne Tertullian’ın ifade ettiği gibi “inanıyorum çünkü saçmadır”, ve ne de Kierkegaard’ın “içerisinde tanım gereği risk barındırdığı için bir sıçrama” olarak görülen iman düşüncesine rastlanabilir. Buna karşın İslam düşüncesinde Clifford’un “her yerde ve herkes için her zaman yetersiz bir delile dayanarak bir şeye inanma yanlıştır.” düşüncesinde yer aldığı şeklinde bir katı akılcılık da yoktur. Ayrıca “anlamak için inanıyorum” diyen Augustine’den farklı olarak “anladığım için inanıyorum” ve “inanca yer açabilmek için bilgiyi inkâr ettim” diyen Kant’tan farklı olarak “bildiğim için inanıyorum” düşüncesi genel İslam düşüncesinde kabul edilen bir yaklaşımdır. Dolayısıyla Eş’arî düşünce sisteminde yukarıda tanımlandığı şekliyle bir katı fideizm ve katı akılcılıktan bahsedilemez.

Diğer taraftan her ne kadar Ebu Hanife’ye atıfla tanımlanan *tasdik teorisine* yer vermiş olsa da Eş’arî’nin, iman-akıl ilişkisinde tamamen onunla aynı düşünceleri paylaştığını söylemek de doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü Ebu Hanife, imanı yalnızca *tasdik* olarak ifade etmekle kalmamış, marifet; hükmün kesinleşmesiyle anlayışın değişmez ve kararlı bir hal alması, hakkında hiçbir şüphenin yer almadığı bilgi, gerçeğe uygun ve herhangi bir şüphe ile ortadan kalkmayacak şekilde şek ve şüpheden uzak olan sabit ve kesin inanç olarak tanımlanan (Polater: 2013, 56) *yakîn*; kalp ile tasdik edilen inanç önermesinin dil ile ifadesi olan insanın bilişsel ve duygusal merkezinin akli çıkarımlarla onayladığı durumun dışsal tezahürü ikrar; ve bütün bu zihinsel süreçlerden sonra ortaya çıkan hükmü kabul etmeyi ifade eden *islam* şeklinde tanımlaması bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Bu nedenle her ne kadar Eş’arî, iman tanımlamasını Ebu Hanife düşüncesine dayanan *tasdik teorisine* ifade etse de epistemik açıdan ikisi arasında fark vardır. Bu bağlamda iman-akıl ilişkisinde ortaya çıkan paradigmlar açısından Ebu Hanife’nin tanımlamasının eleştirel akılcılığa daha uygun olduğunu rahat bir şekilde ifade edebiliriz. Bununla birlikte Eş’arî’nin tanımlaması da eleştirel akılcılığa yakın olmakla birlikte biz bu tanımlamanın ılımlı fideizmle eleştirel akılcılığa aynı oranda yakın olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü ılımlı fideizm, kişinin imanından ödün vermeyip aklı da yok saymadan ölçülü bir yol izleyen yaklaşımdır. Bu düşüncede temel nokta, dini meselelerde akli çıkarımları kullanmakla birlikte aklın gücünün sınırlı olmasından dolayı inanca güvenmektir. Diğer taraftan bu yaklaşımda herkesi ikna edecek kesin deliller olmasa bile mümkün olduğunca inancın akli gerekçelere dayanmasının iyi ve makul ölçüler içinde tamamıyla mümkün olduğu, böyle bir durumun da tam bir teslimiyete karşı olmadığı kabul edilir.

Kaynaklar

Altındağ, Ramazan, “Ebû Hanîfe’nin Akıl-Vahiy Anlayışı”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri II) Kurav Yayınları, Bursa 2003.

- Aydın, Mehmet, *İslamın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Clifford, William, *The Ethics of Belief*, Contemporary Review, 29 (1876: Dec.- 1877: May).
- Dönmez, Süleyman, “Gazâlî’de İmanın Rasyonelliği: Aklî Tetkikten Kalbî Tasdîke”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta 12-14 Mayıs/ May 2011.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan, “Usûlü Ehli’s-Sünnet”, *el-ibane*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan, *el-İbâne ‘an Usûli’d-Dîyâne*, tahk. Beşir Muhammed ‘Uyûn, Mektebetu Dâri’l-Beyân 1990.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan, *Kitâbu’l-Lüma’ fi’e-Reddi alâ ehli’z-Zeyği ve’l-Bide’i*, tahk. Hamûde Ğarabe, Mısır 1955.
- Evan, C. Stephen Evan & R. Zachary Manis, *Philosophy of Religion, Thinking About Faith*, Second Edition, IVP Academic 2009.
- Güçlü, Abdulbaki vd, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, Ankara 2008.
- Güler, İlhami, “Ebû Hanîfe’nin İman Eleştirisi”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi* (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri II), Kurav Yayınları, Bursa 2005.
- Gürcan, Galip, “Eş’arî ve Eş’arî’nin İman Tanımı”, *tabula rasa felsefe-teoloji*, yıl: 3, sayı: 8, 2003.
- İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve’l-Mütteallim”, *İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981.
- İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, el- Fıkhu’l Ekber”, *İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981.
- İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe,” el- Vasiyye”, *İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1993.
- Karaman, Hayrettin vd. Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri, DİB Yayınları, Ankara 2007.
- Kierkegaard, Soren, “Against Proof in Religion”, *Classical and Contemporary Readings in The Philosophy of Religions*, Third Edition, Ed. John Hick, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs 1965.
- Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Crumbs*, Edit and trans. Alastair Hannay, Cambridge University Press, New York 2009.
- Peterson, Michael vd, *Reason & Religious Belief An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 2003.
- Peterson, Michael vd., *Reason and Religious Blief: An Introduction to The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1991.
- Pişkin, Yasin, “Kur’anda Kalbin Akledişi: İman”, *Kelam Araştırmaları* 11:2 (2013).
- Plantinga, Alvin, “Reason and Belief in God”, *Faith and Rationality*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, 1983.
- Polater, Kadir, Kur’an’a Göre Bilgi-İman İlişkisi ve Yakîn Kavramı, *Ekev Akademi Dergisi Yıl: 17 Sayı: 55 (Bahar 2013)*.
- Sennett, F. James, *The Analytic Theist an Alvin Plantinga Reader*, William B. Eermands Publishing Company, Grand Rapids, Cambridge 1999.
- Sinanoğlu, Mustafa, “İman”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000.
- Smith, W. C. “Son Dönem İslam Tarihinde İman; Tasdik’in Anlamı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mehmet Demirtaş, Cilt 2, Sayı 1, (ss. 375 – 412)
- Şehristânî, Muhammed, el-milel ve’n nihâl, çev. Mustafa öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Uslu, Ferit, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, *Din Felsefesi el-Kitabı*, ed. Recep Kılıç, M. Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara 2014.

Uyanık, Mevlüt, “Epistemolojik Bir Diriliş Doğru: Kalbin Anlaması”, *Dini Araştırmalar*, MayısAğustos 1999. Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Rûhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.

Yeşilyurt, Temel, “Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Düşünce Sisteminde “Yorumun Evrenselliği/ Kapsamlılığı” Sorunu”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi* (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri II) Kurav Yayınları, Bursa 2005.

ŞÂFÎ - EŞARÎ MÜFESSİR ER-RÂZÎ'NİN MEÇHUL KAYNAĞI MÂTURÎDÎ

Arş. Gör. Veysel GENGİL*

Öz

Fahreddin er-Râzî(606/1210), çok yönlü Şâfiî - Eşarî bir âlimdir. Kalamî ve felsefî yanıyla beraber o, müfessir kimliği ile de ön plana çıkmıştır. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* adlı eserini inşâ ederken istifade ettiği âlimlerin kimliği ile ilgilenmemiştir. Aksine, bir hakikat avcısı olması nedeniyle o, kendi mezhebi dışındaki âlimlerden iktibaslarda bulunmuş ve tefsirinde bu âlimlerin ve eserlerinin isimlerini çoğunlukla tasrih etmiştir. Bununla beraber, çapraz okumalara tabi tutulduğunda Râzî'nin, Mâturîdî'nin (ö. 333/944) düşünce dünyasından beslendiği fakat bir kaç yer hariç, ona atıfta bulunmadığı görülmüştür. Bu veriden hareketle tebliğimizde, Râzî'nin Mâturîdî'den gerek düşünce sisteminden gerekse ayetlerin te'vîlinde kendisinden istifade ettiği halde ona atıfta bulunmadığı bazı örnekleri sunacağız. Böylece Mâturîdî'nin dirâyet ehli müfessir olan Râzî'nin bir kaynağı olduğunu göstermeye çalışacağız.

Anahtar Kavramlar: Râzî, Mâturîdî, sıfatlar, te'vîl.

AL-MATURÎDÎ: AN UNKNOWN SOURCE OF THE ASHARÎ MUFASSİR AL-RAZÎ

Summary

Fakhr al-Din al-Razi is a versatile Ashari scholar. He is in the ascendant with exegesis of the Qur'an in addition to his theological and philosophical sides. Razi, along with being an Ashari, was not interested in the identity of scholars whom he had benefited from while building his work called "Mafatih al-Gayb". He gave examples from scholars outside his own denomination with references because of being a truth hunter. However, when he was subjected to cross-readings, it was seen that al-Razi was nourished by al-Maturidi's world of thought but he didn't mention his name except several places. We will present some of the issues which al-Razi benefited from al-Maturidi but did not refer to him.

Key Words: Al-Razi, Al-Maturidi, attributes, ta'wil

Giriş

Bir eserin başarısı, müellifinin yetkinliğine endekslidir. Müellifin çok yönlü oluşu, olaylara farklı açılardan bakması ve aynı zamanda zengin kaynaklardan istifade etmesi, onun muhalled eserler bırakmasına imkân vermektedir. Bununla beraber müellif, zamanın çocuğudur. Onun yetiştiği ortamın izlerini ya da günlük hayatında yaşadığı kimi sıkıntılarını¹ söz konusu eserlerinde görmek mümkündür. İşte Fahreddin Râzî de böylesi muhalled eserler bırakan Şâfiî ve Eşarî bir âlimdir. O, âlim bir babanın evladı olarak 544/1150 tarihinde bugünün Tahran sınırlarında yer alan Rey şehrinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini aldığı babasının vefatı sonrasında Râzî, henüz 16 yaşında iken aynı zamanda bir gelenek halini alan ilim yolculuğuna/rıhleye çıkmıştır. İlk olarak Simnan'a ardından Meraga'ya giden Râzî, kalam ve felsefe sahasındaki bilgisini derinleştirmiş ve ardından Rey'e geri dönmüştür. (Uludağ, 1991, 5) Fakat yine ilmi derinliğini genişletmek ya da pekiştirmek amacıyla Râzî, Selçuklularca desteklenen Şâfiî ve Eşarî bölgeden ayrılıp mu'tezile ve dolayısıyla Ehli Reyin desteklediği Harizm bölgesine gelmiştir. Keskin zekâ ve hafızası, sürekli yeni şeyler öğrenme ihtiyacı, onu, geldiği bölgedeki ilmi eserleri incelemeye sevk etmiştir. O, eserleri incelerken aynı zamanda bölgede bulunan mu'tezilî âlimler ile halka açık bir şekilde ilmi münazaralarda bulunmuştur.

* Bartın Üni. İslami İlimler Fak., vgenkil@bartin.edu.tr

¹ Nitekim müfessirimiz, Yusuf sûresini h. 601 yılı Şaban ayının ilk çarşambası olan yedinci günde yazmayı bitirdiğini ve o günlerde oğlunun vefat ettiğini bu nedenle de sıkıntılı günler geçirdiğini tefsirine not düşmüştür. Yine onun kaydına göre Fetih sûresinin tefsiri de h. 603'te sona ermiştir.

Zekâsı kadar keskin olan dili nedeniyle de onlara galip gelmesi toplumda huzursuzluğa neden olmuştur. Bu durum ise onun, sultan tarafından bölgeden uzaklaştırılmasıyla sonuçlanmıştır (Altaş, 2013, 58-63; Yavuz, 1995, 89).

Harizm'den ayrılan Râzî, Mâverâünnehr bölgesine seyahat etmiş önce Buhara'ya ardından Semerkant'a gelmiş ve bölge âlimleri ile ilmi tartışmalarını burada da devam ettirmiştir. Mâtürîdî âlimi Nureddîn es-Sâbûnî (580/1184) ile yapılan münazara bunlardan biridir. Râzî'nin, *Münâzarât* adlı eserinde aktardığına göre Sâbûnî'nin hacc yolculuğu sürecinde gitmiş olduğu beldelerde usulden anlayan herhangi bir âlim ile karşılaşmadığını söylemesi -ki Süleyman Uludağ, Râzî'nin bu ifadesinin ihtiyatla karşılanması gerektiğini bildirir (Uludağ, 1991, 27)- Râzî için münazara yapmaya yeterli bir sebep olmuştur. Yine Râzî'nin ifadelerin bakılırsa Allah'ın bekâ sıfatının tartışıldığı ortamda Sâbûnî, mağlup olmuş ve Râzî'nin büyüklüğünü takdir etmiştir (Râzî, 2016, 27, 51).

Sâbûnî'nin vefat tarihi dikkate alındığında Râzî, tartıştığı vakitte en fazla 36 yaşında olmalıdır. Diğer yandan söz konusu eserdeki münazaralara göz atıldığında, ayrıntılı, samimi ve aynı zamanda iğneleyici² bir üslup kullanmasından hareketle Râzî'nin ilmi tartışmaları sıcağı sıcağına kaydettiği sonucuna da varılabilir. Her ne kadar Eşref Ateş'in de belirttiği üzere eserin 593-601/1197-1205 tarihleri arasında kitaplaştırılması mümkünse de (Altaş, 2013, 121) Râzî, aynı eserinde astronomi uzmanı Mesûdî ile hicri 582'de münazara gerçekleştiğini ifade eder. (Râzî, 2016, 69) Buradan hareketle Râzî'nin Buhara başta olmak üzere bölgede uzun bir zaman geçirdiği anlaşılır. Bu durumda Râzî, bölgede bulunan diğer âlimlerin eserlerinden istifade etmiş olmalıdır. Zira eserlerine göz atılması durumunda Râzî'nin Aristo'dan Platon'a, Farâbî'den İbn Sinâ'ya, Gazzâlî'den Zemahşerî'ye ve diğer mu'tezilî âlimlere varan geniş bir kitlenin ilmi birikiminden haberdar olduğu anlaşılacaktır. Bu durumda onun, Mâtürîdî ve eserleriyle ilgilenmesi beklenebilir. Nitekim 592-606/1196-1210 yılları arasında telif ettiği tefsiri için 590/1194 öncesi malzeme toplayan (Altaş, 2013, 141-142) Râzî, gerek *Münâzarât*'nda (Râzî, 2016, 103) gerek tefsirinde Mâtürîdî'ye birkaç yerde atıfta bulunmuştur.

Tebliğimiz çerçevesinde bizim problem olarak gördüğümüz mesele Ebubekir el-Esam'dan Cübbâî'ye, Kaffâl'dan Zemahşerî'ye ve Kadı Abdülcabbâr'dan Cassâs'a kadar tenkitinin yanı sıra istifade ettiği üstelik mu'tezilî olan âlimlerin isimlerine ve eserlerine yer verirken³ söz konusu Mâtürîdî olunca Râzî'nin sessizliğe bürünmesidir. Zira Râzî, ansiklopedik hüviyete sahip tefsirinde Mâtürîdî'ye sadece altı defa ismen atıf yapar. Üstelik bunların beşi, *kelamullah* meselesi etrafında diğer bir ifade ile aynı konu hakkındadır. (Râzî, 2003, c. V, 147; c. VI, 181; c. XXIV, 114, 222; c. XXVI, 166.) O, tefsirinde, söz konusu ayetlere geldikçe Mâtürîdî'nin bu konu hakkındaki düşüncesine yer verir. Râzî'nin Mâtürîdî'ye yönelik diğer atfı ise "ihramda telbiye getirmeyi gerekli gören Ebu Hanife'yi teyit için Mâtürîdî, tefsirinde Hz. Aişe'den şu rivayeti aktarır" (Râzî, 2003, c. XIV, 196) ifadesinde yer almaktadır. En azından bu örnekler bize, Râzî'nin, yoğun olmasa da Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ından istifade ettiğini göstermektedir. Bununla beraber biz, Râzî'nin Mâtürîdî'den sadece bu iki meselede istifade etmekle yetindiğini düşünmüyoruz. Aksine aşağıda da görüleceği üzere, Râzî'nin pek çok yerde Mâtürîdî'den yararlandığı ve onun düşünce dünyasından istifade ettiği kanaatindeyiz. Bu durumda tebliğimizde çok yönlü bir âlim olan Râzî'nin Mâtürîdî'den usul ve fûru açısından istifade ettiğini düşündüğümüz bazı örnekleri sergileyeceğiz.

² Râzî'nin *Münâzarât*'ı incelendiğinde bu durumun bâriz örnekleri ile sıklıkla karşılaşmak mümkündür. Söz gelimi o, Astrolojinin bilgisel değeri, başlığı altında Şerefüddîn el-Mesûdî ile gerçekleştirdiği münazarasının sonunda Mesûdî'nin anlayışı kıt biri olduğunu şu ifadeleri ile belirtir: "Söz buraya ulaştığında Rısa en-Nisâbûrî (Mesûdî'nin talebesi) sözün anlamını anladı ve sonra Mesûdî de anlایana kadar yaklaşık on defa bu düzen ve tertip üzerine tekrarlamaya başladı..." Açık ki bu ifadeleri ile Râzî, Mesûdî'nin kıt anlayışlı biri olduğunu iğneleyici üslubuyla belirtir. Bkz: Râzî, 2016, 75.

³ Mesela Nuh süresi 24. ayette Râzî, Ebû Zeyd el-Belhî'ye ve onun "er-Reddu alâ abedeti'l-esnâm" adlı eserine atıf yapar. Bkz: Râzî, 2003, c. XXX, 131.

Vakıa nedeniyle baştan kabul ediyoruz ki Mâtürîdî, Râzî'nin beslendiği tek kaynak değildir. Zira Râzî, yukarıda da geçtiği üzere Mâverâünnehr bölgesine gelmeden önce ciddi bir alt yapıya sahipti. O, pek çok âlimin eserlerinden istifade etmiştir hatta çocuk yaşta iken başta Basrî'nin *el-Mu'temed*'i olmak üzere bazı eserleri de ezberlemiştir (Yavuz, 1995, 89). Bizim bu çalışmada vurgulamak istediğimiz nokta, Râzî'nin, bu âlimlerin yanı sıra Mâtürîdî'den de istifade ettiğini fakat ona diğerleri kadar eserinde yer vermediğidir.

Râzî'nin Düşünce Geleneğinin Temel Kökleri

Râzî'nin Mâverâünnehr bölgesine geldiği dönemler, Mâtürîdî'nin revaçta olduğu dönemlerdir. Ulrich Rudolph'un da belirttiği üzere Mâtürîdî, vefatını takip eden süreçte bazı fikirlerinin de etkisiyle bir otorite olarak kabul edilmemiştir. Onun otorite olarak kabul edilmesi Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115) dönemine denk gelir. Bu dönemde Mâveâünnehr âlimlerine şiddetle saldıran üç Eşarî kelamcı söz konusudur ve Nesefî, Eşarî'ye (324/935-36) karşı Mâtürîdî'yi ön plana çıkarmıştır. (Rudolph, 2012, 320-323) Bu süreçte o, Semerkandî'nin de belirttiği gibi Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ının şerhine başlar ve Semerkandî de şerhin yapıldığı halkaya katılır. (Semerkandî, t.y., v. 1b.)⁴

Eşarî'ye karşı Mâtürîdî'nin ön plana çıkartıldığı bu dönem ve bölgede Hanefilik ile Şâfiîlik arasında ciddi bir rekabet de söz konusudur. Bu rekabet, taraflar arasında kan dökmeye kadar ulaşmıştır. (Ebu Zehre, t.y., 173; Kazvîni, t.y., 376) Kaldı ki bu rekabeti daha erken dönemlerde de görmek mümkündür. Şâfiî'yi ağır ifadeler ile tenkit etme durumu Mâtürîdî'de de görülmektedir. O, Şâfiî'nin “Müslüman olmadan önceki döneminde kişinin eda etmediği ibadetleri yerine getirmekle yükümlü olduğunu fakat Müslüman olduktan sonra bunların kazaların yapılmayacağı” düşüncesini ağır bir şekilde tenkit eder. Mâtürîdî'ye göre kişi, küfür halinde iken sadece iman etmekle yükümlüdür. İbadetler, o, Müslüman olduktan sonra farz olmaya başlar. Dolayısıyla Şâfiî'nin ilgili ifadesi Allah'ın kitabıyla alay etmekle eş değerdir ve böylesi düşünceye sahip olanların tevbeye davet edilmesi gerekmektedir. (Mâtürîdî, 2005-2010, c. I, s. 169, 216)⁵Şâfiî'den başka Eşarî'ye yönelik tenkitler de söz konusudur. Kâdî Abdülcebâr (415/1025), Öztürk'ün de belirttiği üzere, kaderiye konusyla ilgili bir hadiste “Allah'ın düşmanları” kavramını açıklarken açıkça Eşarîleri tanımlar. Buna karşı Râzî, Şâfiî ve Eşarî'ye yönelik Cassâs ve Kâdî'nin tenkitlerine aynı sertlikte karşılık verir. (Öztürk, 2013, 304) Fakat aynı tenkitler sarıh bir vaziyette Mâtürîdî için sarf edilmemiştir.

Râzî'nin Cassâs ve Kâdî örneğinde de görüldüğü üzere tenkide tenkit ile karşılık vermesinde itikadi ve fihhi açıdan müntesibi olduğu iki mezhebin etkili olduğunu düşünmek mümkündür. Zira Râzî'nin, -tüm meselelerde olmasa da- Şâfiî-Eşarî bir vechesi bulunmaktadır. Mesela Bakara 2/145 ayeti kapsamında “Kulun gücünün yetmediği şeylerden sorumlu tutulduğu” bahsi olan *teklifi mâ lâ yutak* konusunda Ebu Muslim'in düşüncesini aktardıktan sonra Râzî, “Bizim âlimlerimiz ise *teklifi mâ lâ yutak*'ın mümkün olduğunu belirtmektedir” der (Râzî, 2003, c. IV, 123). Aslında kendisi de aynı düşüncededir. Zira Râzî *Münazarât*'ında, konuyu Hanefî âlimlere karşı savunduğunu ve onların da verecek karşı cevap bulamadıklarını belirtir (Râzî, 2016, 100). Söz konusu düşüncenin temelinde ise mutlak merkezîyetçi bir Allah tasavvuru yer almaktadır. Buna göre Allah'ın fiil ve eylemleri sorguya tutulamaz. “.... *De ki! Doğu da Allah'ındır batı da...*”⁶ ayetinde Râzî, mu'tezilenin Allah'ın fiil ve hükümlerinin birtakım sebeplere ve gayelere bağlamasına yönelik düşüncelerinin makul olmadığını savunur ve bu meyanda altı gerekçe öne sürer (Râzî, 2003, c. IV, 93). Allah tasavvurunun etkisiyle Râzî, husn ve kubh meselesinde de Eşarî gibi düşünür: bir şey Allah emrettiği için husn; nehyettiği için kubhdur (Râzî, 2003, c. XXV, 29). Yine ona göre kulun, Allah'ı aklen bulması vacip

⁴ Semerkandî'nin *Mukaddime*'sinin tercümesi için bkz: Alaaddîn es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın Mukaddimesi ve Şerhi, çev: Veysel Gengil, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, der: Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2016, s. 771-776.

⁵ Râzî de bu meselede Hanefî-Mâtürîdî'ler gibi düşünür görünmektedir. Bkz: Râzî, 2003, c. XV, 134.

⁶ Bakara 2/142.

değildir (Râzî, 2003, c. XXIII, 7) ve imanda istisnanın yapılması gerekir (Râzî, 2003, c. XV, 102-103).⁷ Râzî, benzer şekilde Şâfiî'nin Kur'ân'da Arap dili haricinde bir kelimenin olmadığı düşüncesini savunur.⁸ Yanı sıra o, Şâfiî'nin, bir Müslümanın ihtiyaç duyduğu her şeyi Kur'ân'dan bulunabilir (Şâfi, 1996, 9) mealindeki sözünü haklı çıkarmak ister gibidir. Öyle ki Râzî, tefsirini kelimadan felsefeye çok geniş bir yelpazede oluşturmuş ve bu uygulaması nedeniyle "Tefsirinde tefsirden başka her şey vardır" ya da "Tefsirinde tefsir dâhil her şey vardır" şeklindeki tenkitlerin muhatabı olmuştur. Son olarak Râzî, Ehli Hadis kanalında hâkim olan "bir delil bulunmadıkça lafzın zahiri esas kabul edilir" kaidelerini de "el-mantûk râcihun alel mefhum" (Râzî, 2003, c. XIV, 24) ifadesini kullanmak suretiyle tekrar etmiştir.

Yukarıda Râzî'nin savunduğu düşünceler onun takipçisi olduğu İmam Şâfiî ile İmam Eşarî'nin de düşünceleridir. Her iki imam da Ehli Sünnetin kurucu ataları arasında yer almaktadır.⁹ Tarihsel açıdan bakıldığında ise Şâfiî, Eşarî'den önce gelmektedir ve Ehli Hadisin düşünceleri de üstte zikredilen minvaldedir. Bu durum açık bir şekilde Şâfiî'nin Ehli Hadisin kurucu imamları arasında olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifade ile Şâfiî, Ehli Hadisin Ahmed b. Hanbel (241/855) öncesi en önemli temsilcisidir. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel'den Muhammed ez-Za'ferânî'ye (260/874) ve Hilâl b. el-Alâ'ya (280/893) kadar pek çok âlimin saygıyla bahsettiği bir imamdır. Râzî de Şâfiî'yi yâd etmiş ve Ehl-i Hadisin onun sayesinde hayat bulduğunu ifade etmiştir (Râzî, 1986, 66). Öyleyse Râzî'nin düşünce geleneğinde bütünüyle olmasa da Ehli Hadisin temel izlerini görmek mümkündür ve bu noktadan bakılması halinde bir dereceye kadar Râzî de, Ehli Reyin karşı cephesinde bulunmaktadır.

Bu durumda Râzî'nin, Ehli Hadisin dirayet sahasını temsil eden Taberî'den hangi açılardan farklı olduğu ve bunu neye borçlu olabileceği sorusu gündeme gelmelidir. Zira günümüz tefsir tarihi kitaplarında Taberî rivayet alanında; Râzî ise dirayet sahasında adı geçen ilk müfessirlerdir. Biz, yukarıda zikri geçen soruya Mâturîdî'nin önemli ölçüde katkı sağladığı cevabının uygun buluyoruz.

Mâturîdî ile Râzî'deki Bazı Ortak Noktalar

Genel hatlarıyla mukayese yapılması durumunda Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ı ile Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ı arasında pek çok açıdan ortak noktalar bulunmaktadır. Mesela "En iyisini Allah bilir" ifadesi bunların başında gelmektedir. Müfessirin bütün gayretini gösterdikten sonra acziyetini itiraf gibi bir anlam da taşıyan bu ifade Mâturîdî tarafından sıklıkla kullanılmaktadır. Râzî'nin nadiren de olsa istifade ettiği Mâverdî ve Zeccâc'ı istisna tutarsak Mukâtil'den Taberî'ye, İbn Ebî Hâtim'den Begavî'ye, Zemahşerî'den Ahkâmu'l-Kur'ân sahibi İbn Arabî'ye kadar pek çok müfessir te'vile açık ayetleri ele alırken bu ifadeyi kullanmamış görünmektedir. Buna karşın Mâturîdî gibi Râzî de muhtemel vecihlere açık olan ya da katî olarak bilinmeyecek ayetleri¹⁰ ele aldığı süreçte muradı ilahinin hangisi olduğunu bilmediği için "Allâh-u a'lem" ifadesini sıklıkla kullanmıştır.

Mâturîdî, tefsirleri günümüze ulaşmayan Ebubekir el-Esam (200/816), Ebu Ali el-Cübbâi (303/916), Ebu Kâsım el-Ka'bî (319/931) gibi birçok mu'tezilî âlimlerin te'villerine eserinde yer vermiş ve dolayısıyla onların görüşlerinin literatüre girmesine imkân sağlamıştır.

⁷ *Muhassal*'ında, Râzî, imanın artıp eksilmeyeceğini; aynı zamanda imanda istisnanın teberrüken yapıldığını söyler. Fahreddin Râzî, *Muhassal: Kelama Giriş*, çev: Hüseyin Atay, AÜİF yay., Ankara, 1978, s. 245.

⁸ Râzî, 2003, c. XXVII, s. 85; Bununla beraber Râzî, söz konusu düşüncesine Rahman 55/55 ayetinde açıklık getirir. Ona göre Kur'ân'ın apaçık oluşu ile kasıt, onda Arapçadan başka kelime olmadığı değil Kur'ân'da olup Arab'ın anlamadığı bir kelimenin bulunmadığıdır. Bkz. Râzî, 2003, c. XXIX, s. 126.

⁹ Geniş bilgi için bkz: Hayri Kırbasoğlu, *Ehli Sünnetin Kurucu Ataları*, Ankara, Otto Yay., 2011.

¹⁰ Bu duruma Hz. İbrahim'in kurban edilmek üzere olan evladının kim olduğu konusu örnek verilebilir. Râzî, *Saffât* 37/102 ayetinde konuyu ele alırken tarafların görüşlerini aktardıktan sonra Zeccâc'a atıf ile onun "Kurban edilecek olan çocuğun kim olduğunu Allah bilir" ifadesini aktarır. Zira Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Abbas, İbn Mesud, Ka'bu'l-Ahbâr, bu çocuğun Hz. İshâk olduğunu belirtirken İbn Abbas ve İbn Ömer Hz. İsmail olduğu kanaatinde. Bu durumda Râzî tercih yapmamayı uygun bulmuştur. Râzî, 2003, c. XXVI, s. 153. Krş: Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I-V, thk: D. Abdü'l-Celil Abdühî Şelbî, *Âlemü'l-kütüb*, Beyrut, 1988, c. IV, s. 311.

Bu yönüyle Mâtürîdî, mezhep taassubuna düşmediği gibi aşağıda değinileceği üzere te'vîl anlayışından hareketle mu'tezilî âlimlerden istifade edilmesinin yolunu da açmıştır. Diğer yandan böylesi bir uygulama onun dönemi için oldukça cesur olarak kabul edilmelidir. Zira *Mihne* hadisesi üzerinden çok bir zaman geçmemiştir. Söz konusu hadisesinin oluşmasında etken rol oynayanlar çoğunlukla mu'teziledir. Onlar sıvarları te'vîl ederken ta'tîle kadar varmışlardır. Akait sahasında akıldan oldukça istifade etmiştir. Sair mezhep sahiplerinin büyüklerine dil uzatmaktan çekinmemiştir. Son olarak Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemişlerdir ki tüm bunlar mu'tezileye düşman olmak için Ehli Hadis adına yeterli gerekçelerdir. (Ebu Zehre, 2000, 121-124).Tüm bu gerekçelere rağmen Mâtürîdî, tenkit ettiği kadar faydalandığı mu'tezilî âlimlere atıfta bulunmuş eserinde onların görüşlerine yer vermiştir. Bu vesile ile de mu'tezilenin değerli bazı te'vîlleri günümüze kadar ulaşmıştır. Diğer yandan Mâtürîdî'nin bu davranışı Râzî'ye sirayet etmiş gibidir. O, Ebubekir el-Esam'ın yanı sıra Ebu Müslim el-İsfahânî başta olmak üzere çeşitli mu'tezilî âlimlerin te'vîllerinin sonraki dönemlere ulaşmasını sağlamış dahası bunların bazılarının görüşlerinin Sünnî çevrelere kabulüne vesile olmuştur (Öztürk, 2013, 340-341).

Her iki müfessir arasındaki benzerlikler diğer bir ifade ile Râzî'nin Mâtürîdî'den etkilendiği noktaları çoğaltmak mümkündür. Fakat kanaatimizce Râzî'nin tefsir tarihi eserlerinde dirayet açısından son birkaç yıla kadar ilk sırada zikredilmesinin ardında Mâtürîdî'nin te'vîl anlayışının yer aldığını söylemek iddialı da olsa mümkündür. Râzî, Ehli Hadis kökenli bir âlim olsa da onların en temel mottosu olan Kur'ân'a dair söz söyleme hakkının ilk üç nesle hasredilmesini Mâtürîdî'nin te'vîl anlayışından istifade ile aştığı düşünülebilir.

Mâtürîdî'nin Te'vîl Anlayışının Râzî'deki Bazı Yansımaları

Mâtürîdî'nin tefsiri te'vîlden ayırması ve katî olması nedeniyle ilkinin sahabeye; ihtimal barındırması sebebiyle ikincisini fukahaya hasretmesi zannedildiği gibi bir hakkın salt olarak tesliminden ibaret değildir. Onun bu ayırımının bazı gayeleri vardır. İlki, ayetin inişine şahit olmayan sahabenin rivayetinin aslında bir dirayet olduğunu ve bunun da sonuç itibarıyla ayete yönelik bir te'vîl anlamına geldiğini belirtmektir. Mâtürîdî'nin bu ayırımında gözden kaçan temel husus tefsiri sahabeye hasr ederken onların ayetlerin nüzulüne şahit olmalarını gerekçe göstermesidir. Bu, şu anlama gelmektedir: Ayetin nüzulüne şahit olmayan sahabeden gelen rivayet, tefsir değil te'vîl kategorisine girer. Bu da onların ayete yönelik değerlendirmelerinin katî olarak bağlayıcı olmadığı sonucuna varır. Yine bu ayırım, söz konusu şartın taşınmamasının yanı sıra Kur'ân'ın bütününe, akla ve vakıya muhalif olması durumunda ilk üç nesilden gelen rivayetlerin reddine imkân sağlamaktadır. Buna Hz. Peygamber'e ait olduğu belirtilen bazı ahad haberler de dâhildir. Diğer yandan Mâtürîdî'nin te'vîli hasrettiği *fakih* tabirinin, salt düzeyde herhangi bir "Kur'ân araştırmacısı" (Öztürk, 2013, 286) değil Ebu Hanife'nin ifade ettiği üzere (Ebu Hanife, 2014, 33) şeriate, sünenlere, ümmetin ittifak ve ihtilaf içinde olduğu meselelere vakıf olan kimseye delalet etmesi daha bir olasıdır. Biz, Ebu Hanife'yi adım adım takip eden, onun eserlerini bütünüyle içselleştiren Mâtürîdî'nin *fakih* kavramını rast gele değil de bilinçli olarak seçtiğini düşünmekteyiz.

Mâtürîdî'nin tefsiri te'vîlden ayırmasının ikinci amacı, ayetin anlam haritasının sadece ilk üç nesille sınırlandırılmayacağı ifade etmektir ki bu, sonraki nesillerin öncekilerin ifadelerinden de hareketle onlardan farklı bir sonuca ulaşabilmesinin mümkün olduğu anlamını taşımaktadır. Bu ise, sonraki nesil fakihlerinin ayete yönelik değerlendirmelerinin en az öncekiler kadar kıymetli olduğu sonucuna varır.

Ayırımın üçüncüsü amacı ise öncekiler için problem olmasa da sonraki nesiller için problem olan meselelere çözüm üretmek adına görüş beyan etmenin meşruiyetini sağlamaktır. Bu yaklaşımı ile Mâtürîdî, fakih olan -tekrar belirtelim ki bununla sadece fıkıh sahası kast edilmemektedir- kişilerin öncekilere rağmen ya da öncekilerin yanı sıra ayete dair farklı

anlamlara ulaşabilmesini mümkün kılmaktadır. Buradaki tek şart ya da nüans ulaşılan bu sonucun mutlak doğru; diğer bütün görüşlerin yanlış olduğu gibi bir kanaatin taşınmamasıdır.

Buna karşın Ehli Hadis anlayışında Kur'ân'a dair söz söyleme hakkı ilk üç nesle aittir. Onlara göre aslolan esere tabi olmaktır. Bu nedenle ilk üç nesilden farklı olarak görüş bildirmek bidattir. Taberî, bu düşüncenin ısrarlı bir savunucusudur. O, açık bir şekilde, Mülk 67/5 ayeti çerçevesinde aktardığı te'villerden başka bir te'vîl ile ayeti anlamlandırmaya çalışmayı, kişinin kendi rey ile hareket etme anlamına geldiğini belirtir. Böyle bir işe kalkışan kişi, ona göre hata yapmış olmaktadır (Taberî, 2006, c. XXIX, 8). Fakat Râzî, geleneğinin bu hegemonyasına rağmen tam da Mâturîdî'nin açtığı yoldan geçmiş ve bunu cesaretle itiraf etmiştir. Nitekim o, Nâziât 79/1-5 ayetlerinin te'vîlini sunarken konu hakkında Hz. Peygamber'den gelen bir rivayetin bulunmaması ve ayetin lafzının kaldırabilmesi nedeniyle çeşitli müfessirlerin birbirlerinden farklı görüşler beyan ettiklerini belirtir. Peşi sıra Râzî, kendisinin öncelilerden farklı kanaatte olduğunu söyler ve görüşünü belirtir. Ona göre, öne sürdüğü görüş, kıymet açısından öncelilerin görüşlerinden aşağı değildir. Aynı şekilde öncelilerin görüşlerinin de kendi görüşünden üstün değildir. Râzî, ayetin farklı anlamlara açık olmasından da hareketle bir usul kaidesini hatırlatır ve en nihayetinde “Bu te'vîl, Allah'ın muradı olabilir fakat manalar arasında tayinde bulunmak doğru değildir” der. (Râzî, 2003, c. XXXI, 30) Dikkat edilirse Râzî, bu ifadeleriyle aslında ayete yönelik görüş beyan etme hakkını ilk üç nesle hasreden Ehli Hadisten, Mâturîdî'den istifade etmek suretiyle ayrılmış görünmektedir. Benzer şekilde o, Mâturîdî gibi te'vîle açık olan ayetler arasında tercihte bulunmanın da hatalı olduğunu söyler.

Sıfatlar ve Te'vîl Meselesi

Ehli Hadis anlayışında mecbur kalınmadıkça sıfatların te'vîl edilmemesi fakat aynı zamanda kast edilen mananın Allah'a havale edilmesi anlayışı esastır. Zira aslolan lafzın zahiridir. Şayet ayet te'vîl edilecekse bunun için bir delil gerekmektedir. Böylesi bir şartın arka planında bâtınîlerin, sûfîlerin ve özellikle mu'tezilenin ayetlere yönelik te'villerinin önüne geçme düşüncesi yer almaktadır. Zira bâtınîler ile sûfîlerin ilgili ayete yönelik te'villeri bazen ciddi probleme neden olabilmektedir. Fakat Ehli Hadis için mu'tezilenin yaklaşımı daha büyük bir problemdir ve bu nedenle ayetler te'vîl edilmemelidir.

Taberî de, geleneği gereği sıfatların te'vîl edilmesine karşı çıkanların başında yer almaktadır. O, mesela *Allah'ın iki eli açıktır*¹¹ ayetinin kuvvet, mülk ve kudret olarak te'vîl edildiğini fakat böylesi te'vîle gidenlerin kınanması gerektiğini dolaylı bir yolla belirtir. (Taberî, 2006, c. VIII, 388-389.) Buna karşın Mâturîdî, ilgili ayeti Taberî'nin karşı çıktığı şekilde te'vîl eder. (Mâturîdî, 2005-2010, c. IV, 267) Râzî için her ne kadar aslolan lafzın zahiriye de, o, bu meselede de Mâturîdî gibi düşünür ve ayette geçen “yed/يَدٍ” lafzını kudret ve nimet olarak te'vîl eder. Dahası o, kavramın te'vîl edilebileceğine yönelik Bakara 2/237 ve A'râf 7/57 ayetlerinden ve dildeki kullanımlardan hareketle delil getirir. Peşi sıra Râzî, benzerlerini Taberî'nin yanı sıra İbn Kuteybe (İbn Kuteybe, 2017, 85) ve Dârimî'de (Dârimî, h. 1358, 25) görebileceğimiz karşı delilleri aktardıktan sonra “kesin delillerin bulunmasından sonra kavramın mecâzî olarak anlaşılabilceğini söyleyip tartışmasını sona erdirir. (Razi, 2003, c. XXVI, 229-232).

Sadece bu örnekten hareketle Mâturîdî'nin Râzî için bir kaynak olduğunu söylemek mümkün değilse de her iki müfessir arasındaki benzerlik bununla sınırlı değildir. Nitekim Mâturîdî, farklı mezheplere müntesip kimi bireylerin kendi yürüdükleri yolun hak; hasımlarının yürüdüğü yolun bâtıl olduğunu düşündüklerini belirtir (Mâturîdî, 2001, 64).¹² Aynı düşünce muhkem-müteşabih meselesinde de kendini gösterir. Mâturîdî, İslam hakkında fikir sahibi olanların tartışmaları esnasında, kendi savunduğu konuya delil getirdiği ayetlerin muhkem;

¹¹ Mâide 5/64.

¹² Ebu Mansur el-Mâturîdî: “Herkes kendi takip ettiği yolun hak, karşıdakinin yolunun batıl olduğunu söyler... Hak ile batıl; delil, burhan ve hüccet ile bilinir...” der. Ayrıca bkz: Mâturîdî, *Te'vilât*, c. VII, s. 414; c. VIII, s. 134; c. XI, s. 288-299.

hasımlarının savunduğu konuya delil getirdiği ayetlerin ise müteşabih olduğunu iddia ettiklerini söyler (Mâturîdî, 2005-2010, c. II, 247). Aklın yolu bir olsa da Râzî'nin neredeyse aynı ifadeleri sarf etmesi, bize, bu ifadelerin Mâturîdî'den alındığını ihsas ettirmektedir. Nitekim Râzî, müteşabih meselesinin büyük bir mevzu olduğunu belirttikten sonra “her bir mezhep sahibinin, kendi görüşüne uygun olan ayetin muhkem; hasmının görüşüne muvafık olan ayetin ise müteşabih olduğunu iddia ettiğini söyler” (Râzî, 2003, c. VII, 163) der ve Mâturîdî'ye atıf yapmaz.

Allah'ın bir ismi: Hayy

Râzî'nin Mâturîdî'den istifade etmesinin yanı sıra onun muğlak bıraktığı ifadeleri aydınlatmak gibi bir fonksiyon icra ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Râzî, Mâturîdî gibi *hayy* lafzına yönelik alışılanın dışında bir yaklaşım sergiler. Şöyle ki Mâturîdî, bu lafza, “ebediyyen ölmeyen” şeklinde bir anlam verildiğini söyler. Ona göre bu ifade zaten herkes tarafından bilinmektedir. Bununla beraber söz konusu lafzın karşılığı farklı olmalıdır. Zira *hayy*, övgü ve saygıda kemal noktada olmayı ifade eder. Mesela bir ağacın meyvesinden istifade edilmesi o ağacın meyve verecek kemalde olmasına bağlıdır. Aynı şekilde toprağın da kendisinden istifade edilmesi onun *hayy* olmasını gerektirir. Bu nedenle *hayy*, kendisinden istifade edilmesi için bir şeyin zirve noktasını göstermektedir (Mâturîdî, c. XIII, 85).

Râzî, aslında Mâturîdî'nin bu ifade ve örneklerini, şerh etmek suretiyle Bakara 2/256 ayetinde ele alır. “Kendi cinsinde kemal noktasında olan her şeyin *hayy* diye isimlendirildiğini” belirten Râzî, harab haldeki toprağın ihya edilmesine “ihyâu'l-mevt” denildiğini söyler. Bu meyanda o, “*Allah'ın rahmetinin eserlerine bakmaz mısınız: yeri, ölümünden sonra nasıl diriltiyor*”¹³ ayetini örnek verir. Râzî, bu örneğinin hemen ardından kelimelerin tesmiye edilen sıfatın, bir cismin kemal durumunda olması nedeniyle *hayat* diye isimlendirdiklerini belirtir ve ağaç örneğini verir. Buna göre ağacın kemal noktasında olması, onların yeşil yapraklara bürünmesini gerektirir ve böylesi bir durum nedeniyle ağaç *hayat* diye isimlendirilir (Râzî, 2003, c. VII, 7).

Görüldüğü üzere Râzî, “kelam âlimleri/mütekellimûn” demek suretiyle Mâturîdî'nin verdiği örnekleri üstelik şerh etmek suretiyle aktarmış fakat isim tasrih etmemiştir.

Varlığın Allah'a İzafesi

Mâturîdî, “*Seni, katıma yükselteceğim ve sonra dönüşünüz bana olacak*”¹⁴ ayetinde varlıkların Allah'a izafe edilmesi meselesinde bir kaide koyar. Buna göre özel bir şey Allah'a izafe edildiğinde bu izafe ile o şeyin saygın bir konumda olduğu anlamı kast edilir. Mesela “Beytullah” dendiğinde o beytin saygın ve kıymetli bir konumda olduğu, benzer şekilde “nâgatullah” dendiğinde yine bu tamlamanın/izafetin o deveye önem verilmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Buna karşın birden fazla şey Allah'a izafe edildiğinde bu, şanı yüce olan Allah'ın büyüklüğüne işaret etmektedir. Mesela “Âlemlerin rabbi!” ya da “Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır” gibi ayetlerde yüce Allah'a saygı göstermek kast edilir (Mâturîdî, c. II, 317).

Râzî'ye göz atıldığında o, bu kaideyi benimsemiş görünmektedir. Nitekim Hicr 15/29 ayetinde beyan edilen “Hz. Âdem'e ruhun üflenmesi” ifadesinde birkaç mevzunun bulunduğunu belirtir. Ona göre lafzın zahiri esas alınacak olursa burada ruhun hava ve rüzgâr gibi bir şey olduğu ihsas ettirilmektedir. Râzî, meseleyi İsra 17/85 ayetinde geniş çaplı olarak ele alacağını belirterek oraya havale eder. Hemen ardından o, Yüce Allah'ın ruhuna Hz. Âdem'in ruhunun izafe edilmesi ona verilen kıymeti gösterir, demektir. (Râzî, 2003, c. XIX, 150)

Ru'yetullah'ın İspatı

Allah'ın ahirette görülmesi meselesi Mâturîdî başta olmak üzere Ehli Sünnet âlimlerinin ısrarla mu'tezile'ye karşı ısrarla savunmuş oldukları bir meseledir. Aynı tartışmaya Râzî de

¹³ Rum 30/50.

¹⁴ Âli İmrân 3/55.

katılmaktadır. Bununla beraber o, ru‘yetullah meselesinde muhalifinin kendisine yönelttiği soruya akli yolla verebileceği bir cevabı olmadığını itiraf eder. Hemen ardından kendisinin bu meselede Mâturîdî’nin görüşüne tabi olduğunu sarahaten belirtir. Mâturîdî’ye göreyse Allah’ın ahirette görülmesi meselesinde delil akli değil ancak nakli olabilmektedir. Zira Allah bir cisim değildir buna karşın bir mekânda kayıtlı olmaksızın ve nasıllığı bilinmeksizin ahirette görülecektir. Varlığa benzemekten münezze olması nedeniyle Allah’ı izah edecek akıl ve bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle ahirette Allah’ın görülmesi meselesi akli değil ancak nakli deliller ile ispat edilebilir. (Râzî, 1986, c. II, 277).

Zulm Şirk midir?

Her iki âlimimizin eserleri çapraz okumaya tabi tutuldukça benzer noktaları görmeye devam etmek mümkündür. Bunlardan birine En’âm 6/82 ayetinde rast gelinir. Mâturîdî En’âm 6/82 ayetini ele alırken konu hakkındaki zulmün ne anlama geldiğine dair bir rivayeti aktarır. Buna göre sahabe, “Hangimiz zulm işlemez ki?” şeklindeki istişâd sorusunu Hz. Peygamber’e yöneltir. Hz. Peygamber de “Bu, Lokman’ın oğluna bahsettiği şirk olan zulmdur” diye cevap verir. Mâturîdî, rivayetin sahih olması durumunda söz konusu zulm ile kastın şirk olduğunu fakat sahih olmaması durumunda ayetin Müslümanlara yönelik bir hitap olduğu kanaatini taşır. Buna göre Müslüman olduğu halde emir ve yasakları uygulamada kusuru bulunan kişi Allah’ın meşietini altındadır. Allah, bu kimseyi dilerse cezalandırır dilerse affeder. (Mâturîdî, c. V, s. 130-131).

Mâturîdî’nin bu yaklaşımı büyük oranda mu‘tezileye reddiye amacıyla. Zira onlara göre büyük günah işlemek kişiyi dinden çıkarır. Râzî’ye gelince o da mu‘tezileye bu meselede karşı çıkar ve konu eksenindeki rivayeti aktardıktan sonra öne sürdüğü ikinci delil Mâturîdî’nin ifadelerine denk gelmektedir. Buna göre ayette Müslümanların günahkâr olanlarına yönelik bir tehdit bulunmaktadır. Bununla beraber ayetin, Allah’ın bu kişiyi cezalandıracağı ya da affedeceği şeklinde anlaşılması mümkündür. Her iki durumda da kişinin korkusu devam etmektedir. Fakat bu korku günahkâr olan kişinin mutlak surette cezalandırılacağı anlamına gelmemektedir (Râzî, 2003, c. XIII, 64).

Dikkat edilirse her iki âlimimiz ayeti, hakkındaki rivayeti aktarmakla beraber, Müslümanlara yönelik okumaktadır. Diğer yandan günahkâr olsa da Müslüman katî surette cehennemlik değildir aksine Allah’ın meşietini altındadır. Öyleyse konu edindiğimiz âlimlerimize göre mu‘tezilenin yaklaşımı fasiddir. Meseleyi tersinden okuyacak olursak Râzî, bu konuda Mâturîdî’nin zaten hazır olan delilini mu‘tezileye karşı kullanmakta bir beis görmemiştir.

Peygamberler Yalan söyler mi?

Râzî’nin düşünce dünyasının köklerinin Ehli Hadise dayandığını yukarıda belirtmiştik. Ehli Hadis geleneğinde ise ayetlere yönelik ilk üç nesilden gelen rivayetler ayetlerin zahiriyle çelişmediği müddetçe tenkite tabi tutulmaz. İki rivayetin birbiri ile çelişmesi durumunda ise bazı kıstaslar söz konusudur. Bu da öncelikle sened üzerinden gerçekleşir. Senedi kuvvetli olan rivayetin sahih olması beklenir. Buna karşın Râzî, bazı rivayetleri peygamberlerin masumiyetine hâlel getirecek olması durumunda senedinin sıhhatine bakmadan reddetmekten çekinmez. Dahası o, bu türden bazı rivayetleri ısrarla savunanları “Haşeviyye” diye vasıflandırmaktan imtina etmez. Onun Mâverâünnehr bölgesini ziyareti sonrası tefsiriyle aynı dönemde telif ettiği *Metâlibu’l-âliye*’sinde sarf ettiği bir ifade konumuzu teyit eder niteliktedir. Buna göre Râzî, bulunduğu bir mekânda bazı haşevîlerin, Hz. İbrahim’in üç yerde yalan söylediğine dair bir rivayeti hadis diye aktardıklarını, bunun üzerine kendisinin bu rivayete karşı çıktığını söyler. Zira bu haber zayıftır ve üstelik bunun Hz. İbrahim’e isnad edilmesi yakışık almamaktadır. Bu mealdeki ifadesi üzerine Râzî’ye öfke ile yönelen birisi, haberi reddetmekle haberin râvîsini yalanlamış olacağını belirterek ona karşı çıkar. Râzî de bu duruma, “haberî râvîsinin yalan söylemiş olabileceğine ihtimal vermiyor da Hz. İbrahim’in yalan söylemiş olabileceğini mümkün görüyor” diyerek tepkisini dile getirir (Râzî, 1987, c. IX, 201).

Hız. İbrahim'in üç yerde yalan söylemiş olduğuna yönelik rivayeti Mâturîdî de alır ve bunun tamamen anlamsız bir ifade olduğunu belirtir. Zira Mâturîdî, Allah'ın, sıkıştığı durumlarda yalan söylemeyi mümkün göreceğ bir elçiyi seçmesine ihtimal vermemektedir (Mâturîdî, c. X, s. 308).

Resullerin İsmeti

Aslında her iki müfessirin yukarıda zikri geçen söz konusu rivayete karşı çıkmaları peygamber tasavvurlarından kaynaklanmaktadır zira peygamberler masumdur. Bu gerekçe Sa'd 38/21 ayetinde bahsi geçen Hız. Dâvud'a yönelik rivayetler ekseninde de kendini göstermektedir. Buna göre Hız. Dâvud, bir kadından hoşlanmaktadır. Onun, evli olan bu kadınla evlenebilmesi o kadının kocasının ölmesine bağlıdır. Bu nedenle Hız. Dâvud, öldürülmesi temennisiyle söz konusu kocayı savaşa gönderir. Bu kişi savaşta ölünce Hız. Dâvud da kadınla evlenir. (Taberî, c. XXIII, s. 184.)

Genel hatlarıyla aktardığımız rivayete tabii olarak ilk karşı çıkan Mâturîdî'dir. Ona göre Hız. Dâvud'un "adam ölsün de hanımıyla evleneyim" diye bir düşünce taşıması mümkün değildir. Olsa olsa Hız. Dâvud, cihadın farzlığı nedeniyle adamı savaşa göndermiştir, adam savaşta ölünce Hız. Dâvud, dul kalan kadınla evlenmiştir (Mâturîdî, c. XII, s. 234). Râzî de peygamberlerin ismet sıfatından hareketle Mâturîdî gibi bu rivayete karşı çıkar. Fakat onun bu karşı çıkmada ki dozajı Mâturîdî'ye kıyasla oldukça serttir. Onun kanaatine göre söz konusu itham insanların en denîsine atfedilecek olsa bu kişi bile mezkur ithama karşı çıkar. Dahası bu kıssayı ikrar eden haşevî ve habîs olan adama böyle bir suçlamada bulunulsa o bile bu suçlamaya karşı çıkar ve kendisine yönelik böyle bir söylemde bulunana lanet eder. "Bu durumda" der Râzî, "masum olan bir peygambere böyle bir ithamda bulunmak nasıl caiz olsun?" (Razi, 2003, c. XXVI, s. 173).

Hız. Peygamber'in Risaletinin İspatı

Râzî'nin Yunus 10/39 ayetinde sarf ettiği bir ifade, aklın yolunun aynı cümleleri kullanacak kadar bir (!) olduğunu hatırlatmaktadır. Bu ayette Râzî, Hız. Peygamber'in risaletinin ispatına yönelik deliller öne sürmektedir. O, öncelikle, Hız. Peygamber'in ümmî olduğunu, öğrenim için herhangi bir beldeye çıkmadığını belirtir. Yanı sıra Mekke'de ne âlimlerin ne de ilmi elde edecek kitapların olmadığını ifade eden Râzî, buna rağmen Hız. Peygamber'in getirdiği Kitab'ın önceki kavimlerin kıssalarını ihtiva ettiğini söyler. Diğer yandan Hız. Peygamber'e son derece düşman olanların varlığına dikkat çeken Râzî, Kur'an'da anlatılan bu kıssaların Tevrat veya İncil'e muvafık olmasaydı onların "Sen bu kıssaları olması gerektiği gibi aktarmıyorsun" diyerek ciddi bir şekilde karşı çıkıp tenkit edecek olduklarını söyler. "Bu durumda" der Râzî "Hız. Peygamber ümmî olduğu için Tevrat ve İncil'i mütalaa edemeyecektir. Civarda âlim olmadığı için kimseye danışamayacaktır. Bununla beraber geçmiş kavimlerin kıssalarını anlatmasına rağmen Hız. Peygamber'e düşmanlık yapmak için fırsat kollayanlar da hiçbir şekilde karşı çıkmamıştır. Öyleyse Hız. Peygamber'in zikrettiği kıssalar Tevrat ve İncil'deki kıssalara muvafiktir. Bu da Hız. Peygamber'in bu bilgileri Allah'tan aldığı vahiyle haber verdiğini gösterir" (Razi, 2003, c. XCII, 80).

Râzî'nin bu ifadeleri Mâturîdî'nin eserinin farklı yerlerinde yer almaktadır. Bir örnek kabilinden olmak üzere mesela Bürûc 85/4 ayetinde Mâturîdî, Hız. Peygamber'in geçmiş kavimlerden verdiği haberlerin Onun risaletinin delili olduğunu söyler. Zira Hız. Peygamber'in verdiği haberler kendi kitaplarında zikredilenlere muvafiktir. Diğer yandan Hız. Peygamber'e düşman olanlar Onun bu bilgileri öğrenmek adına kimseye danışmadığını da bilmektedirler. Bu da Hız. Peygamber'in zikrettiği haberlerin ancak Allah'tan aldığını göstermektedir. Mâturîdî bu ifadelerine şunu ekler. "Kimse, Kur'an'da zikri geçen kıssalara ekleme ya da çıkarma yapmamalı, haberlerin Kur'an'da anlatıldığı kadarıyla yetinmelidir. Aksi durumda bireylerin kıssalara dair yaptığı ekleme ve çıkarmalar onların kitaplarından farklı olmasına bu da taan ehlinin tenkit etmesine fırsat verir." (Mâturîdî, c. XVII, s. 145).

Aynı durum A'râf 7/157 ve Yusuf 12/111 ayetleri çerçevesinde de görülmektedir. Diğer bir ifade ile Râzî'nin ayet kapsamında sarf ettiği ifadeler büyük ölçüde Mâturîdî'nin ifadelerini hatırlatmaktadır. Her iki âlimimizin cümlelerinin neredeyse birebir aynı olması aklın yolunun ne kadar da bir (!) olduğunu göstermesi açısından kayda değer niteliktedir.

H. Peygamber'in Risâlet'inin Evrenselliği

Mâturîdî, Cuma 62/2 ayetinde geçen *ümmi* kavramından hareketle, Ehli Kitab'ın Hz. Peygamber'e yönelik iddialarını/ihtecce aktarır. Buna göre “*O Allah ki ümmî bir topluma kendi içlerinden, Allah'ın ayetlerini tebliğ eden...bir peygamber gönderdi*” ayeti açıkça Hz. Peygamber'in sadece ümmîlere gönderilen bir peygamber olduğunu söylemektedir. Mâturîdî, onların bu ayeti Hz. Peygamber'in ümmîlere tahsis edilen bir peygamber olduğunu ve onun başkalarına elçi olarak gönderilmediği şeklinde anladıklarını söyler. Fakat der Mâturîdî, ayetin, zahirinde zikri geçen şeylerin dışındakilerin nefyedildiği şekliyle anlaşılma zorunluluğu yoktur. Diğer bir ifade ile özellikle bahsedilmiş olması, o şeyin, bunun dışındakiler için geçersiz olduğu şekliyle anlaşılacağına hatalı neticelere çıkacağını söyler. O, hemen ardından, düşüncesini ispat için öncelikle Ankebut 29/48 ayetini peşinden Sebe 34/28 ayetlerini delil getirir (Mâturîdî, c. XV, s. 149-150).

Râzî'ye gelince onun konuya dair sarf ettiği ifadeler Mâturîdî'nin ifadelerini oldukça çağrıştırmaktadır. Buna göre o şöyle demektedir:

“Ehli kitap, “*O Allah ki ümmî bir topluma kendi içlerinden, Allah'ın ayetlerini tebliğ eden... bir peygamber gönderdi*” ayetini delil göstermek suretiyle, Hz. Peygamber'in sadece ümmîlere yani araplara gönderildiğini gösterir, diyerek iddiada/ihtecce bulunmuşlardır. Fakat bu iddiaları zayıftır. Zira bir şeyin özellikle bahsedilmiş olması, o şey dışındakilerin söz konusu olmadığı anlamına gelmemektedir. Râzî, Mâturîdî'nin aynı ifadesini kullanmasının ardından yine onun vermiş olduğu ayet örneklerini aynıyla aktarmaktadır (Râzî, 2003, c. XXX, 4).

H. İdris'in Yüceliği mi Yükseltilmesi mi?

Mâturîdî, Meryem 19/57'de yer alan Hz. İdrîs'i yüce bir mekâna yükselttik, buyruğuna dair iki te'vîl aktarır. Bunlardan ilkinde göre Hz. İdrîs, cennete yükseltilmektedir; ikincisine göreyse o, çlü olduğu halde dördüncü kat semada bulunmaktadır. Mâturîdî, her iki te'vîli de imkan dâhilinde görmekteyse de Hz. İdrîs'e dair farklı bir te'vîli öne sürmeyi mümkün görür. Buna göre peygamberler medeniyetin gelişmesinde başlıca rol oynadıkları (Mâturîdî, c. I, 291) ve insanların hayatlarına önemli katkılar sundukları için ayette yer alan “yükselme” ile kastın onun hem Allah nezdinde hem de insanların gönüllerinde yüceldiği ya da yüce bir konumda olduğu şeklinde anlaşılması daha uygundur (Mâturîdî, c. IX, 147-148).

Râzî ise aynı konuya Mâturîdî'nin sıralamasını değiştirerek yer verir. Bunların ilki Mâturîdî'nin daha uygun bulunduğu te'vîldir. Buna göre ayette geçen yükseklik ya da yükselme menzil ve konum/rütbe manasındadır. Râzî, peşi sıra Hz. İdrîs'in ilk kez yazı yazan, astronomiden ilk anlayan ve ilk defa elbise biçip giyen olduğundan diğer bir ifade ile medeniyetin gelişiminde öncelikli rol oynamasından hareketle yükselmenin şeref ve rütbe şeklinde anlaşılmasını mümkün görenlerden bahseder. Fakat Râzî, peşi sıra Mâturîdî'nin ilk sırada değindiği iki te'vîle yer verdikten sonra yükselme kelimesinin mekan ile birarada kullanılması nedeniyle bunun derece bakımından değil mekan bakımından literal olarak anlaşılmasının daha uygun olduğunu ifade eder (Râzî, 2003, c. XXI, 212).

H. Musa'nın Levhaları

A'râf 7/150 ayetinde Hz. Musa'nın, levhaları aldıktan sonra kavmine geri dönüp onların puta/ıcle taptıklarını gördüğünde öfkesi nedeniyle elindeki levhaları yere attığı-koyduğu/elga meselesi zikredilmektedir. Mâturîdî'ye göre *القي* kelimesine Kur'ân'da geçtiği her yerde “طرح” “attı” diye anlam vermek doğru değildir. Nitekim aynı kelime “والقي في الارض رواسي” (Lokman 31/10) ayetinde de geçmektedir. Fakat aynı kelime kullanılmasına rağmen bununla “طرح” manasını anlaşılmamaktadır. Aksine kavram ile dağların yerine konduğu/vaz anlaşılır (Mâturîdî, c. VI, 70).

Râzî ise konu ekseninde öncelikle Hz Musa'nın taşıdığı levhaları yere atmasını ve onların da kırılmasını öfkesinin ne derece büyük olduğunu gösterir, der. O, yine konuya dair levhaların yedi bölüm olduğunu, Hz. Musa'nın onları yere atıp kırması nedeniyle altı bölümün kaldırıldığını hâlbuki bu kaldırılan levhalarda İsrailoğullarının ihtiyaç duyacak olduğu her şeyin bulunduğu rivayetini aktarır. Hemen ardından “görmek, duymak gibi değildir...” rivayetini aktarmasına rağmen Râzî, dolaylı olarak şöyle demekten kendisini alamaz: Kur'ân'da sadece Hz. Musa'nın o levhaları attığı/elga zikredilmektedir. Fakat atılan bu levhaların kırıldığına dair Kur'ân'da bir beyan bulunmamaktadır. Kaldı ki levhaların atılmış olması, Allah'ın kitabına karşı saygısızlık içeren bir kusurdur. Böyle bir kusuru ise Hz. Musa gibi bir Peygamber'in işlemiş olması beklenemez (Râzî, 2003, c. XV, 10).

Zekâtın Verileceği Gruplar

Râzî'nin Mâturîdî'den istifade ettiğini düşündüren örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bununla beraber biz, aktaracağımız son bir örnekle iktifa etmeyi uygun bulmaktayız. Tekrar edelim ki aynı mesele hakkında birbirinden farklı zamanlarda yaşayan iki bireyin, aklın yolu birdir, fehvasınca aynı düşüncede olmaları mümkündür. Bununla beraber düşüncelerin neredeyse aynı kelimeler ile aktarılması söz konusu ikili arasında herhangi bir etkileşimin var olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Diğer taraftan Râzî'nin uzun sayılabilecek bir dönem bulunduğu Mâverâünnehr'de ilim yolculuğu yapması ve bu dönem ile bölgede Mâturîdî'nin yeniden revaç bulması, söz konusu şüphemizi kuvvetlendirmiştir. Dolayısıyla mesele hakkındaki son bir örneği verip konuyu kapamayı düşünüyoruz.

Bilindiği üzere Râzî, amelî sahada Şâfiî bir müfessirdir. Bununla beraber girişte de belirttiğimiz üzere onun, Şâfiî mezhebine müntesip olması her zaman onun gibi düşüneceği anlamına da gelmemektedir. Bu duruma Tevbe 9/60 ayeti yerinde bir örnek olarak gösterilebilir. Nitekim bu ayette zekâtın dağıtılabileceği sekiz sınıf tadat edilir. Râzî, konu ekseninde öncelikle Ebu Hanife'nin görüşüne atıf yapar. Buna göre zekât mallarını, ayette zikri geçen sekiz guruptan sadece bazılarını vermek caizdir –ki Mâturîdî de bu kanaattedir. Râzî, peşi sıra Şâfiî'nin görüşüne atıf yapar. Buna göreyse zekât malları, bu sekiz sınıfa eşit olarak verilmelidir. Zekâtı, bunların bir kısmına verip diğer kısma vermemek Şâfiî'ye göre doğru değildir. Râzî, bu konuda Şâfiî'ye katılmadığını belirtir ve delillerini sıralamaya başlar.

Râzî'nin burada zikretmiş olduğu deliller ile Mâturîdî'nin sarf ettiği örnekler birbirinin aynıdır. Şöyle ki Mâturîdî, zekâtın, bu sekiz sınıf arasında eşit miktarda dağıtılmasının mümkün olmadığını söyler ve şöyle der: “...bir beldede mükateb köle veya zikri geçen sekiz sınıftan biri bulunmazsa hissenin düşmesi gerekir...” (Mâturîdî, c. VI, 385). Râzî'ye gelince o da aynı örneği kullanmak suretiyle şöyle der: “...Bir köyde mükateb köle ya da gazi bir mücahid veya müellefe-i kulûb'tan vb. kimsenin olmaması durumunda zekât verecek kişi ne yapacaktır...” (Râzî, 2003) Mâturîdî, daha öncesinde sahabeden bazı isimleri örnek verir. Bunlar arasında Huzeyfe, İbn Abbas, Hz. Ali ve Hz. Ömer vardır. Mâturîdî, ayrıca mezkûr sahabenin uygulamalarından bahseder. Buna göre sahabenin seçkin sınıfı olan bu gurup, zekâtın sekiz kısımdan herhangi birine verilebilmesini caiz görmektedir. Peşi sıra Mâturîdî, zekâtın bu sekiz gurup arasında eşit bir şekilde dağıtılması şart olsaydı Allah'ın bunu şu iekilde beyan ederdi, diyerek açıklamasına devam eder. (Mâturîdî, c. VI, 384)

Râzî'ye gelince o, Hz. Ali hariç Hz. Ömer, İbn Abbas ve Huzeyfe'nin isimlerine “sahabenin ekâbiri/önde gelenleri” ifadesini kullanmak suretiyle atıf yapar ve şöyle der: “Zekatın sekiz sınıf arasında eşit miktarda dağıtılması gerekseydi, sahabenin önde gelenleri buna riayet ederlerdi. Şayet öyle olacaktıysa bu haberin Hz. Ömer, İbn Abbas ve Huzeyfe gibi sahabenin önde gelenlerine ulaşması gerekirdi. Zira onlar bu habere muhalif davranmazlardı. Mâdem bu anlayışın aksine hareket ettiler anlarınız ki (Şâfiî'nin) bu düşüncesi itibara alınmaz. (Râzî, 2003, c. XVI, 92-93)

Görüldüğü üzere Râzî, bu konuda sahabe uygulamalarından ve akli delillerden hareketle Şâfiî'nin düşüncesiyle aynı kanaatte olmadığını belirtmektedir. Onun gibi özgün olan bir

müfessirden böylesi bir hareketin fark edilmesinde bir mesele bulunmamaktadır. Tebliğimiz kapsamında bizim dikkatimizi çeken konu, onun akli ve nakli delillerini kullanırken Mâtürîdî'nin zikretmiş olduğu deliller ile büyük oranda örtüşmesidir.

Sonuç

Yukarıdan bu yana gerek usûl ve gerekse fûruya dair aktarmış olduğumuz örnekler, Mâtürîdî'nin Râzî'ye katkı sunduğunu göstermektedir. Bununla beraber Râzî, tebliğ çerçevesinde de görüldüğü üzere tefsirinde Mâtürîdî'ye sadece iki farklı konuda ve toplamda altı defa isim beyan etmiştir. Yine de çapraz okumalar sonucunda Râzî'nin ifadeleri, örnekleri ve getirmiş olduğu deliller ile Mâtürîdî'nin ifadeleri, örnek ve delilleri büyük oranda birbirine benzediği görülmüştür.

Bir müfessirin, tefsirini hazırladığı süreçte ilgili ayetler kapsamında kendinden öncekilerin ne dediklerine bakması olağan bir durumdur. Bizim için problem olan mesele ise Râzî'nin hasım olduğu mu'tezili âlimlerin eserlerinden istifade etmesine ve onların isimlerini beyan etmesine rağmen söz konusu Mâtürîdî olduğunda onu sessiz kalması diğer bir ifade ile isim beyan etmemesidir. Bu durum kanaatimizce sorgulanmayı hak etmektedir ve biz bu durumun ardında Râzî'nin bilinçli bir şekilde isim belirtmemiş olmasını mümkün görmekteyiz.

Râzî, her ne kadar Mâverâünnehr bölgesine geldiğinde ilmi açıdan oldukça üstün bir konumda ise de henüz tefsirini telif etmemiştir. Diğer yandan onun bölgeye geldiği dönem Mâtürîdî'nin yeniden hayat bulduğu dönemdir ve burada Hanefî-Şâfiî mücadelesi kan dökmeye kadar varmıştır. Ayrıca Eşârî'ye karşı Mâtürîdî ön plana çıkartılmıştır. Bu durum Şâfiî-Eşârî olan Râzî'nin Hanefî Mâtürîdî'den istifade etse de isim beyan etmemesinde önemli bir gerekçe olabilir. Zira böylesi bir halde Râzî, eserinin telifinde mezhebi olarak hasımlarından istifade ettiğini itiraf etmiş olacaktır. Buna karşın onun mu'tezili alimlerden istifade etmesinde kanaatimizce olumsuz bir durum söz konusu değildir. Zira mu'tezilenin Kâdî Abdülcabbar ya da Zemahşerî gibi önemli temsilcilerinin eserleri sayesinde berhayat olduğu düşünülebilirse de onların insanlar üzerinde o dönemde eski etkilerinin kalmadığı müsellemdir. Buna karşın Hanefî-Mâtürîdî çizgi bölgenin etkin gücüdür. Bu durumda Şâfiî-Eşârî çizginin bir nevi hasımları olan guruptan beslendiği düşüncesinin önüne geçmek adına Râzî'nin istifade ettiği halde Mâtürîdî'ye atıf yapmadığı düşünülebilir. Zira Râzî, ruyetullah meselesinde olduğu gibi zaman zaman mu'tezileye akli olarak cevap veremediğini ve bu konuda Mâtürîdî'ye tabi olduğunu belirtse de bu uygulamasını sürekli hale getirmemiştir.

Diğer yandan Mâtürîdî kendi döneminde Mu'tezile ile her açıdan hesaplaşmıştır. Onlara karşı *Kitabu't-Tevhîd*'inden başka özellikle *Te'vîlât*'ında problem olarak gördüğü bütün düşünceleri ele almış ve tekrar tekrar delilleriyle reddetmiştir. Dahası Mâtürîdî, Şâfiî'ye dönemindeki Hanefî-Şâfiî çatışmasının da etkisiyle son derece ağır ifadeler kullanmıştır. Ayrıca Râzî'nin taraf olduğu imanda istisna, teklifi mâlâ yutak konuları başta olmak üzere çeşitli konulara karşı Mâtürîdî, dolaylı olarak Eşârî'ye reddiyelerde bulunmuştur. Tüm bu durumlar kanaatimizce Râzî'nin Mâtürîdî'ye karşı mesafeli olmasında önemli bir etken olmuştur. Bununla beraber verilerden hareketle görülen o ki Râzî, ilmi merakının etkisiyle Mâtürîdî'den bazen aynı kelimelere varıncaya değin istifade etmekten alıkoyamamıştır. En doğrusunu Allah bilir.

Kaynakça

Alaaddîn es-Semerkindî, Şerhu Te'vîlât, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine, nr. 179, v. 1b. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Mukaddimesi ve Şerhi, çev: Veysel Gengil, Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i, der: Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2016, s. 771-776.
Dârimî, Reddü'l-imâm ed-Dârimî Osman b. Saîd ale Bişri'l-Merisî, *Muhammed Hamid el-Feykî*, Beyrut, *Dârul-kütübi'l-ilmiyye*, h. 1358.
Ebu Hanife, "Fıkhu'l-Ebsat" İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, çev: Mustafa Öz, İstanbul, MÜİFY, 2014.

er-Râzî, el-Erbâin fî usûlid'dîn, I-II, thk: D. Ahmed Hicâzî, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1986.

el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhi, tah: Ahmed Hicâzî es-Sekka, I-IX, Beyrut, 1987.

Mefâtihu'l-ğayb: et-Tefsîru'l-kebir, I-XXXII, thk: I'mâd Zekî el-Bârûdî, el-Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire, t.y.,

Menâkibu'l- İmâm eş-Şâfiî, thk.: Ahmed Hicâzî es-Sikâ, Mektebetü'l- Külliyâtil-Ezheriyye, Kahire, 1406/1986.

Muhassal: Kelama Giriş, çev: Hüseyin Atay, AÜİF yay., Ankara, 1978.

Münâzarât: Dinî ve Felsefî Tartışmalar, çev: Ömer Ali Yıldırım, Litera Yay., İstanbul, 2016.

Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013.

"Fahreddîn er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileleri, İlmi ve Siyâsi İlişkileri", İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013.

Hayri Kırbasoğlu, Ehli Sünnetin Kurucu Ataları, Ankara, Otto Yay., 2011.

İbn Kuteybe, Te'vîlü Muhtelifü'l-Hadis: Hadis Müdâfaası, çev. Hayri Kırbasoğlu, Ankara, Otto Yay, 2017.

Kazvîni, Zekeriya b. Mahmud, Asârul'bilâd ve ahbâru'l-ibâd, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.,

Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, I-XVII, thk: Heyet, Mizan Yay, İstanbul, 2005-2010;

Kitâbu't-Tevhîd, thk: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İstanbul, Mektebetü'l-İrşâd, 2001.

Muhammed Ebu Zehra, İmam Şâfiî, çev.: Osman Keskiöglü, DİB Yay, Ankara, 2000.

Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, fi's-siyâseti ve'l-akâidi ve't-târîhi'l-mezâhibi'l-fikhiyye, Dâru'l-fikri'l-Arabiyye, Kâhire, t.y.,

Mustafa Öztürk, "Tefsirde Fahreddîn er-Râzî", İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013.

Süleyman Uludağ, Fahreddîn Râzî, Hayatı, Fikirleri, Eserleri, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1991.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, er-Risale-İslam Hukukunun Kaynakları, çev.: Abdülkadir Şener, İbrâhim Çalışkan, Ankara, Diyanet Vakfı Yay., 1996.

Taberî, Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân, I-XXX, tah: Mahmud Şâkir, Ürdün, Dâru'l-A'lem, 2006.

Ulrich Rudolph, "Mâturîdî'liğin Ortaya Çıkışı", çev: Ali Dere, İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, Hız: Sönmez Kutlu, Otto Yay., Ankara, 2012.

Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddîn er-Râzî", DİA, İstanbul, 1995, c. XII, s. 89.

Zeccâc, Meâni'l-Kur'ân, I-V, thk: D. Abdü'l-Celîl Abdühî Şelbî, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1988.

BEŞİNCİ OTURUM

(5 Mayıs 2018 Cuma)

CÜVEYNÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Özcan TAŞCI

Doç. Dr. Fetullah YILMAZ

İtikadî Mezhebin Fıkhî Eleştirisi: Seyyid Bey'in Eş'arîlik'e Yönelik Tenkitleri

İTİKADÎ MEZHEBİN FIKHÎ ELEŞTİRİSİ:SEYYİD BEY'İN EŞ'ARİLİK'E YÖNELİK TENKİTLERİ

*Doç. Dr. Fetullah YILMAZ**

ÖZET

Kelam ile fıkıh ve fıkıh usûlü arasındaki en önemli irtibat noktasını “insan iradesi” meselesinin oluşturduğu söylenebilir. Bu meselede çokça tartışma yapılmış, farklı fikirler ortaya konulmuştur. Bu hususta önemli değerlendirmelerde bulunanlardan birisi de Osmanlı son devir ilim erbabından Seyyid Bey (ö.1925)'dir. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrâde, Kaza ve Kader* adlı eserinde bu konu üzerinde uzunca durarak Mutezile ve Mâtürîdiyye mezheplerinin iradeye yaklaşımlarını tasvip etmiş, Eş'arilik ile Cebriye'yi aynı sayarak eleştirmiştir. Seyyid Bey'in iddiasına göre hukuk ve mesuliyet noktasından bir hukukçu için Mâtürîdiyye veya Mutezile fikrini kabulden başka çare yoktur. Cebriye veya Eş'ariye'nin fikrini kabul etmek hem eşyanın hakikatini ve hem hukukî mesuliyeti inkâr etmek olur. Bu tebliğde; Eş'arilere yöneltilen söz konusu tenkitlerin, Eş'arî usûlcü ve fakihlerinin hukukî mesuliyeti kelâmî açıdan nasıl temellendirdikleri dikkate alınarak değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hukuki sorumluluk, beşeri irade, Eşarîlik

LEGAL CRITIQUE OF THEOLOGICAL SCHOOL: SEYYİD BEY'S CRITICISM FOR ASH'ARIYE

ABSTRACT

It can be said that the most important contact point between Kalam and and fiqh and usul-i fiqh is the “human will”. There have been many debates on this issue and various opinions have been put forward. One of those who made arguments about this manner is Sayyid Bey (1925), a late Ottoman scholar. In his book titled “*Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrâde, Kaza ve Kader*”, Seyyid Bey affirmed the approach of Maturidiyya or Mutezila on “will” and criticised Jabriya and Ash'ariye accepting them same. According to his claim, Sayyid Bey claims that there is no other way than accepting the idea of Maturidiyya or Mutezila for a jurist from the point of law and responsibility. Accepting the idea of Jabriya or Ash'ariye is both a denial of the truth of existence and of legal responsibility. In this presentation, it is aimed that the criticisms to the Ash'aris are evaluated by taking into consideration how the Ash'arite rulers and jurists are based on the legal responsibility in theoretical way.

Keywords: Legal responsibility, human will, Ash'ariye

1. Seyyid Bey Kimdir?

Hakkında ana hatlarıyla bilgi vermek gerekirse; tam adı Mehmed Seyyid olan Seyyid Bey, İzmir'de doğmuştur. Babası İzmir eşrafından Müezzinzâdeler ailesinden Abdullah Takıyyüddin'dir. İyi bir medrese eğitimi alan Seyyid Bey 1904 yılında 18. devre birincisi olarak Mekteb-i Hukuk'tan mezun olduktan sonra İzmir'de iki yıl kadar avukatlık yapmıştır. Dârülfünun Hukuk Fakültesi'nde başladığı usûl-i fıkıh müderrisliğine aralıklarla ölümüne kadar devam etmiştir. II. Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte siyasete atılmış, 1908 seçimlerinde İzmir mebusu olmuştur. Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin lider kadrosunda bulunan Seyyid Bey 1910'da İttihat ve Terakkî Fırkası başkan yardımcılığına, 1911'de fırka reisliğine getirilmiştir. Medrese kökenli olmasının verdiği ilmî nüfuzla cemiyet içinde bir denge unsuru olduğu ve hiziplerin arasını bulmada etkin rol üstlendiği anlaşılmaktadır. 1918 yılının Mütareke

* Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku, fyilmaz@gumushane.edu.tr

ortamında bazı İttihatçılar'ca kurulan kısa ömürlü Teceddüt Fırkası'nın kurucuları arasında da yer almıştır. (Erdem, 2009, 54)

Mebus ve İslâm hukuku müderrisi olarak II. Meşrutiyet döneminde çeşitli kanunlaştırma ve ta'dil komisyonlarında görev yapmıştır. İlk defa 1909 yılında Kânûn-ı Esâsî'nin ta'dili için görevlendirilen otuz kişilik özel komisyonda ve 1916'da Mecelle'nin ikmal ve tâdili için Meclis-i Meb'usân tarafından kurulan Kânûn-ı Medenî Komisyonu'nda bulunmuştur. (Erdem, 2009, 54-55)

Cumhuriyet'in ilânından sonra yapılan seçimlerde İzmir'den milletvekili ve ikinci meclisin 14 Ağustos 1923 tarihinde yaptığı Hey'et-i Vekîle seçiminde adliye vekîli olmuştur. Meclisteki görevine kısa bir süre daha devam eden Seyyid Bey, 20 Nisan 1924 tarihinde milletvekillerinin aynı zamanda başka bir memuriyet almalarının kanunla yasaklanması üzerine mebusluktan ayrılarak İstanbul'a dârülfünundaki görevine dönmüştür. Kuruluş halindeki İlahiyat Fakültesi reisliğine (dekanlık) getirilmiş, ölümüne kadar burada târîh-i fıkîh ve Hukuk Fakültesi'nde usûl-i fıkîh hocalığı yapmıştır. Yakalandığı zatürreden 8 Mart 1925 tarihinde ölen Seyyid Bey ertesi gün Beyazıt Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Sultan Mahmud Türbesi hazîresine defnedilmiştir. (Erdem, 2009, 54-55)

Seyyid Bey'in ilmî kişiliğine bakılacak olursa; Seyyid Bey'in İzmir'de bulunduğu yıllar ve yetişmesi ile ilgili olarak iyi bir medrese eğitimi almış olması dışında herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Ancak bu dönemde İzmir'in, hareketli bir sosyal ve fikrî ortama sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla medreseden yetişmiş olmakla birlikte Seyyid Bey'in de bu ortamdan etkilendiği muhakkaktır. Nitekim kendisi hakkında sonradan yapılan değerlendirmelerde, medrese çıkışlı olmasına rağmen onun, "yeni fikirli" bir ilim adamı ve hukukçu olduğu husûsen vurgulanmıştır. (Erdem, 1999, 11)

Seyyid Bey'in medresede aldığı geleneksel İslami ilimler eğitimiyle beraber Batı'ya açık olan İstanbul Hukuk Mektebi gibi modern okulda kazandığı formasyon, sahip olduğu ilmî kabiliyet ve birikimle birleşince, İslam geleneğinin hâlâ önemli bir zemin olma özelliğini koruduğu bir geçiş döneminde kendisine, bir taraftan ayaklarını köklü bir zemin üzerine basma imkanı verirken öte yandan bu sağlam zeminin, içinde bulunulan modernleşme çizgisindeki değişme projesinin hizmetine sunulmasını kolaylaştırmıştır. (Erdem, 1999, 12)

Yukarıda anlatılan hâliyle Seyyid Bey'in, dönemin İslâmcılık anlayışı içinde modern bir bakış açısını temsil ettiği görülür. Taklitten ve mezhep taassubundan uzak durulması, ictihad kapısının açılması gerektiğine dair vurguları devrin İslâmcı söylemini büyük ölçüde yansıtmaktadır. Özellikle hilâfet ve kanunlaştırma tartışmalarına katkısı göz önüne alındığında, fıkîh ilminin tarih ve literatürüne modern dünyanın kurumlarını meşrulaştırmak üzere yaklaşmasının onun İslâmcılık anlayışının ana hatlarını teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Hakkında çeşitli tartışmalar yapılan II. Meşrutiyet sonrası bazı kanunlaştırma çalışmalarına çok sık atıfta bulunan Seyyid Bey'in eserleri, yaşadığı siyasal ve sosyal çevrenin gündeminden derin izler taşımaktadır. Gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet devri kanunlaştırmalarında dönemin şartlarına ve gereklerine fıkîh ilmi içinde kalınarak uygun çözümler üretilmesi gerektiği düşüncesi Seyyid Bey'in eserlerinde önemli bir yere sahiptir. (Erdem, 2009, 55)

TBMM'nde 3 Mart 1924'te hilâfetin kaldırılması teklifinin görüşüldüğü oturumun sonunda Seyyid Bey adliye vekîli sıfatıyla uzun bir konuşma yaparak bu kararın şer'î dayanaklarını tarihî ve fikhî zeminde temellendirmeye çalışmıştır. Daha çok bu konuşmasıyla tanınan Seyyid Bey, hilâfetin dinî değil dünyevî bir kurum olduğu fikrini savunarak hilâfeti hakikî ve sūrî olmak üzere ikiye ayırmış ve hâlihazırdaki hilâfetin gerçek hilâfet olmadığını söylemiştir. Ayrıca hilâfeti fıkîhteki vekâlet akdi çerçevesinde halkla halife arasındaki bir sözleşme biçiminde tanımlayarak konunun daha basit bir düzlemde açıklanabileceğini iddia etmiştir. (Erdem, 2009, 54-55)

Seyyid Bey'in çok denecek sayıda eseri olmasa da bazı eserleri ders notları olarak hazırlanarak kitap formatına dönüştürülmüştür. *Usûl-i fıkıh – Medhal, Usûl-i Fıkıh Dersleri* gibi.

2. Seyyid Bey'in Eş'arîliği Tenkitte Takip Ettiği Usûl ve Konuyu Ele Alma Biçimi

Yukarıda dile getirildiği gibi Seyyid Bey'in eserlerinde dile getirdiği, savunduğu kimi görüşler tabii olarak yaşadığı siyasi ve sosyal çevrenin izlerini taşımaktadır. Başta, ele aldığımız konu olan Eş'arîliği tenkidi olmak üzere, hilafet, kanunlaştırma ve buna bağlı olarak İslam hukukunun mevcut şartlarda hayata nasıl geçirileceği yolundaki görüşleri, tarihi konum yanında, Seyyid Bey'in içinde yer aldığı aktif fikri ve siyasi faaliyet zemininden önemli ölçüde etkilenmiştir. Araştırmacıların da sıkça dikkat çektiği üzere, genel itibarıyla Seyyid Bey'in eserlerinde güçlü bir mantık örgüsü mevcuttur. Konuların ele alınışında her zaman tahlilci bir yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Kavramların lügat ve ıstılah anlamlarının doğru tesbiti ve yanlış kullanımların tenkidi bu çerçevede önemli bir yer tutar. Çıkarımların geliştirilmesindeki tutarlılık, ilgili temel kaynaklara yapılan atıflar ve bu atıfların yapıldığı eser ve müelliflerle ilgili kısa bilgi ve değerlendirmeler Seyyid Bey'in üslubuna ikna edici bir özellik kazandırmaktadır. Bunda, kendisinin medresede aldığı eğitimin, mantık ve münazara gibi önemli âlet ilimlerin rolüne dikkat etmek gerekir. (Erdem, 1999, 25)

Kimi araştırmacılara göre ise Seyyid Bey'in hususiyle irade meselesini ele alırken akılcı bir yaklaşım sergilemesi, bir mezhep taassubu içinde bulunmaması, beğenmediği görüşü tahkir edici kelimeler kullanmaması dikkat çekmektedir. Bunun yanında “son devir Osmanlı alimlerinden Büyük Haydar Efendi ise, *Usul-i Fıkıh Dersleri* isimli eserinde aynı konuya koyu bir mezhep taassubu içinde yaklaşır. O, öncelikle, mütekellimleri iki gruba ayırır: Tarika-i ashab-ı güzîne mülazemet ve ittiba edenler; Tarika-i ashab-ı güzine muhalefet edenler. Ona göre, birinci grup Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, ikinci grup ise Ehl-i Bid'at ve Dalâlettir. Mutezile'yi “Kaderiyye” başlığı altında telakki eder ve ikinci gruba dâhil eder. Vasıl b. Ata'yı ise, ‘dühat-ı ulemadan cin gibi bir herif’ olarak tasvir eder. Bir başka husus ise, Haydar Efendi'nin bu eserde kullandığı üslup ağırdır ve konuyu sunuşu da Seyyid Bey'inki gibi sistemli değildir. Gerçi Seyyid Bey de mezhepleri aynı şekilde tasnif etmişse de kullandığı ibareler Haydar Bey'in ibareleri gibi katı ve sert değildir.”(Baloğlu, 1999, 141).

Hakkındaki methedici ifadeler ve muazzam mantık örgüsüne sahip olmasına rağmen, Seyyid Bey'in birçok noktada tenakuza düştüğü görülür. Konuyu etraflıca ele aldığı *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrade, Kaza ve Kader* adlı eserinde Ehl-i Sünnet'e fırka-i nâciye dedikten sonra, bunun karşısındakiler arasında Mutezile'yi de zikretmiş (Seyyid Bey, 1338, 4), daha sonra Mutezile'yi tanıtırken “en ilmî bir mezhebirdir.” (Seyyid Bey, 1338, 4) demiştir. Yine “Mutezile, kaderi inkâr ederler.” demiş, ardından “Ehl-i Sünnet ise şimdiye kadar bu saydığımız fırkaların hepsine muğâyirdir. Ehl-i Sünnet'e mukabil fırkaların heyet-i mecmuasına Ehl-i Bidat itlâk olunur. Bu suretle bilcümle fırak-ı İslâmiye Ehl-i Sünnet, Ehl-i Bidat namlarıyla ikiye ayrılırlar.” (Seyyid Bey, 1338, 6,7) şeklinde beyanda bulunmuştur.

Yine kitabın başlarında şunu demiştir: “Gerek Eş'arî silkine sâlik büyük ulema, gerek Matüridî namı altındaki eâzım-ı fukaha, her biri birer müctehid olduğu cihetle aralarında bazı fer'î mesail-i itikadiyede ufak tefek farklar vardır. Lâkin nazar-ı dikkate alınacak derecede değildir.” (Seyyid Bey, 1338, 9)

Seyyid Bey irade ve bunla doğrudan bağlantılı olan kader meselesini usûl-ı fıkıhta ele almanın lüzumunu “usûl-ı fıkıh bir felsefe-i hukuk dersi olmak itibarıyla bu bahis ile alâkadardır ve çünkü ‘İnsanlarda irade yoktur.’ der isen hukukun mânası kalmaz. Yok, insanlarda irade vardır, ef'âl-i insaniyede şuurî bir hareket, bir irade vardır der isek, o vakit hak ve adaletin menşeyini tetkik edebiliriz.” (Seyyid Bey, 1338, 9) ifadeleriyle temellendirir. Ardından **İrade ve Kader** başlığı altında şunları belirtir:

“İrade meselesini nazar-ı itibara alınca şarkta yani âlem-i İslâm'da dört fikir ve bu fikirlerin etrafında dolanmış dört fırka görürüz: Meselâ birincisi, cebr-i mutlak, ikincisi, cebr-i

mutavassıt, üçüncüsü, tefvîz-i mutlak, dördüncüsü, tefvîz-i mutavassıttır. Cebr-i mutlak fikrine kâil olan ulemanın heyet-i mecmuasına Cebriye namı verilir. Bunlar irade-i beşeri külliye inkâr ediyorlar. ‘İnsanlar cemadat gibi hareket ederler. Hareketlerinde şuur ve irade yoktur.’ diyorlar. Binaenaleyh ‘İnsanlar ef’âlinde muztardır, muhtar değildir.’ diyorlar. Bu fikir, bir kere zaruret-i akliye ve bedahete münafî bir fikir olduğu cihetle şayan-ı kabul değildir. Fazla olarak bu fikre göre bütün tekâlîf-i şer’iye, abes ve bâtil olmak icap eder. Bugün bu fırkanın efradı yoktur. İmam Âzam zamanında vardı. Sonraları munkariz olmuştur. Yalnız Eş’arîler’in telakkisi bu fikre karîb olduğu cihetle onlar çoktur. Eş’arîler bir kere insanlarda iradeyi kabul ediyorlar. Bunu kabul ile bittabi Cebriye’den ayrılırlar. Fakat lafız itibarıyladır. Hâlbuki mânaya infaz-ı nazar eder isek görürüz ki neticede Eş’arîler Cebriye ile birleşiyorlar. Bunlar kudret ve irade-i beşeri kabul ile beraber tesirini inkâr ediyorlar. Diyorlar ki, kudret ve istitaat denilen şey insanda fiil ile beraber hâsıl olur. Fiilden evvel insanda kudret yoktur. İnsanda Cenâb-ı Hak tarafından kudret halk olunur olunmaz fiil de hâsıl olur ve insan o kudretle o fiili yapar. Fakat bu kudretin fiilde hiç tesiri yoktur. Kudret de fiil de Cenâb-ı Hak tarafından mahlûktur. İnsanın ne kudrette ne de fiilde hiç tesiri yoktur. Yalnız insanın ‘kesb’i vardır, işte o kadar... İşte bu kesb ile insan kâsib ve Cenâb-ı Hak hâlıktır. Hulâsa, Eş’arîler’e göre beşerin kudreti de iradesi de ef’âli de Cenâb-ı Hak tarafından mahlûktur. İnsanın bunların hiçbirinde dahl ve sun’u yoktur. İnsanın yalnız kesbi vardır. İşte bu kesb sebebiyle insanlara mesuliyet ve muaheze teveccüh eder.” (Seyyid Bey, 1338, 9-10)

3. Seyyid Bey’in Eş’arîlik’e Yönelik Tenkitleri

Yukarıdaki ifadeler Seyyid Bey’in konuya genel girişi olarak değerlendirilebilir. Bundan sonra, yukarıda özet olarak zikredilen tenkitlerini şu şekilde genişletir:

“İyice teemmül edilirse anlaşılır ki şu mütalâaya göre “kesb” sözü lafz-ı bî-mânâdan ibarettir. Çünkü bir kere insanda kudretin, iradenin tesirini inkâr ettikten sonra “kesb”in mânâsı kalmaz. Onun içindir ki Eş’arîler’e “kesb” nedir, denilince mukni cevap bulmaktan izhâr-ı acz ederler. Bunlar “kesb”e de kâil olmayacaklardı. Fakat Kur’ân-ı Kerim ezcümle ef’âl-i beşeriyeyi insanlara isnad ediyor ve ezcümle اِكْتَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اِكْتَسَبَتْ diyor ve insanlarda kesbin vücudunu kabul eyliyor. Onun için Eş’arîler de kesbin vücudunu kabulde muztar kalmışlardır. Matüridîler bu fikri kabul etmemişler ve buna cebr-i mutavassıt demişlerdir. Çünkü bu fikir esas itibarıyla beşerde kudret ve iradenin vücudunu kabul ile doğrudan doğruya cebre kâil olmuyor. Lâkin bunların tesirini inkâr ettiği için dolayısıyla cebre kâil olmuş oluyor. Bu cihetle bu fikre “cebr-i mutavassıt” denir. (Seyyid Bey, 1338, 11) “Cebriye hakkında vârid olan itiraz, Eş’arîler hakkında da vâriddir. Yani bu cebr-i mutavassıt fikrine göre de tekâlîf-i şer’iyenin abes ve bâtil olması lâzım gelir. Bu itiraz, kuvvetlice bir itiraz olduğundan buna Ebu’l-Hasan el-Eş’arî cevap bulamıyor ve Cenâb-ı Hak mâlik-i mutlaktır, O’na abes isnad olunamaz, mülk-i mutlakında istediği gibi tasarruf eder, böyle bir itiraz vârid olamaz, diyor. Bu, kanaatbahş bir cevap olmadığından diğerleri, ezcümle Fahreddin Râzî gibi bazıları iradenin insanlardan olduğunu kabul ederiz. Fakat bununla cebirden kurtulunamaz, netice itibarıyla bu da cebre varır. Çünkü insan evvelâ bir şeyi düşünür, sonra arzu eder ve ondan sonra yapar. Yani insan bir şeyin icrasını irade etmezden evvel onun icrası için bir iştiyak ve arzu hâsıl olur ki irade insandan olsa bile o iştiyak ve arzu insandan değil, Cenâb-ı Hak’tandır. Sen bir şeyi görürsen, bu sende bir arzu husûle getirir ve bu arzu yavaş yavaş kesb-i şiddet ederek iradeyi tevlid eder. Kezalik yemek yemek fiili ihtiyarî bir fiildir. Lâkin yemek fiiline mübaşeretten ve onu iradeden evvelki açlık keyfiyeti ihtiyarî değil, cebrî ve ızdırârîdir, min-tarafillahtır ve yemek arzu ve iradesini ve nihayet mecburiyetini husûle getiren O’dur. Demek ki ihtiyarî zannolunan yemek fiili ibtidaen ihtiyarî ise de intihâen ıztırârîdir. Bütün ef’âl de böyledir. Onun için insan fâil-i muhtar suretinde fâil-i muztardır. İhtiyarî gibi zannolunan fiiller hep bir sebep tahtında ıztırârîdir, diyorlar.” (Seyyid Bey, 1338, 11-12)

Seyyid Bey’e göre bu mütalâalar kısmen doğru ise de kısmen de doğru değildir. Çünkü insan bütün fiil ve hareketlerini mutlaka bir takım sebepler ve gerektirici durumlar (devâ’î)

altında icra etmez. Bazen de sebepsiz veyahut ehemmiyetsiz bir sebepten dolayı harekette bulunur ve bir de iradeyi tevliid eden esbab ve devânin cümlesi karşı konulamaz (gayr-i kabil-i mukavemet) değildir. Ekserisi kabil-i mukavemettir. İnsan iradesiyle o esbab ve devânin muktezasını ifadan imtina edebilir. Açlıktan ölme derecesine gelen bazı insanların ölünceye kadar kendi iradesiyle yemek yemekten uzak durduğu bile görülmüştür. (Seyyid Bey, 1338, 12)

Yine Seyyid Bey bununla bağlantılı olarak şöyle der: “Bilbedahe biliriz ki bizde iki nevi hareket vardır. Biri nabzın, kalbin cihaz-ı teneffüsiyenin harekâtı gibi harekât-ı ıztrâriye, diğeri kendi irademizle olan harekât-i ihtiyariye. Bundan da biliriz ki harekât-ı ihtiyâriyemizde ihtiyar ve iradeyi inkâr, bedaheti inkârdır. İşte bütün bu ve bu gibi ahvâl gösteriyor ki bizde öyle Eş’arîler’in söyledikleri gibi bilâ-tesir kuru bir kudret ve irade değil, bilakis tesiri olan bir kudret, tercihe muktedir bir irade vardır. Biz bu kudret ve irade sayesinde yapabileceğimiz şeyleri yapmaya ve bu gibi şeylerde yapmakla yapmamaktan birini diğeriye tercihe muktedir oluruz. Eğer hakikat Eş’arîler’in dedikleri gibi olsaydı yani kudret ve irademizin hiçbir tesiri bulunmasaydı zikrolunan ef’âl ve harekâtımız arasında hiçbir fark bulunmamak lâzım gelirdi. Zira tesirden hâlî kudret ve irade ile hareket, rüzgârın sevkiyle hareket eden ağaçlar, yaprakların hareketi gibi harekât-ı ıztrâriyeden başka bir şey değildir ki butlânı zaruret-i his ve bedahet-i akıl ile sabittir. Hulâsa, mesele Eş’arîler’in dedikleri gibi olur ise insan kendi kasd ve ihtiyarıyla hiçbir şey yapmıyor, her ne yapıyorsa re’sen, ibtidâen ve cebren Cenâb-ı Hak tarafından kendisinde halk edilen ve kendisinin asla şuurunu taalluk etmeyen bir kudret-i mücerrede ile yapıyor demek olur. Ve bu surette insanı “Sen niçin bunu yaptın, şunu yapmadın?” diye mesul ve birçok ahkâm-ı şer’iye ile mükellef tutmak abes olur. Mutezile Cebriye’nin tamamen zıddıdır. Bunlar suret-i mutlakada insanlar kendi iradeleriyle hareket ederler ve binaenaleyh insan kendi ef’âlinin mucidi ve hatta hâlıkıdır derler ve ef’âl-i beşeriyede Allah’ın halk ve iradesini inkâr ederler... Cebriye fikrine “cebr-i mahz” dendiği gibi Mutezile’nin bu fikrine de “tefvîz-i mutlak” veya sadece “tefvîz” itlâk olunur.” (Seyyid Bey, 1338, 12)

Seyyid Bey’e göre “irade” bahsinde Matürîdîlerin fikri en doğru fikirdir; “vaziyet-i hukukiyeyi tayin ve tashih edecek olan fikir de budur. Çünkü vaziyet ve mesuliyet-i hukukiyeyi tayin eden şey, iradenin hürriyetidir. İrade hür ve serbest olmayacak olursa, vazife ve mesuliyet-i hukukiyenin mânası kalmaz.” (Seyyid Bey, 1338, 19)

Yine o şöyle demiştir: “Hukuk ve mesuliyet nokta-i nazarından da bir hukukçu için bu fikri kabul etmek zarurîdir. Çünkü Cebriye’nin dediği gibi “İnsanlarda hiçbir kudret ve irade yoktur.” veyahut Eş’ariye gibi ‘İnsanlarda kudret ve irade varsa da o kudret ve iradenin hiçbir tesiri yoktur. İnsanların iradesi de ef’âlî de doğrudan doğruya re’sen ve ibtidaen Cenâb-ı Hak tarafından mahlûktur.’ denilecek olur ise, insanları bütün hareketlerinde mazur görüp başıboş kendi hâllerine terk etmek, hiçbir kayıt ile mukayyet kılmamak, hiçbir teklif ile mükellef ve hiçbir fiil ve hareket neticesinde mesul tutmamak ve bütün kavânîni ve bilhassa kavânîn-i cezaiyeyi ve hükûmetleri, mahkemeleri ve hulâsa bilcümle takyîdât ve tahdidat-ı içtimaiye ve siyasiyeyi ref ve ilgâ ve iptal eylemek lâzım gelir ki bunun ne derecede gülünç ve bâtil olduğu bedîhî ve müstağni-i beyandır... Bir cümle ile söyleyeyim: Bu meselelerde Cebriye veya netice itibarıyla ondan farkı olmayan Eş’ariye fikrine zâhip olmak, bugün muhayyirü’l-ukûl bedâi-’i medeniye ve muhteraât-ı fenniye vücuda getiren insanları soğulcandan aşağı addetmek demek olur.” (Seyyid Bey, 1338, 25)

“İrade” başlığı altında incelediği bu konuyu, eserin ilerleyen sayfalarında bir de “**Ahkâm Beyanıdır**” ana başlığından sonra “**İrade, kaza ve kader**” alt başlığı altında tekrar ele alır: “Bugün Eş’ariye kitaplarında elde mütedavel ve en meşhur olan *Mevâkıf, Makâsıd, Tavâli*’ gibi müellefat-ı muteberenin nakil ve beyanlarına nazaran Eş’ariye fırkasının müessisi ve reis-i evveli Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’ye göre, beşerin ale’l-umum ef’âl ve harekâtı yalnız Cenâb-ı Hakk’ın kudretiyle vâki olur. Kudret-i hâdisenin yani kudret-i abdin kendi ef’âl ve harekâtında asla tesiri yoktur. Beşerin kudreti de iradesi de makdûru da hep Cenâb-ı Hakk’ın mahlûkudur. İnsanın yalnız “kesb”i vardır. Bu itibarla insan kâsib, Cenâb-ı Hak hâliktir.

Mükellefiyet ve mesuliyet de bu kesbe teveccüh eder. İşte irade meselesinde İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin nazariyesi bundan ibarettir. Cumhur-ı Eş'ariye de evvelâ bu fikri kabul ettiklerini sarahaten beyan ve itiraf ediyorlar. Ve bu fikrin sıhhatini ispat için müteaddit delâil serdediyorlar. Bunlara 'Şu delâili bırakınız da şu 'kesb' dediğiniz şeyin neden ibaret olduğunu bize bildiriniz.' denildiği zaman da, 'Kesb, kudret-i abdin bilâ-tesir ef'âle mukarenetinden ibarettir.' cevabını veriyorlar." (Seyyid Bey, 1338, 132)

Sonra da Seyyid Bey şunu der: "Görülüyor ki Eş'arîler, bir kere insanda kudret ve iradenin vücudunu inkâr etmiyorlar. Ve bu itibarla Cebriyeden ayrılmış oluyorlar. Fakat o kudretin tesirini inkâr ediyorlar. Bu itibarla da neticeten Cebriye ile birleşmiş oluyorlar. Çünkü tesirsiz kudretin vücudunu kabul ve itiraf etmek, esas vücudunu inkâr etmekle müsavidir. Kudretin tesirini inkâr ettikten sonra vücudunu ikrar edip etmemekten ne çıkar? Tesirsiz, kuru bir kudretin vücud ve ademi müsavidir, daha doğrusu yok demektir. Zira tesir, kudretin mahiyeti iktizasındandır." (Seyyid Bey, 1338, 133)

Tenkitlerini daha ileri bir noktaya taşır ve şöyle der: "Eş'arîler'in bu nazariyesine göre kudret de irade de kesb tabiri de haddizatında lafz-ı bîmânâdan ibarettir. Bunu böyle söylemekten ise Cebriye gibi doğrudan doğruya kesbi de inkâr etseydiler daha mantıkî olurdu. Evet, görünüşe nazaran bunlar kesbi de inkâr edeceklermiş ama Kur'ân-ı Kerîm ef'âl-i beşeriye'yi insanlara isnad ettiğinden ve وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ diyerek insanlarda kesbin vücûdunu pek sarîh olarak kabul buyurduğundan bunlar da kesbin vücudunu kabulde muztar kalmışlardır." (Seyyid Bey, 1338, 133) "Eş'ariye ile Matüridiye arasında esaslı farkları da hulâsatü'l-hulâsa olmak üzere bir farka irca edebiliriz ki şudur: "Eş'ariye itikadına göre kudret-i beşeriyenin tesiri olmadığından onların indinde ef'âl-i beşeriye, yalnız kudret-i ilâhiye ile vâki olur. Matüridiye indinde ise iki kudretin mecmûuyla vâki olur." (Seyyid Bey, 1338, 150)

Hukukî/fikhî mesuliyeti temellendirmek için bazen Matürîdî fikrinin kabulünün lâzım geldiğini söylerken bazen de Mutezile'yi dâhil eder. Dolayısıyla ona göre hukuk ve mesuliyet nokta-i nazarından bir hukukçu için ya bu Matüridiye fikrini veyahut Mutezile fikrini kabulden başka da çare yoktur. Zaten Matürîdîlerle Mutezile arasındaki fark, pek o kadar büyük bir fark değildir. Mutezile, kaderin hem kasd ve ihtiyar üzerinde hem de o ef'âl-i ihtiyariye üzerinde tesiri yoktur derler. Matürîdîler ise yalnız kasd ve ihtiyar üzerinde tesiri yoktur, fakat ef'âl üzerinde tesiri vardır. Yani insan kendi ef'âlinin kâsîd ve kâsibidir ve Cenâb-ı Hak hâlikıdır derler. Bu iki fikrin bir neticeye varacağı derkârdır, aradaki nizâ nizâ-i lafzî kabîlindedir." (Seyyid Bey, 1338, 175-176)

Cebriye ile Eş'ariye'ye gelince, Seyyid Bey'e göre bunların herhangisinin fikrini kabul etmek hem eşyanın hakikatlerini ve hem hukukiye mesuliyet fikrini inkâr etmek olur. Çünkü Cebriye kudret ve beşeri iradeyi ta esasından ve külliyyen inkâr ediyor. Eş'arîler ise kudret ve irade-i beşeriyenin esasını inkâr etmiyorsa da tesirlerini inkâr ediyor. Şu hâlde her iki fırkaya göre de kaderin beşeri fillere taalluk eden kısmı da insanları hareketlerinde muztar kılan kader-i mücbir ve mübrem demek olur. Bundan sonraki ifadeleri ise çok daha serttir. Seyyid Bey toplumdaki bütün eksikliklerin, tembelliklerin ve suçların yegâne sorumlusunu bulmuştur: "İşte ruhları uyuşturan, kanları kurutan, itimad-ı nefî ve azm u iradeyi esastan yıkan, insanları atalet ve batâlete sevkeden fikir, bu fikirdir. Âlem-i beşeriyete bundan daha muzır bir fikir tasavvur olunamaz. Bu fikre göre bütün zalemeyi ve bilcümle ahab-ı cinayeti, heyet-i içtimaiyede hâvî olan fenalıkları mazur ve hatta meşru görmek, ale'l-umum insanları hayvanlar gibi başı boş kendi hâllerine terk etmek, mahkemeleri kapamak, hükûmetleri lağvetmek ve bütün müessesat-ı sınaie ve fenniye'yi bile kaldırmak lâzım gelir. Vâkıa Eş'ariye, böyle söylemiyor. İnsanların mükellefiyetine kâil oluyor. Oluyor ama teklif-i mâlâyutâk kabîlinden olmak üzere kâil oluyor. Nitekim bu mesele aşağıda ayrıca izah olunacaktır." (Seyyid Bey, 1338, 176)

4. Seyyid Bey'in Tenkitlerinin Değerlendirilmesi

Seyyid Bey konuyu daha tafsilatlı inceliyorsa da hâsılı, yukarıda zikredilenlerden ibaret sayılabilir. Seyyid Bey, başlarda ehl-i bid'atten saydığı Mutezile'yi "en ilmî bir mezhep" olarak

nitelemekte iken, ehl-i sünnet saydığı Eş'arîliği ise nihayetinde yine ehl-i bid'at saydığı Cebriye ile eşitlemektedir.

Cebriye ve onunla eşitlenen Eş'arî kelam anlayışı, daha hususi olarak söylersek, irade anlayışı üzerine hukuk bina edilemeyeceğini, Matürîdî veya Mu'tezile fikrini savunmaktan başka bir yolun olmadığını savunan Seyyid Bey'in bu düşüncesi birçok bakımdan değerlendirilebilir. Öncelikle; kendisinin bazı iddialar, daha doğrusu ön kabuller üzerinden hareket ettiği söylenebilir. Eş'arîler insan kudretinin tesirini inkâr etseler dahi, insanı mükellef ve sorumlu addetmekte iken, Seyyid Bey âdetâ "Madem tesiri yok, neden insan sorumlu olsun!" diye ısrar etmektedir. Hâlbuki Eş'arîler, "Kulun kudretinin tesirini halk eden Cenâb-ı Allah'tır; kul ise bu fiili kesb ettiği için sorumludur." demektedirler. Eş'arîler sorumluluğu bu şekilde temellendirmekte iken Seyyid Bey sanki kendi düşündüğü kavram ve ilişkiler çerçevesinde bunun olması zorunluymuş gibi davranmakta, bundan dolayı da onları Cebriye ile eşitlemekte hiçbir beis görmemektedir.

Oysaki Eş'arîler'i Cebriyeye yaklaştırmak yerine, bu meselede Matürîdiler ile beraber değerlendirmek daha makul gözükmektedir. Zira onlar da kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul ve ifade etmektedirler. Dolayısıyla kulun iradesinin fiilde tesirini zorunlu görmeyip irade sonrası Allah Teâla'nın fiili yarattığı savunmakla, iradenin fiilde tesirini savunup fiili Allah'ın yarattığını dile getirmek arasında önemli fark görünmemektedir. Fakat Seyyid Bey bu tür yönlerden Eş'arî ve Matürîdîliği birleştirebilecekken ısrarla ayırmaya çabalamıştır. Kanaatimizce burada Batı karşısında İslam dünyasının geri kalış sebeplerinden birisi de toplumumuzun bilim anlayış ve felsefesi olarak mütalaa edilmiş, o dönemde güçlü tesir icra eden pozitivist bilim felsefesine aykırı görülen Eş'arî kelamı suçlu sayılarak mahkûm edilmek istenmiştir. Hâlbuki tarihte üstün başarılar sergilemiş olan İslam toplum ve devletlerinin kâhîr ekseriyetinin Eş'arî düşüncesini benimsemiş olduğu, kısaca tarihî vâkıa hiç dikkate alınmamıştır. Oysa fikirlerin test edilme sahası hayatın kendisi olup tarih de bunun en önemli belgesidir. Dolayısıyla İslam toplumun mevcut hali ile Eş'arîlik arasında böyle bir bağlantının kurulması tutarlı gözükmemektedir.¹

Diğer taraftan Seyyid Bey bu kadar uzun eleştiriler serd ederken, nedense Eş'arîlerin nasıl olup da böyle bir kelam sistemi üzerine usul ve fıkıh bina ettiklerine değinmemiş, asırlar boyu yazılan usul ve fıkıh müellefatına göz atma gereği hissetmemiştir. Nitekim Eş'arî mezhebine mensup âlimlerin usûl eserlerine bakıldığında "teklîf'i kesb kavramı üzerine bina ettikleri, hatta kelamî tartışmalarında görülen ve Allah'ın kudretine yapılan güçlü vurgu göz ardı edilmeden, beşer irade ve sorumluluğuna özellikle dikkat çektikleri görülmektedir. Meselâ Bâkılânî, "Tasarrufun kesb olması, onun teklîf altına girmesidir." demiştir. (Bâkılânî, 1418/1998, I, 233) Gazâlî (v.505/1111) ise teklîf ile gerekli kılınan şeyin yapma veya yapmama şeklinde gerçekleşen "kulun kesbi" olduğu üzerinde kelamcılarının çoğunun ittifak ettiği belirtmiştir. (Gazâlî, 1418/1993, s. 72) Âmidî (v.631) de Gazâlî'ye benzer şekilde şöyle demiştir: "Kelamcılarının çoğu, teklîfin ancak yapmak veya nefsi yapmaktan alıkoymak şeklinde olan kulun kesbinin bulunduğu şeye taalluk edeceğini beyan etmiştir." (Âmidî, 1433/2012, I, 196)

Veliyyüddîn Ebû Zür'a Irâkî (v.826)'nın söyledikleri ise Eş'arîlerin bu konuda kendilerine önceden de tenkitlerin yöneltildiğini ve bunlara cevap vermekte olduklarını göstermektedir: "Cebriyye demiştir ki: 'Kulun asla bir gücü yoktur.' Ehl-i Sünnet ise Kaderiyye

¹ Kendisi de bir Eş'arî olan Gazâlî konuyu dikkat çekici bir şekilde ele alır ve şöyle der: "Bu durum karşısında sadece şahadet âleminde haberdar olanların akılları hayrete kapılır. (Cebriyeler gibi) kimi 'Bu tam bir cebirdir.' der, kimi (Kaderiler gibi) 'Bu sırf (kulun) bir icadıdır.' der. Orta yolu tutanlardan kimi de 'kesb' olduğuna meyleder. Eğer onlara gök kapıları açılmış olsaydı da onlar gayb ve melekût âlemine baksaydılar, her birinin eksik olup bir yönden doğru olduğunu, dolayısıyla hiçbirinin bu işin hakikatini idrâk edemediğini, onların bilgilerinin konunun bütün yönlerini kuşatmadığını, bunun hakikatine ancak gayb âlemine açılan pencereden doğan bir nur ile ulaşılabileceğini görürlerdi." (Gazâlî, 1431/2010, V, 14)

ile Cebriyye arasında orta bir yol tutmuş ve demiştir ki: ‘Allah Teâlâ, nasıl kulların kendilerini (zâtlarını) yaratmışsa, fillerini de O yaratır. Nitekim şöyle buyurmuştur: *‘De ki: Allah her şeyin yaratıcısıdır.’* (Ra’d 16) *‘Allah’tan başka yaratıcı mı var?’* (Fâtır 3) *‘Allah sizi ve yaptıklarının yaratmıştır.’* (Sâffât 96) Eğer denirse ki: ‘Eğer Allah Teâlâ fiilin yaratıcısı ise, nasıl olur da kendi yarattığından dolayı azap eder? Deriz ki: Bu tıpkı yarattığı bir mahlûka azap etmesi gibidir. O dilediği yapar, dilediği gibi hükmeder, O yaptığından sorulmaz, insanlar ise sorguya çekilirler. Fakat kul tarafından gerçekleşen bir kesb vardır ki buna binaen kişi sevaba nâil, bundan dolayı azaba lââyık olur. Allah Teâlâ buyurmuştur ki: *‘Attığında sen atmadın, fakat Allah attı.’* (Enfâl 17) Dolayısıyla burada ‘atma’yı kul için isbat etmiş ve iki itibarla da ondan nefyetmiştir. Böylece, fiil kadîm kudrete nisbet edilince “halk (yaratma); kadîm kudret sahibi ise (kâdir) yaratıcı olarak isimlendirilmekte; hâdis kudrete nisbet edilince kesb olarak isimlendirilmektedir. Burada teklîfîn, sevap ve ikâbın sıhhatini belirlemek/isbat etmek (tashîh) için kesbi savunmak kaçınılmazdır. Zira cebir ve teklîfe olan itikadı birleştirmek imkânsızdır (mümteni). Hâsılı; fiiller, haklarında hüccetlerin ikâme edilmesi için mahlûkata nisbet edilir. Oysaki hakîkatte Allah’tan başka fâil yoktur. Buna göre zâihiri dikkate almak şerîat; bâtını dikkate almak ise hakîkattir.” (Veliyyüddîn Ebû Zür’a Irâkî, 1425/2004, s. 834-835)

Görüldüğü üzere fıkıh/hukuk alanında Eş’arîlerin irâde meselesine yaklaşımlarına dâir görülen durum esasen Seyyid Bey’in görmek istediği gibi görünmemektedir. Burada kulların fiillerinin sorumluluk gerektirdiği, bundan dolayı teklîfîn, mükâfat ve cezanın temellendirilmesi ve sahih olması için fiillerin kullara nisbet edilmesinin kaçınılmaz olduğunu, buna da kesb dendiğini Eş’arîler açıkça belirtmişlerdir.

Kaynaklar

Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, Dâru’s-Sumey’î, Riyâd, 1433/2012.

Bâkîllânî, Muhammed b. et-Tayyib Ebû Bekr, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1418/1998.

Baloğlu, Adnan Bülent, “Seyyid Bey’e Göre Husun-Kubuh (İyilik-Kötülük) Meselesi”, *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*, İzmir, 1999.

Erdem, Sami, “Seyyid Bey”, DİA, yıl: 2009, cilt: 37, sayfa: 54-56.

-----, “Seyyid Bey: Hayatı Ve Eserleri”, *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*, İzmir, 1999.

Gazâlî, *el-Mustasfâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1993.

-----, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, Dâru’l-Feyhâ/Dâru’l-Menhel, Dimaşk, 1431/2010.

Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebahisinden İrade, Kaza ve Kader*, Dersaâdet, 1338.

Veliyyüddîn Ebû Zür’a Irâkî, *el-Ğaysü’l-hâmi’ şerhu Cem’i’l-cevâmi’*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1425/2004.

BEŞİNCİ OTURUM

(5 Mayıs 2018 Cuma)

RAZÎ SALONU

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ

Doç. Dr. Mehmet İLHAN

İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Mutezile'nin Elem Konusundaki
Görüşlerine Yönelik Eleştirileri

Dr. Öğr. Ü. Kılıç Aslan MAVİL

Eş'arî'nin el-Lüma'ında Sünnî Kelâmın İnşası

Arş. Gör. Recep KÖKLÜ

Fıkhî Mezheplerin Etkisi Bağlamında
Eş'arilik-Ehl-i Hadis İlişkisi

Borixonzoda Bibi Maryam Luqman Qizi

Sufî Allahyar'ın "Sebatü'l-Acizîn" Külliyyati: Türkçe Akaid Eseri

Prof. Dr. Nasi ASLAN - Arş. Gör. Dr. Ömer KORKMAZ

Eş'arî Usûlcülerin Nesih Konusunda İmam Şâfiî'ye
Yönelttiği Eleştiriler - Râzi Ve Âmidî Örneği-

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ - Dr. Muhittin IMİL

Sosyo-Kültürel Bağlamda Eş'arilik: Eş'ariliği Sosyolojik Okumak

Doç. Dr. İsmail ŞIK

Eş'arî'nin Kesb Anlayışı

Dr. Öğr. Ü. Kamile ÜNLÜSOY

Ahmed Ed-Derdîr'in Eş'Arî Akâid Metni Harîdetü'l-Behiyye Üzerine Bir Değerlendirme

İMAMÜ'L-HAREMEYN EL-CÜVEYNÎ'NİN MUTEZİLE'NİN ELEM KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

*Doç. Dr. Mehmet İLHAN**

ÖZET

Kelâm ilminin hedeflerinden biri inançla ilgili şüpheleri, itirazları gidermeye çalışmaktır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de inançla ilgili bir sorun olarak sıklıkla gündeme gelen konulardan birisi kötülük problemidir. Bunun bir kısmını da insanların ya da bazen hayvanların bu dünyada çektikleri birtakım sıkıntıların Allah'ın sıfatları özellikle rahmeti, şefkati vb. açısından nasıl değerlendirilebileceği sorusu oluşturmaktadır.

Mutezile mezhebi mensupları konuya genellikle Allah'ın adaleti çerçevesinde, ve aslah konusundaki anlayışlarına da uygun olarak yaklaşır. Masum çocukların ya da hayvanların çektikleri sıkıntıların karşılığında âhirette kendileri için Allah'ın mutlaka uygun bir ıvaz/karşılık vereceğini ifade ederler. Eşarîler ise daha çok Allah'ın fâil-i muhtâr oluşunu, hüsün ve kubhun aklî değil şer'î oluşunu vurgularlar. Bu tebliğde özellikle Mutezilenin elem, dert, ıstırap gibi konularda yaklaşımına Eşarî Kelâmının önde gelen isimlerinden Cüveynî'nin yönelttiği eleştiriler üzerinde durulacak ve bunlar değerlendirilecektir.

JUWAYNÎ'S CRITICS' TO MUTAZILAH WITHİN THE FRAMEWORK OF THEİR OPİNİON ABOUT PAİNS

ABSTRACT

One of the goals of Islamic Theology/İlm al-Kalam is to try to get rid of the doubts and objections about faith. Nowadays one of the issues that often come to mind, as far as in the past, as a problem related to belief is the problem of evil.

One important part of this issue is this question: how could we evaluate pains, which humans or animals suffered from it, in terms of the attributes of Allah are especially mercy, compassion, and so on.

Mutazilites often deal with this subject within the framework of the Justice of God and their understanding the best approaches as appropriate for human. They think that God undoubtedly will give in Hereafter an appropriate equivalent to human or animals suffered from pains in this world.

The Asharians, on the other hand, emphasize that God is Omnipotent and Omni Autonomic (do what He wants) and the good(husn)- the bad(kubh) werent determined rationally, on the contrary determined by command/prohibit of Sharia.

This paper deal with, especially the criticisms directed by Juwaynî, one of the prominent names of the Ashari, Kelam, the approach of the Mutazilah about pains.

Elem Nedir? Niçin Bir Sorun Olarak Tartışılmıştır?

“Acı ve ağrı hissetmek” mânasında masdar, ayrıca “acı ve ağrı” anlamında isim olarak kullanılan elem, insanın fizikî ve psikolojik yapısının duyduğu acı ve ıstırap anlamında bir terim olarak değerlendirilir. (İlhan Kutluer, Elem, *DİA*, 1995, XI, 23)

Elem, sıkıntı vb. hususlar kötülük probleminin de önemli bir parçasını teşkil etmektedir.

Yetişkin âkil bâliğ insanların maruz kaldıkları birtakım sıkıntılar kendi yapıp etmelerinin bir sonucu olarak değerlendirilebilirse de özellikle küçük yaştaki çocukların, sorumluluk taşımadığı bilinen hayvanların çektikleri sıkıntı, ıstırap ve elemelerin izahı bir ölçü daha zorluk taşımaktadır. Nitekim Cüveynî de konuyu izah etmeye çalışırken “amacımız, küfre düşmeyen ve herhangi bir günah da işlememiş olan çocuklara acı verme konusunu tartışmaya

* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

açmaktır. Hayvanlara acı verme hususundaki tartışma da buna dâhildir” diyerek (Cüveynî, 2010, 225) esas sıkıntılı alanın bu olduğuna işaret etmektedir.

Bu soruna cevap olmak kabilinden çeşitli görüşlerin ileri sürüldüğünü görmekteyiz. Kötülüklerin ya da elemelerin gerçekte varlığının olmadığı bunların birer sanıdan ibaret olduğunun düşünülmesi bunlardan birisidir.

Süfestâiyye’ye karşı yürütülecek tartışma sırasında onlara vurulduğu takdirde kendilerinde meydana gelecek acıyı, elemi inkâr edemeyeceklerinin vurgulanması, Müslüman kelamcılarca elemelerin realitesinin kabul edildiğini ve hatta bunun zaruri bilginin bir bakıma bir delili olarak dahi kullanıldığını akla getirmektedir.

Acı ve elemelerin varlığını kabul edenler ise bunların kaynağını ve gerekçesini farklı şekillerde izah etmektedir. Cüveynî’nin “Hakka aykırı görüşler” olarak nitelediği Seneviyye/düalistler, Bekriyye ve Tenasüh ehlini bu konuda örnek olarak zikretmekte ardından da Mutezilenin görüşlerini özetleyip eleştirmektedir. Müslüman kelamcılarının önemli bir kısmının görüşlerinden bahsederek eleştirdiği Seneviyye/düalist anlayışta olanların bir örneği olarak Mecûsîlerin elemelerle ilgili görüşünü Cüveynî, şu şekilde özetlemektedir: “Ne şekilde düşünülürse düşünölsün, elemeler bizzat zulümdür. Acıların hepsi Ehrimenden sâdır olmuştur, Yezdândan değil.” (Cüveynî, 2010, 225.)

Bekriyye mensupları ise hayvanların hiç acı duymayacağını; akli ermeyen dolayısıyla yükümlü olmayan küçük çocukların da böyle olduğunu iddia etmiştir. Gulât-ı Şia ve tenasüh görüşünü benimseyenler ise hayvanların acı çekmesini daha önce yaşadıkları iyi bedenlerde iken işlemiş oldukları büyük günah ve suçların karşılığı olarak görmüşlerdir. Onlara göre hak ettikleri cezayı çektiklerinde ruhları daha iyi bir bedene aktarılacaktır. Allah ancak hak edene bir acı verir ve acı çektirme bir ıvaz ya da faydayı temin etmek maksatlı değildir. Hayvanlar da mükelleftir ve başlarına gelen azap ve acıyı bilirler. Hatta onlara kendi cinslerinden peygamberler de gönderilmiştir. Onlar farkına vardıkları bu elemeler sayesinde işledikleri kötülüklerden vazgeçerler. Tenasühü benimseyenlerin ruhların farklı bedenlere intikali ötesinde ceza ya da sevabın yani ahiret hayatını kabul etmediğini de Cüveynî ifade eder. (Cüveynî, 2010, 225-226.)

Cüveynî, Mutezile mensuplarının elemelerle ilgili görüşünü şöyle özetlemektedir. Elemeler çeşitli vecihleri itibariyle hasen kabul edilir. Bir kısım elemeler daha önce işlenen fiillerden müstahak olunan karşılıklardır. Bazı elemeler için daha büyük bir zararı defetme özelliğinden bahsedilir. Hayvanların çektikleri elemelere mukabil Allah ahirette fazlasıyla karşılık verecektir. Abbâd el-Saymerî ise elemelerin karşılığında hiçbir bedel veya ıvaz verilmeksizin sırf ibret olması bakımından iyi olduğu görüşünü savunmuştur. Ayrıca Mutezilenin büyük çoğunluğu, elemelere karşılık verilen ıvazın iyi amellere verilen sevaptan daha düşük bir derecede olduğunu benimsemişler ancak bu ıvazın sevap gibi devamlı olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Cüveynî’nin bahsettiği Mutezile içerisindeki bir başka ihtilaf noktası da ıvaz olarak verilecek bedelin elemin bire bir karşılığı mı olacağı yoksa bundan fazlasının verilmesinin câiz olup olmayacağı tartışmasıdır. Bedellerin mislinden fazlasının verilmesinin imkânsız olduğunu savunanların, sırf karşılık verilmesi bakımından elemelerin vukuunu caiz gördüğünü belirten Cüveynî aksi görüşü savunanlara göre bunun yanında hem ıvaz hem de ibret unsurunu taşıması gerektiğini aktarır. Yani elemeler bunlara maruz kalanlar için bir ıvazı gerektirirken aynı zamanda başkaları için de kötülük yapmaktan, azgınlıktan nehyeden bir ibret olması itibariyle bir lütuf olarak düşünölür. Bu bakımdan Mutezileye göre fayda temin etmek ümidiyle meşakkatlere katlanmak nasıl hasen ise yukarıda bahsedilen faydalar gözetildiği takdirde de elemeler iyi olarak görülür. (Cüveynî, 2010, 227-228)

Cüveynî’nin değerlendirmeleri

Cüveynî yukarıda özetlenen görüşlere çeşitli yönlerden eleştiriler getirmektedir.

Meselâ seneviyenin görüşüne cevap olacak tarzda kendi görüşünü şöyle dile getirmektedir: “Acılar ve hazlar Allah’tan başka birinin makdûru olarak meydana gelmez.

Bunların Allah'ın fiili olarak meydana geldiğine göre –ister baştan, ister daha sonra meydana gelmiş olsun fark etmez- iyidir ve karşılık/ceza olarak isimlendirilir.

Seneviyyenin “elem vermek bizzat kötüdür” görüşü de doğru değildir. Çünkü nasıl hastanın acı bir ilacı içmesi, ondan elde edeceği şifa ve fayda düşünüldüğünde, bir fayda elde etmek ya da bir zararı def etmek açısından kabih görülemezse elemeler de bu açıdan değerlendirilir.

Ayrıca insan iyiliğe çağrılmış kötülükten nehy edilmiştir. İyilikten uzaklaşıp kötülüğe yönelen insanların bu davranışlarından dolayı acılarla cezalandırılması yadırganmamalıdır. Çünkü bunun tersini savunmak kötülük yapılanın kınanmamasını iyilik yapanın övülmemesini gerektirir. Dolayısıyla “kötülük yapanın elemelere maruz bırakılması” elemelerin bizzat kötü olduğu görüşüyle çelişir.

Bekriyye'nin “hayvanların hiç acı duymadığı; aklı ermeyen küçük çocukların da böyle olduğu” yönündeki iddiaları ise zaruri bilgilere uymamaktadır. Gulât-ı Şia ve tenasüh görüşünü benimseyenler hayvanların acı çekmesini daha önce yaşadıkları iyi bedenlerde iken işlemiş oldukları büyük günah ve suçların karşılığı olarak görmüşlerdir. Halbuki bu görüş sahipleri insanların ilk olarak neyin karşılığında sorumlu tutulduklarını açıklayamamaktadırlar. Zira bir kişinin ilk baştan beri, onun için meşakkat anlamına gelen, mükellef tutulmuş olmasını kabul ederlerse kendi ilkeleriyle çelişmiş ve suç işlememiş bir kişinin eleme maruz bırakılmasını kabul etmiş olurlar. “Bir sevap elde edilmesi için başlangıçta elem verilmesi iyidir” şeklindeki görüşü, çocuklara ve hayvanlara elem verilmesinin bir karşılık olarak iyi görülmesinin doğru olmadığı şeklinde eleştirir. Ayrıca Cüveynî “eleme birebir karşılık verilir, fazlası câiz değildir” görüşünü “Allah hem birebir hem de fazlasıyla karşılık vermeye kâdirdir” diyerek eleştirir.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaratma meselesiyle ilgili olarak benimsemiş oldukları ilke gereğince Allah'tan başka bir yaratıcı kabul edilmez. Bu konuda “Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu” mealindeki ilgili ayet referans kabul edilir. Cüveynî de bu hususa işaret ederek acılar ve elemelerin de –ister baştan ister sonradan meydana gelmiş olsun- Allah'ın fiilleri olarak kabul edilmeleri gerektiğini ve bu bakımdan Allah'a nispetle “iyi” ya da “ceza/karşılık” olarak isimlendirilmesi gerektiğini belirtir. Bu tür acılar ya da elemeler de Allah'a havale edilmelidir ve hükmünde Allah'a karşı gelinemeyeceği bilinmelidir. (Cüveynî, 2010, 225)

Cüveynî “elemen kişiye büyük fayda temin eden bir nimet karşılığında olduğu takdirde iyi kabul edilmesi” anlayışını da tenkit etmektedir. Buna göre Allah'ın başlangıçta elem vermesinde ya da fazlasına muktedir olduğu halde sadece tam karşılığını vermesinde maksat yoktur. Cüveynî'ye göre bu bir somun ekmek vereceğim diye zayıf birisine eziyet eden bir kişinin durumuna benzemektedir. Burada Cüveynî Mutezilenin elemelere birebir karşılık verilmesi fikrine karşı çıkararak şöyle demektedir: “Allah'ın kudreti o kadar kâmindir ki katında hiçbir mükafatın önemi yoktur ve O'nun hükmünde hiçbir bağışlama da çok sayılmaz.”

Mutezile düşüncesine temel karşı çıkış gerekçelerinden biri de her hangi bir şeyin Allah için aklen vacip kabul edilmemesi gerektiği kabulüne dayanır. Özellikle kullar için en iyi olanın Allah'a vacip olduğu iddiaları bu manada en çok eleştirilen husus olmuştur. Meselâ Ebu'l Muîn en-Nesefî Mutezilenin aslahı esirgemenin cimrilik olacağı yönündeki görüşünün üç kardeş meselesine de atıfta bulunarak yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Çünkü bu örnek Allah'ın her zaman kulları için aslah olanı yapması gerektiği iddiasını geçersiz kılmaktadır. Bu örnekte bahsedilen durum vaki olduğuna göre buna cimrilik olarak bakmak doğru olmaz. Çünkü cimrilik olsaydı Allah bunu yapmazdı. O halde bu konuya hikmet dairesinde bakmak gerekir. Bu manada Allah bazı kullarından onlar için salah ya da aslah olanı esirgemişse bunun bir hikmeti vardır ve bu gözle bakıldığında hikmet içerecek tarzda O'nun kullarından bazı şeyleri esirgemesi cimrilik değil adalet olarak nitelenebilir. Ayrıca Mutezile düşüncesine göre Allah'ın cömertliğinin, kullarına karşı lütüfkâr oluşunun izahı da zordur. Çünkü bu anlayışa göre kullarına lütufta bulunmamakta ancak onlara ödemesi gereken bir hakkı teslim etmektedir. Halbuki sünni anlayışa göre Allah bir nimet veriyorsa Muhsin, latif, mükrimdir; vermiyor

esirgiyorsa Kendi hakkı olanı esirgiyordur ve adaletiyle davranıyordur. Zira adalet kişinin kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf etme hakkıdır. (Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Temhîd, s.126.)

Sonuç

Elem konusunda Mutezileye karşı yürütölen tartışma daha çok onların aslah anlayışları çerçevesinde bunları değerlendirmelerine yönelik bazı zorluklarla ilgili gözökmektedir.

Mutezile daha çok adalet ilkesi açısından yaklaşarak Allah'ın elemelere mutlaka bir karşılık vermesi gerektiği üzerinde dururken Eşarîler/Cüveynî daha çok Allah'ın fâil-i muhtar, kâdir-i mutlak oluşunu vurgulamaktadır.

Kaynakça

Aydın, Hüseyin, İlähî Adalet Açısından Çocuk ve Hayvan Elemeleri Meselesi, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: XIV, sayı: 2, s. 1-27.

Aytepe, Mahsum, Kelamcılarının Problemleri Ele Alışında 'Çevre' Unsurlarının Etkisi: "Elem Problemi Örneği" *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: XII, sayı: 2, s. 363-374.

Cüveynî, Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu, Ankara 2010.

EŞ‘ARÎ’NİN *EL-LÜMA*‘INDA SÜNNÎ KELÂMİN İNŞASI

Dr. Öğr. Ü. Kılıç Aslan MAVİL*

ÖZET

Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî'nin Mu‘tezile'den ayrılarak Ehl-i sünnet akîdesi çerçevesinde yeni bir kelâm anlayışı geliştirme düşüncesinin somut bir adımı olarak kaleme aldığı *el-Lüma*‘ adlı eseri, bu yönüyle Eş‘arî kelâmının kurucu metni özelliğini taşır. *el-Lüma*‘da ilk olarak ispât-ı vacip konusunu ele alan Eş‘arî, hudûs ve yaratmayı cevher-araz nazariyesi yerine, insanın geçirdiği maddî ve manevî değişim evrelerine (enfüsî delil) dikkat çekerek ispatlamaya çalışır. Ona göre insanoğlu her haliyle bir değişim ve başkalaşım içerisindedir. Ömrünün en yetkin döneminde bile bu değişime tesir etmeye ve onu tersine döndürmeye güç yetiremez. Kadîm varlık ise değişim ve acizlikten münezzehtir. Herhangi bir hadis rivayetinin yer almadığı *el-Lüma*‘da bazı âyetleri aklî delilin temeli sayan Eş‘arî, böylece yaratma ve ba‘s ile ilgili âyetleri nazar ve istidlal yönteminin de kaynağı olarak kabul eder. Selefiyye'nin aksine Eş‘arî'ye göre “bir şeye benzerinin hükmünü vererek benzerler arasında yol ve yöntem birlikteliği kurma” şeklindeki kelâmî kıyas yöntemin kaynağı bizzat Kur‘an’dır. Dolayısıyla *el-Lüma*‘da aklî-naklî delil ayırımı yerini nakle dayalı aklî delile bırakır.

Anahtar Kelimeler: Aklî delil, Eş‘arî, *el-Lüma*‘, kesb, Sünnî kelâm

تأسيس كلام أهل السنة والجماعة في كتاب اللمع لأبي الحسن الأشعري

الملخص

إن كتاب اللمع الذي ألفه أبو الحسن الأشعري بعد تركه المعتزلة كخطوة ملموسة لبناء علم الكلام الجديد في إطار أهل السنة والجماعة، هو كتاب ذو مِيزة كالنص المؤسس لكلام الأشاعرة، فقد اشتغل الإمام أبو الحسن الأشعري أولاً في كتابه المسمى (اللمع) بدليل إثبات الواجب تعالى وحاول أن يثبت حدوث العالم وخلق الله تعالى بإشارة إلى مراحل التغير المادي والنفسي التي تعرّض لها البشر كدليل أنفسي بدلاً عن تقرير نظرية الجواهر والأعراض، وبالنسبة للأشعري، إن التغير والتحول الذي مرّ به الجنس البشري بدون أي قدرة لمقاومته يشير إلى أنه ليس بتقديم لا يمكن تحوّل من حال إلى حال أو عجزه عن فعل ما يشاء، خلافاً لله تعالى. في كتاب اللمع بالرغم من عدم وجود الأدلة من الأحاديث، تُفترض بعض الآيات الكريمة كمبدئ أساسي من منهج النظر والإستدلال، حيث أن الإمام الأشعري يعتبر الآيات المتعلقة بالخلق وإعادة الأجسام كمرجعية قياس المتكلمين، وعلى النقيض من السلفية فإن القرآن الكريم هو أول معالج لهذا المنهج الذي يعتمد على طريقة قياس الشيين المتماثلين في وصف من خلال إعطاء حكم الأول للأخر.

الكلمات الدالة: الدليل العقلي، أبو الحسن الأشعري، اللمع، الكسب، كلام أهل السنة والجماعة

Giriş

Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî'nin *el-Lüma*‘ *fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*‘ adlı kitabı, kendisinin kelâmî görüşlerini sistematik tarzda aktaran günümüze ulaştırmış tek eseri olması bakımından büyük önem taşır. Eserin ismi yazma nüshalarda ve İbn Fûrek'in *Mücerred* adlı eserinde *el-Lüma*‘ olarak geçmekteyken bu ismin devamı olan *fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*‘ kısmının İbn Asâkir tarafından ilave edildiği anlaşılmaktadır (İbn Fûrek 1987: 93, 165, 267; İbn Asâkir 1984: 130; McCarthy 1953: 25).¹

Eş‘arî'nin *el-Lüma*‘ı hayatının hangi döneminde yazdığı konusunda araştırmacılar arasında görüş ayrılığı vardır. McDonald, Arthur S. Tritton ve Ignaz Goldziher gibi müsteşrikler ile bazı Selefiyye mensuplarına göre müellif bu eseri Mu‘tezile'den ayrıldıktan hemen sonra, hala bu mezhebin etkisi altında bulunduğu bir dönemde kaleme almıştır. Selef akîdesini tam anlamıyla benimsediği daha sonraki dönemde ise *el-İbâne* adlı kitabını yazmıştır (Çelebi 2003: 258). Bu konudaki ikinci yaklaşımın sahibi Michel Allard'a göre *el-Lüma*‘ h. 200'lü yılların

*AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, kmavil@ibu.edu.tr

¹ Kanaatimizce eserin ismine sonradan ilave edilen ve aynı zamanda *el-İbâne*'nin ilk fasıl başlığını oluşturan (Kavlü ehli'z-zeyğ ve'l-bida) bu son kısım hem *el-Lüma*‘ın içeriğiyle uyuşmamakta hem de Eş‘arî'nin bu eserde kurmak istediği sünnî kelâm yöntemini gölgeleyerek onu Selefiyye tarzı bir eser olarak yansıtmaktadır.

sonlarında Eş‘arî’nin Mu‘tezile ile ilgili tereddütler yaşadığı dönemde kaleme alınmıştır (Allard: 215). *el-Lüma* ‘ın ilmî neşrini hazırlayan Hammûde Zekî Gurâbe başta olmak üzere Ahmed Subhî, Fevkiyye Hüseyin ve İrfân Abdülhamid gibi pek çok muasır araştırmacıya göre ise Eş‘arî bu eseri *el-İbâne*’nin ardından, hayatının son döneminde (320/932 civarı) telif etmiştir. Eş‘arîliğin kelâmî görüşlerinin *el-İbâne* yerine *el-Lüma* ‘daki anlayış doğrultusunda şekillenmiş olması bu hususun en güçlü delili sayılmaktadır (Eş‘arî 1975: 3-14; Burkân 2016: 598-607). Nitekim dikkatle incelendiğinde eserin, Ehl-i sünnet’in genel prensiplerine bağlı yeni bir kelâm anlayışı geliştirmeyi hedefleyen bilinçli bir tavrın ürünü olduğu görülmektedir.

el-Lüma ‘ın biri Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi’nde (MS, nr. 297), diğeri British Museum’da (Suppl. 172, Or., nr. 3091) kayıtlı olmak üzere yalnızca iki yazma nüshası günümüze ulaşmıştır. Eserin muhtelif neşirleri arasında Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki nüshayı esas alan Richard McCarthy’nin yaptığı neşir ve İngilizce tercüme (The Theology of al-Ash‘ari içinde, Beyrut 1953) zikretmek mümkündür. Hammûde Zekî Gurâbe tarafından gerçekleştirilen diğer neşirde British Museum ve Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi nüshaları ile McCarthy neşri esas alınmıştır (Kahire 1975). *el-Lüma* ‘ın en yakın tarihli neşri ise Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi nüshasını esas alan Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân tarafından gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1987). Yine Hikmet Yağlı Mavil tarafından Eş‘arî’nin *el-Lüma* ‘daki kelâmî görüşlerinin eksen alan bir doktora çalışması yapılmış (“Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil tarafından *Eş‘arî Kelâmı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, 2017) adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir.

Eş‘arî’nin kelâm yöntemi ve itikâdî görüşlerini yansıtan en temel eseri olan *el-Lüma* ‘, tarihi süreçte Eş‘ariyye âlimlerinin başvurduğu ana kaynaklar arasında yer almıştır. Bazı araştırmacılara göre Mâtürîdîlik’te *Kitâbü’t-Tevhîd*’in oynadığı “kurucu metin” olma rolünü Eş‘arîlik’te *el-Lüma* ‘ üstlenir (Çelebi 2003: 258). Allah’ın varlığı, birliği ve sıfatları, kelâm sıfatı, irâde-yaratma ilişkisi, rü’yetullah, kader, istitâat, ta’dîl-tecvîr, iman, va’d-vaîd ve imâmet gibi temel kelâm problemlerinin ele alındığı toplam on bölümden oluşan bu eser, usûl-i selâse açısından bakıldığında daha çok ilâhiyyât konularıyla sınırlandırılmış görünmektedir. Mukadder bir takım soru ve itirazlar ile bunlara verilen cevaplardan meydana gelen *el-Lüma* ‘, bu yönüyle cedel (muâraza) metodunun oldukça başarılı bir örneğini teşkil eder.

Mukaddimesinde yer alan “Benden, hakikatin açıklığa kavuşup bâtil düşüncelerin çürütüldüğü muhtasar bir kitap kaleme almamı istemiştin...” (Eş‘arî 2016: 39) şeklindeki cümleden Eş‘arî’nin bu eseri bir arkadaşı veya talebesinin isteği üzerine, güncel kelâm tartışmalarını içeren muhtasar bir çalışma olarak planladığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte eserde ele alınan bazı konular muhtasar bir çalışmanın sınırlarını aşacak derecede ayrıntılı olarak işlenmekte ve muhtemel eleştirilere uzunca cevaplar verilmektedir. Öte yandan eserde Mu‘tezile (Kaderiyye) düşünce sistematüğünü yansıtan soruların ağırlık kazanması, kitabın asıl yazılış amacının bu mezhebin görüşlerini çürütmek olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Kendisiyle yaklaşık olarak aynı dönemlerde kaleme alınan İmâm Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd* adlı eseriyle kıyaslandığında ilk dikkati çeken husus, Eş‘arî’nin *el-Lüma* ‘ında bilgi bahislerini içeren bir mukaddimenin bulunmayışıdır. İkinci olarak *el-Lüma* ‘da Yaratıcı’nın varlığının ispatı (isbât-ı vâcib)meselesinde, aynı zamanda genel bir kozmoloji ve bir fizik teorisi sunan cevher ve araz nazariyesine dayalı “âlemin hudûs”u delili yerine, insanın biyolojik varlığına odaklanan enfüsî bir istidlâl ve hudûs anlayışı ortaya konulmuştur (Topaloğlu 2001: 77). Nübüvvet bahsi *Kitâbü’t-Tevhîd*’in ikinci bölümünü teşkil ederken *el-Lüma* ‘da bu konuyla ilgili herhangi bir başlık bulunmaması, müellifin bu konuda Mu‘tezile’ye yönelik ciddi bir eleştirisinin bulunmadığı şeklinde yorumlanabilir. Bu noktada dikkate değer bir başka husus da Mâtürîdî’nin daha hacimli olan eserinde imâmet konusuna değinilmemesine rağmen, Eş‘arî’nin

kitabının son bölümünü hilâfet tartışmalarına ayırarak özellikle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetine Kur'an'dan delil getirme gayreti gütmüş olmasıdır (Eş'arî 2016: 29-35).

1. el-Lüma'da Nakil-Akıl İlişkisi ve Kelâm yöntemi

Kelâm ilmi ele aldığı konular itibariyle dinî bir ilim olmakla birlikte dinî-akîdevî meselelere yaklaşım tarzı bakımından daha çok akli bir yöntem takip eder. Özellikle Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, yaratma, yaşatma ve beşeriyete müdahale gibi Allah-âlem ilişkisine dair (kader, irâde, istitâat, rü'yetullah vb.) hususları kapsayan "ilâhiyyât" konuları ile peygamberlik, vahiy, mucize gibi "nübüvvet" meseleleri kelâmda akli delil veya hükmün nakli delil veya hükme öncelendiği "akliyyât" sahası olarak değerlendirilir. Bu yönüyle söz konusu alan, usûl-i selâse'nin üçüncü bölümünü teşkil eden "sem'ıyyât"tan ayrılmış, böylece kelâm ilmi, vahyin lafız ve mefhumu çerçevesinde bilgi üreten fıkıhtan farklı bir biçimde rasyonel ve felsefî bir disiplin haline gelmiştir.²

Mu'tezile kelâm geleneği içinde yetişen Eş'arî, *el-İbâne* adlı eserinde kendisini Selefi çevrelere yaklaştıracığını umduğu nakle bağlı bir akîde anlayışı sergilerken *el-Lüma*'da onu başarıya ulaştırmayan bu yöntemi terk etmiş görünür. Zira *el-İbâne*'de ilk bakışta göze çarpan çok sayıdaki rivâyet malzemesi *el-Lüma*'da yer almaz.³ Bununla birlikte *el-Lüma*'ın kelâmda alışık olunduğu tarzda salt nazar ve istidlâle dayalı bir eser olduğunu söylemek de güçtür. Eş'arî'nin bu eserinde yüzden fazla âyete yer vermesinden daha önemlisi bazı meselelerde kendi görüşünü doğrudan âyetlere dayanarak açıklamasıdır. Eş'arî'nin bu yaklaşımı, aklın kesin hükümleri ile vahyin söylemi arasında kategorik bir ayrıma gitmediğini göstermesi bakımından önemlidir. Ona göre aklımızla ulaştığımız ve aksini düşünemediğimiz kesin yargılarımız, yani vücup, imkân ve imtinâ şeklindeki akli hükümler vahyin dil ve söylemi içerisinde de mevcuttur. Dolayısıyla onun yaklaşımında "akli delil" ile "nakli delil" arasındaki ayırım ortadan kalkmaktadır. Bir başka deyişle Eş'arî, doğruluk ve geçerliliğini kaynağından alan nakli delili, doğruluğunu aklın evrensel mahiyetine borçlu olan akli delil ile eşdeğer kabul etmektedir. Şu halde ona göre Cenâb-ı Hak Kur'an'da burhânî bir dil kullanmış, onu kabul etsinler ya da etmesinler bütün akıl sahiplerine müşterek zemin olan akıl ve mantık çerçevesinde hitapta bulunmuştur.⁴

"Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın, onların benzerini yaratmaya gücü yetmez mi?" meâlindeki âyetin⁵ yeniden dirilmenin imkânı hakkındaki istidlâlin temel dayanağını teşkil ettiğini söyleyen Eş'arî, aynı zamanda kelâmî nazar ve istidlâlin geçerli oluşunun da bu âyete dayandığını söyler. Çünkü Cenâb-ı Hak anılan âyette bir şeye benzerinin hükmünü vererek benzerler arasında yol ve yöntem birlikteliği tesis etmiştir. Yine Cenâb-ı Hak: "Allah, ilk yaratmayı ve yeniden diriltmeyi gerçekleştirir"⁶ ve "İlk yaratmayı gerçekleştiren de, sonrasında yeniden diriltecek olan da Allah'tır. Bu O'nun için son derece kolaydır"⁷ şeklindeki hitâbıyla ikinci kez yaratmanın kendisi için daha kolay olduğunu belirtirken, ilk yaratma ile ikinci yaratmayı aynı kategoride değerlendirmiştir (Eş'arî 2016: 45). Şu halde Eş'arî'ye göre nazar ve

² Ebû'l-Muîn en-Nesefî rü'yetullah konusunda düştüğü bir notta kelâm yöntemi hakkında önemli ipuçları verir. Ona göre itikâdî bir meselenin ele alınışında yöntem, öncelikle meselenin hükmünün akli delile dayalı olarak (imkân, vücup veya imtinâ şeklinde) tespit edilmesi, daha sonra da aynı meselenin sem'î delildeki durumuna bakılması şeklindedir (Nesefî: 1993: 525)

³ Meselâ Eş'arî, *el-İbâne*'de Mu'tezile ve Kaderiyye'yi Kur'an'ı delilsiz olarak te'vil etmekle eleştirirken onların Hz. Peygamber ve Selef-i sâlihîn'den gelen rivâyetleri, sahâbenin Hz. Peygamber'den naklettiği görüşleri, çok sayıda eser ve haberleri yok saymakla suçlar. Halbuki aşağıda görüleceği üzere *el-Lüma*'da bu şekilde rivâyete dayalı bir istidlâl yöntemine rastlanmaz (Eş'arî 1994: 29-30).

⁴ Vahyin aynı zamanda akli illetleri de içerisinde barındırdığı görüşü hakkında ayrıntılı bilgi için (Yağlı Mavil 2011: 203-205).

⁵ el-Yâsîn 36/81.

⁶ er-Rûm 30/11.

⁷ er-Rûm 30/27.

istidlâl kavramlarıyla ifade edilen mütekaddimîn dönemi kelâmının temel akıl yürütme formu olan “Şâhitle gâibe kıyasta bulunma” (el-İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib) yöntemi bizzât Kur’an’dan çıkarılmış bir düşünce biçimidir. Zira yukarıdaki âyette “ilk yaratma” (dünya/fizik evren) şâhîde, “ikinci yaratma” (âhiret) ise gâibe karşılık gelmektedir. Halihazırda bunların ilkinin yaratılmış olması, ikincisinin yaratılmasının mümkün oluşuna işaret ettiğine göre, bu iki farklı kozmik yapı arasında temel aklı ve ontolojik hüküm ve değerler bakımından bir ayrılık bulunmamaktadır. Öyleyse bizim için şâhit (bilinen) konumunda bulunan bu âleme dair vâcip, müstahil ve mümkün şeklindeki kesin yargılarımızı, yine bizim açımızdan gâib (bilinmeyen) konumunda bulunan metafizik alana uyarlamamız, esasen Yüce Yaratıcı’nın Kur’an’da uyguladığı ve bizden de yapmamızı istediği bir emir olarak karşımıza çıkmaktadır. Eş’arî bu konuya şu sözlerle açıklık getirir:

Soru: Nazar (istidlâl) yönteminin sıhhati konusuna biraz daha açıklık getirebilir misiniz?

Cevap: Hz. İbrahim’in gökyüzünde gördüğü bir yıldız karşısındaki durumunun anlatıldığı: “‘İşte bu Rabbim!’ dedi. Yıldız batınca da ‘Ben öyle batanları sevmem’ dedi. Ayı doğarken görünce de, ‘İşte Rabbim!’ dedi. Ay da batınca, ‘Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse, mutlaka ben de sapanlardan olurum’ dedi”⁸ meâlindeki âyette sorduğunuz hususa işaret edilmektedir. Burada Hz. İbrahim, batma vasfında müşterek bulunmaları dolayısıyla ay ve yıldızın ilâh olmama noktasında birleştiğine hükmetmiştir. İşte bu, bazılarının reddedip yüz çevirdiği nazar ve istidlâl metodunun bizzât kendisidir (Eş’arî 2016: 46).

Selefiyye’nin dinî ve itikâdî meselelerde akli bir bilgi kaynağı olarak görmemesi, kelâmcıların da tam aksine metafizik konularda akla öncelik veren tavrı karşısında “vahyin rasyonelliği”ne dayanan bir yöntem geliştiren Eş’arî’nin pek çok kelâmî problemi öncelikle konuyla ilgili bulduğu bir âyetten hareketle çözmeye çalışması dikkat çekicidir.⁹ Eş’arî aynı konuyla ilgili çeşitli âyetleri vererek, bu âyetler üzerinden kendi yorumunu inşa ettikten sonra salt akla dayanan delillere de yer verir. Kur’an akılcılığı da diyebileceğimiz “âyetle istidlâl” yönteminin ardından aklı delile geçerken kullandığı “Bu konunun kıyâsa dayanan delili ise şöyledir...” şeklindeki ifadeyle “gâibin şâhîde kıyâsı” yöntemini kasteder (Eş’arî 2016: 55, 77, 87, 89, 118, 123).

Eş’arî’nin kelâm sıfatı, kader, ta’dîl ve tecvîr, iman, va’d ve va’id gibi kelâm meselelerine doğrudan bir âyetle başlaması (Eş’arî 2016: 53, 85, 127, 135, 139) ve diğer meselelerle ilgili âyetleri de öncelikli delil olarak kullanmasını, onun sünnî kelâm projesinde İmam Şâfiî’nin izinden giderek nakil eksenli “şer’î kıyâs” metodunu itikâdî alana taşıma gayretinde olduğu şeklinde değerlendirmek mümkündür. Yine akli istidlâl yöntemini de “kıyâs” olarak adlandırması da hitap etmeyi planladığı kitlelerin, en azından dinî düşüncede kıyâsı bir ilke olarak kabul edenler içerisinde seçileceğini göstermektedir.

Eş’arî’nin akidenin belirlenmesi hususunda nazar ve istidlâl yöntemine öncelediği ikinci dinî bilgi kaynağı ise icmâdır. *Usûlü Ehl-i sünne ve’l-cemâ’a* adını taşıyan risâlesinde Selef’in veya Ehl-i sünnet’in üzerinde icmâ ettiği prensipleri belirlemeye çalışan Eş’arî, *el-Lüma*’da bu yaklaşımını revize ederek ümmetin icmâsından söz eder (Yağlı Mavil 2016: 53-54). Nitekim eserde “Ehl-i sünnet” tamlamasına yer verilmemesi ve yalnızca bir yerde *Ehl-i istikamet* tabirinin Müslümanların sevâd-ı âzamını ifade edecek tarzda kullanılması, Eş’arî’nin bu çalışmada Selefiyye’nin baskısından ve dar bir mezhepçi anlayıştan kurtulduğunu, daha mutedil ve geniş bir vasata hitap etme gayreti güttüğünü göstermektedir. Şu halde Eş’arî’ye göre “ümmetin bir hata üzerinde görüş birliğine varması (icmâ) mümkün değildir. Dolayısıyla

⁸ el-En’âm 6/76-77.

⁹ M. Âbid el-Câbirî, bu durumu Eş’arî’nin “aklı nakille sınırlayan nakli de akılla açıklayan yeni bir yol tutmuş bir bilgin olarak öne çıkması” şeklinde yorumlar (Câbirî 1997: 160).

imâmet meselesinde olduğu gibi aynı dönemde yaşayan Müslümanlar bir halife adayı üzerinde ittifak ettilerse bu durumda icmâ gerçekleşmiş ve o kimsenin hilafeti kesinleşmiş olur. Hz. Ebû Bekir’e biat etmekte bir müddet tereddüt gösterenler olduysa da daha sonra kendisine biat etme, sancağı altında bulunma ve emrine uyma hususunda bütün Müslümanların görüş birliğine varmış ve kendisine “Ey Resûlullah’ın Halifesi!” şeklinde hitap etmiş olması bu konuda bağlayıcı bir delil olarak icmânın oluştuğunu ispatlamaktadır. Bu konuda Hz. Ali ve Hz. Abbâs gibi bazı sahâbilerin asıl düşüncelerini gizledikleri de ileri sürülemez. Zira insanların bir takım gizli düşüncelere sahip olabilecekleri ihtimali her zaman için mevcuttur. Eğer böyle bir ihtimal dikkate alınacak olursa hiçbir meselede icmânın oluştuğunu söyleme imkânımız kalmaz. Bu sebeple ümmetin görünürdeki ittifakı “icmâ” olarak nitelendirilir ve “onlardan bazılarının bir takım gizli fikirler taşıdıkları” (bâtın) tarzındaki iddiaya itibar edilmez (Eş’arî 2016: 145-146).

Temelde “ümmetin görüş birliği” düşüncesine dayanan Eş’arî’nin icmâ teorisine daha yakından bakıldığında söz konusu görüş birliğinin tek bir görüşte ittifak değil, “parçaların birliği” şeklinde ortaya çıktığı görülür. Aynı konuda bütün Müslümanların tek bir görüş etrafında birleşmelerinin zorluğunun farkında olan Eş’arî, bir konuda ortaya çıkan farklı görüşleri, tıpkı bir pastanın dilimleri gibi, ümmetin icmâsını meydana getiren ana dairenin içinde yer alan birimler olarak değerlendirir. Örneğin Mu‘tezile öncesi dönemde imanın mahiyeti konusunda müslümanların icmâsının bulunduğunu belirten Eş’arî, söz konusu icmânın iki farklı görüşten meydana geldiğini ileri sürer. Buna göre Hâriciler büyük günah işleyen kimsenin (mürtekib-i kebîre) kâfir olduğunu iddia ederken Ehl-i istikâmet ise büyük günah işleyen kimsenin imanı ile mü’min, günahıyla da fâsık olduğunu kabul ediyordu. Dolayısıyla Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ortaya çıkmadan önce Müslümanlardan hiç kimse “büyük günah işleyen ne mümindir ne de kâfirdir” şeklinde üçüncü bir görüş ortaya atmamıştı. Vâsıl b. Atâ bu yaklaşımıyla ümmetin ortak kanaatinden ayrılarak onların görüşlerini terk etmiş, Müslümanlar arasında oluşan icmâyâ muhâlefeti sebebiyle de Mu‘tezilî (ayrılıkçı) şeklinde adlandırılmıştır (Eş’arî 2016: 136). Aynı şekilde imâmet meselesinde de Müslümanlar Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali veya Hz. Abbâs’ın imâmetini tartışmışlar, yani bu üç isimden birisinin halife olması konusunda genel bir icmâyâ ulaşmışlardır. Daha sonra diğer iki adayın Hz. Ebû Bekir’e biat etmesi, onun tüm Müslümanların icmâsıyla seçildiği anlamına gelmektedir (Eş’arî 2016: 146). Şu halde Eş’arî’ye göre icmâ “erken dönem Müslümanlarının görüş ayrılıklarının toplamı”nı ifade etmektedir. Bu dönemde bulunmayan farklı görüşler ise uyulması farz olan icmânın dışında kalan yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Temel akîdevî/kelâmî söylemin Kur’an ve icmâ temeline dayandırılması gerektiğini savunan Eş’arî, bu yönetime bağlı olarak “kelâmî terminoloji”nin de kitap, sünnet ve icmâ tarafından belirlenmesini şart koşar. Ona göre inanç alanında bir kavramın kullanılmasında aklen bir sakınca bulunmasa bile, bu kavram ya da ifadenin sem’î delillerde yer almaması onun dinî terminolojiye alınmasına engel teşkil eder. Allah hakkında “cisim” kelimesinin kullanılması meselesinde bu hususu ele alan Eş’arî, öncelikle bu kelimenin üç boyutlu bileşik nesnelere ifade etmek için kullanıldığını belirtir. Cisim lafzının yaratılmış nesnelere dışında başka bir anlam (mevcut) kastedilerek Allah’a verilmesinin yine de câiz olmadığını izah sadedinde söylediği sözler, Eş’arî’nin nassa bağlı bulunmayan salt aklî kıyâsa sıcak bakmadığını ortaya koymaktadır:

Eğer yukarıdaki soruyla üç boyutlu bir nesne olmasa da Allah’a niçin cisim ismini nispet etmediğimiz soruluyorsa, bunun sebebi O’na isim veya sıfat nispet etme yetkisinin bizim elimizde bulunmayışındır. Nitekim Cenab-ı Hakk’a kendi zâtı için kullanmadığı, elçisinin O’na nispet etmediği veya Müslümanların lafzı ya da mânası üzerinde icmâ etmediği bir ismin verilmesi câiz değildir (Eş’arî 2016: 47).

2. Allah'ın Varlığı

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Allah'ın varlığının ispatı (İspât-ı vâcip) konusunda kelâmcıların klasik argümanı haline gelen hudûs deliline dayanır. Bununla birlikte o, *el-Lüma* 'da hudûs delilini doğrudan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından geliştirilen cevher-araz nazariyesine dayanarak açıklama yoluna gitmez. Bunun yerine Ebü Hanîfe'yi takip ederek insanın biyolojik varlığı ve gelişimine dikkat çeker (Beyazîzade 2000: 90). İnsanın kendi biyolojik gelişimini başlatma ve sürdürme gücünü elinde bulundurmadığını hatırlatan Eş'arî, bu sürecin insan dışındaki bir fail tarafından yönetildiğini ortaya koyar. Eş'arî, bu hususu “şâhitle gâibe kıyâsta bulunma” metodunun dört şeklinden biri olan “şâhidde bir durumla alakalı olan hükmün gâipte bu durumdan daha açık bir şekilde bulunması” biçimindeki kıyâsa dayanarak açıklar.¹⁰ Fıkıhçıların “evlâ kıyası” adını verdikleri (Ebû Zehrâ 1973: 239) söz konusu akıl yürütmeye göre insanoğlu hayatının fizikî güç ve aklî yetkinliğinin zirvesinde olduğu dönemlerinde bile kendisi için göz ve kulak gibi bir organ yaratamamaktadır. İnsanın kendi organları veya bedenini hiçbir şeyden haberi bulunmayan bir cenin halindeyken yaratması ise yetişkinliğine nazaran daha güç bir durumdur. Şu halde onu “bir merhaleden başka bir merhaleye taşıyan ve onu bulunduğu hal üzere gözeten başka bir varlığın mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira tüm bunların bir taşıyıcı ve düzenleyici olmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir (Eş'arî 2016: 42).

Âlemin bir halden başka bir hale geçerek değiştiği, bu değişimi kendi kendine gerçekleştiremeyeceği için bir yaratıcıya muhtaç olduğunu savunan cevher ve arazlara dayalı hudûs delilinde olduğu gibi, insanın biyolojik varlığını eksene alan yaratılış anlayışı da “değişime konu olan maddenin ezeli olabileceği” şeklinde bir itirazla karşılaşmaktadır. Eş'arî, “insanın temelini oluşturan nutfenin ezeli olmadığını (yaratıldığını) nereden biliyorsunuz?” sorusuna, kadim varlığın dış etkilere açık olmasının, değişim ve dönüşüme uğrayıp yaratılmışlara ait sıfatlarla nitelenmesinin mümkün olmadığı şeklindeki hudûs deliline ait klasik öncüle dayanarak cevap verir (Kılavuz 2009: 95; Eş'arî 2016: 43).

3. İlâhî Sıfatlar

Eş'arî'nin nazar ve istidlâl yöntemini esas aldığı ve naklî delile (vahiy) en az yer verdiği konu ilâhî sıfatların ispatıdır. Sıfatları gruplar halinde ele alan Eş'arî, öncelikle Allah'ın “âlim, kâdir ve hay” oluşunu ispatlar. Âlemin hikmete uygun bir şekilde düzenlenmesi ve hayvanların hikmete uygun bir düzen içerisinde yaşamaları ve bunları kendi kendilerine yapmalarının imkânsızlığı evrenin yaratıcısının âlim oluşuna delâlet etmektedir. Benzer şekilde hikmet sonucu ortaya çıkan eserlerin yaratıcısının kudret sahibi (kâdir) ve diri (hay) bir varlık olması gerekmektedir. Şayet bu eserlerin kudret ve hayat vasfını taşımayan biri tarafından yaratılması mümkün olsaydı, bu durumda ölü ve âciz durumda bulunan insanlardan da benzeri fiillerin meydana gelmesi söz konusu olabilirdi. Bunun imkânsızlığı da, yaratılmış olan varlıkların Allah'ın hay ve kâdir oluşuna delâlet ettiğini bize açıkça göstermektedir (Eş'arî 2016: 47-48).

Görüldüğü üzere Eş'arî, sıfatların ispatında “şâhitle gâibe kıyâsta bulunma” yönteminin ilk şekli olan “delâlette ortaklık” a dayalı kıyâsı kullanmaktadır. Bu kıyâsta Allah'ın muhkem (hikmetli) fiillerinin ürünü olan âlemdeki varlıklar doğrudan Allah'ın âlim, kâdir ve hay oluşuna delâlet etmektedir. Buradaki sebep-müsebbep ilişkisi, birinin varlığı veya yokluğu diğerinin de varlığı veya yokluğunu gerektirecek tarzda bir illiyet ilişkisi olmadığı için bu kıyâsa “illette ortaklık” yerine “delâlette ortaklık” adı verilmektedir (Demir 2012: 210-214).

¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, şâhitle gâibe istidlâlin dört yolunun bulunduğunu belirtir. Zikri geçen bu dört yola göre istidlâl “delâlette ortaklık”, “illette ortaklık”, “illet konumunda bulunan şeyde ortaklık” ve “bir illetin ya da illet konumunda olan bir şeyin bulunmaması halinde, şâhidde bir durumla alakalı olan hükmün gâipte bu durumdan daha açık bir şekilde bulunması” yönünden gerçekleşmektedir (Yağlı Mavil 2011: 96-97).

Yine Eş‘arî‘ye göre canlı bir varlık, işitilen ve görülen şeyleri idrâk etmesini engelleyen herhangi bir özü bulunmuyorsa mevcut olan nesnelere işitir ve görür. Şu halde hayat sahibi olup sağırılık ve körlük gibi engellerden münezzehe bulunan Cenâb-ı Hak da “işiten” ve “gören”dir (Eş‘arî 2016: 48). Bu akıl yürütme biçimi ise daha çok Kâdî Abdülcebbar‘ın kıyasın üçüncü şekli olarak verdiği “illet konumunda bulunan şeyde ortaklık”a benzemektedir. Zira burada hikmetli fiiller (âlemdaki düzen) doğrudan onu meydana getiren kimsenin işiten ve gören oluşuna delâlet etmemekte, ancak fâilin hay (canlı) olması aynı zamanda onun semî‘ ve basîr olmasını gerektirmektedir. Şart ve meşrûat arasındaki ittirah ilişkisine dayandığı için bu yöntem “şarta dayalı kıyâs” adı da verilmektedir (Demir 2012: 220). Allah‘ın canlı oluşunu, âlim ve kâdir olabilmesinin ön şartı olarak değerlendiren Kâdî Abdülcebbar, Eş‘arî‘den farklı olarak bu yöntemi “hay” sıfatının ispatında kullanır (Kâdî Abdülcebbar 2013: 260).

Allah‘ın hay, âlim ve kâdir olmasının aynı zamanda O‘nun hayat, ilim ve kudret gibi meânî sıfatların varlığını gerektirdiği şeklindeki sünnî sıfat anlayışının ispatı hususunda ise Eş‘arî, cevher ve araz nazariyesine değinmeksizin, esasen bu düalist varlık nazariyesinin bir ürünü olan zât-sıfat ilişkisine dayalı bir kıyâs ve akıl yürütme örneği sergiler. Söz konusu düalist yapıda “zât” gözlemin konusu olan nesnenin değişmeyen ve hep aynı isimle anılmasını sağlayan özünü ifade etmektedir. Sıfat ise onun değişim ve başkalaşıma maruz kalan görünürdeki (kabuk) kısmına karşılık gelir. Görünür âlemdaki nesnelere değişen yönlerini ve sahip oldukları çok sayıda farklı nitelikleri tek ve değişmeyen bir zâta nispet etmemize imkân tanıyan bu ayırım, sözü edilen farklılıkların kaynağını açıklamamızı da sağlamaktadır. Kelâmcılara göre aynı nesnenin sahip olduğu kırmızı, hızlı, soğuk, sert, vb. farklı niteliklerin varlık sebebi (illet) o nesnenin zâtı değil, zâtına ilave edilmiş halde bulunan mânalardır. Bu mânalara geçici olmaları dolayısıyla “araz” adı verilir. Şu halde insanın hareketli olmasının illeti onda bulunan “hareket” arazı, âlim olmasının illeti de “ilim” arazıdır. Gâib hakkında da aynı ilke geçerli olduğundan önceden ispat edilen ilâhî sıfatların gerisinde bir takım ilâhî mânaların var olması gerekir. Elbette ilâhî sıfatlar (hay, âlim, kâdir) geçici olmadığı için ilâhî mânalar da hâdis ve sonlu değil, tıpkı Allah‘ın zâtı gibi kadimdir. Bu tür sıfatların ispatında kullanılan akıl yürütme metoduna “illete dayalı kıyâs” adı verilmektedir (Demir 2012: 216-220, 234):

Allah‘ın ilim sıfatıyla âlim olduğunun delillerinden biri de O‘nun ya zâtıyla ya da zâtının aynı olması imkânsız bulunan bir ilim sebebiyle âlim olması ihtimâlidir. Şayet Allah zâtı dolayısıyla âlim olmuş olsaydı, bu durumda O‘nun zâtının ilim olması icap ederdi. Çünkü “Allah, zâtı dışındaki bir mâna (vasıf) ile âlimdir” sözü, bahsedilen mânanın ilim olmasını gerektirir. Ayrıca ilmin âlim veya âlimin ilim olması ya da Allah‘ın sıfatların mânaları sayesinde var olması imkânsızdır (Eş‘arî 2016: 52).

İbn Fûrek, hocası Eş‘arî‘nin ilâhî sıfatları iki kısma ayırdığını belirtir. Bunlardan ilki fiillerinin kendisine delâletiyle bilinen hayat, ilim, kudret ve irâdedir, ikincisi ise noksanlık bildiren niteliklerin Allah‘ın zâtından nefyedilmesi sûretiyle bilinebilen sem‘, basar, kelâm ve bekâ gibi sıfatlardır (İbn Fûrek 1987: 41). İbn Fûrek‘in bu tespiti *el-Lüma*‘daki tasnifte biraz farklılaşmış görünse de Eş‘arî‘nin ilâhî sıfatları anlayışını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Yukarıda zikredildiği gibi Eş‘arî âlemdaki düzenden (gâye ve nizâm) hareketle Allah‘ın ilmini, ona bağlı olarak da kudret ve hayatını ispat etmiş, yine aynı akıl yürütme ile hayat sahibi bir varlığın semî‘ ve basîr olması gerektiğini belirtmiştir. Eş‘arî, Allah‘ın kelâm ve irâde sıfatını ise başka bir başlık altında ve farklı bir yöntemle ortaya koyar. Onun bu konuda kullandığı yöntem kelâmda “sebr ve taksim” metodu olarak bilinen bir şey hakkındaki tüm ihtimallerin geriye tek bir doğru ihtimal kalıncaya kadar elenmesi şeklindeki metoda oldukça benzemektedir (Demir 2012: 196-197). Ancak burada Eş‘arî, kelâm ve irâde sıfatını ispatlarken bu sıfatların olumsuzlarından hareket etmekte, yani birden çok ihtimal değil yalnızca iki ihtimal üzerinde durmaktadır. Bu yönüyle Eş‘arî‘nin klasik mantığın üç temel ilkesinden biri olan

“üçüncü halin imkânsızlığı” (“x” ya A’dır ya da A olmayandır) düşüncesine dayandığını söylemek de mümkündür (Özlem 2016: 52-53).

Eş‘arî’ye göre Allah’ın ezeli bir kelâm sıfatına sahip olduğunun ilk delili, “Biz bir şeyin olmasını dilediğimizde ona sözümüz *ol* demekten ibarettir. O da hemen oluverir”¹¹ âyetidir. Şayet Cenâb-ı Hakk’ın kelâmı Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi yaratılmış olsaydı, onu yaratırken yine kendisine *kün* (ol) demesi gerekirdi. Allah’ın bu “ol” sözünün de yaratılmış olduğu söylenecek olursa, bu durum bizi teselsüle götürecektir ve âlemin yaratılmış olmaması gerekecektir. Eş‘arî, “İlgili âyette geçen “Biz ona ol deriz, o da hemen oluverir” sözünün, gerçekte yaratılan nesneye herhangi bir söz söylemeksizin “onu var ederiz, o da hemen oluverir” şeklinde mecâzî mânada anlaşılması gerektiğini niçin kabul etmiyorsunuz?” tarzındaki itiraza, aynı yaklaşımın bu âyette geçen “irâde” (dileme) sıfatına da yöneltebileceği ve bu durumun bizi, Allah’ın irâdesi olmaksızın ilmiyle yarattığı sonucuna götüreceği cevabını verir. Ona göre Allah Teâlâ’nın ne irâde etmesi ne de söz söylemesi imkânsız değildir. İşte bu sebeple yukarıdaki âyete mecâzen “biz onu var ederiz” anlamı verilemez (Eş‘arî 2016: 55).

Kelâm ve irâde sıfatının aklî delili ise yukarıda belirttiğimiz gibi Allah’ın ezelde bu iki sıfatla nitelenmemesi durumunda bunların zıtlarıyla nitelenmesi gerektiği düşüncesidir. Çünkü canlı bir varlık, nasıl ilim sıfatına sahip olmadığına onun zıddıyla vasıflanmış sayılırsa, aynı şekilde kelâm sıfatıyla nitelenmediği takdirde de bu sıfatın zıddıyla nitelenmiş demektir. Bu âlemde yaşayan tüm canlıların durumu bu şekilde olduğuna göre gâipte de aynısı geçerli olmalıdır. Zira gâipte bulunup da ne kelâm ne de onun zıddı sayılan şeylerle nitelenmemiş bir canlının varlığı hakkında elde herhangi bir delil mevcut değildir (Eş‘arî 2016: 57). Aynı mantıkla düşünüldüğünde Allah’ın fiilî sıfatlarının da ezeli olması gerektiği, aksi halde Allah’ın ezelde bunların zıtlarıyla ve acizlikle (târik veya âciz) niteleneceği şeklindeki itiraza Eş‘arî şu yanıtı verir:

Bu son söylediğiniz zorunlu değildir. Zirâ kelâmın kelâm, irâdenin de irâde cinsinden olmayan zıtları mevcuttur. Bu sebeple Allah’ın hayat sahibi olduğu halde mütekellim veya mürîd olmaması, O’nun kelâm veya irâdenin zıddıyla vasıflanmasını gerektirmektedir. Halbuki fiilin fiil cinsinden olmayan bir zıddı bulunmadığı için, fâilden fiilin nefyedilmesi onun zıddının varlığını zorunlu kılmaz. Meselâ mevcut bir varlık eğer muhdes değilse kadîmdir. Kadîm varlık ise muhdeslerin zıddı değildir. Fiilin kendi cinsinden olmayan bir zıddı bulunmaması dolayısıyla, Allah’ın ezelde bir fiili işlemediğini söylemek, O’nun bu fiilin zıddını meydana getirmesini gerektirmez. Öte yandan kelâm sıfatının kendi cinsinden olmayan bir zıddının bulunduğu düşünülürse Allah’ın ezelde mütekellim olmaması, şüphesiz O’nun kelâmın zıddı olan bu vasıfla nitelenmesini zorunlu kılmaktadır (Eş‘arî 2016: 58-59).

4. İnsan İrâdesi ve Kesb

“Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır”¹² ve “Yaptıklarına karşılık olarak”¹³ meâlindeki iki âyeti birlikte değerlendiren Eş‘arî, ikinci âyette sözü edilen cezanın insanların amelleri üzerine gerçekleştiğini belirterek buradan hareketle insanların amellerinin yaratıcısının Allah olduğu sonucuna ulaşılır. Meseleye akıl açısından bakıldığında ise biz küfrü çirkin, fâsit ve bâtil, hakikate zıt ve muhâlif olarak görürken; imanı güzel, fakat zahmetli ve elem verici bir şey olarak görmekteyiz. Diğer taraftan inkârcı kimsenin, küfrü kendisine güzel ve doğru göstermeye çaba ve gayret sarf ettiğini, ancak onun maksadının hilâfına bir neticenin ortaya çıktığını biliyoruz. Yine her ne kadar mü’min zahmetli, acı ve üzüntü verici bir şey olmamasını dilese de iman sürecinin, onun arzu ve irâdesi doğrultusunda cereyân etmediğinin de

¹¹ en-Nahl 16/40.

¹² es-Saffât 37/96.

¹³ el-Ahkâf 46/14.

farkındayız. Bu durum bizim fiillerimizi dilediğimiz gibi meydana getiremediğimizi göstermektedir. Halbuki gerçek yaratıcı yarattıklarının hakikati üzere (oldukları gibi) var olmasını diler ve onları olmasını istediği gibi yaratır (Eş‘arî 2016: 85-87).

Eş‘arî‘ye göre fiillerin hakikati üzere var olması için mutlaka bir fâile ihtiyaç vardır. Çünkü fiil, fâilsiz olarak gerçekleşemez. Sıradan bir cismin, fiili hakikati üzere yaratması düşünülemeyeceğine göre, fiilin gerçek fâilinin yalnızca Allah Teâlâ olması gerekir. İnsanlar zorunlu (ıztırârî) fiillerinden farklı olarak bazı fiillerini ihtiyârî olarak yaparlar. Eş‘arî bu duruma “kesb” adını verir. Fiili kesb yoluyla işleyen kimse ise “müktesib”tir. O fiili hâdis bir kudretle meydana getirdiği için söz konusu fiilin müktesibi olur. Şu halde “kesb” Cenâb-ı Hakkın insanın irâdeli fiilini yaratırken kulda hâdis bir kudret yaratması demektir. Fiil için bir fâil ve yaratıcının bulunması şart iken onun gerçekleşmesi için müktesibin varlığı şart değildir. Eş‘arî, insanın kesbî fiili zorunlu fiilinden nasıl ayırır? sorusuna şu yanıtı verir:

Zirâ insan gerek kendi tecrübesinden gerekse başkalarının davranışları üzerindeki gözleminden yola çıkarak bu iki durum arasındaki farkı hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak derecede zorunlu bir bilgiyle bilir. Bu sebeple bu iki durumdan birinde gerçekleşen fiilde acziyet mevcut ise diğer durumda onun zıttı olan kudretin ortaya çıkması gerekir. Eğer acziyet bu iki durumda birden bulunmuş olsaydı, insan fiilinin meydana gelme biçimi her ikisinde de aynı olurdu. Ancak bunun aksine insanın iki hareketinden birinde kudretin devreye girmesi bu tür fiillerin kesbî olmasını gerektirir. Nitekim kesbin hakîkati, “fiilin, onu kesbeden kimsede (müktesib) hâdis bir kudretle meydana gelmesidir (Eş‘arî 2016: 90-91).

Şu halde Eş‘arî‘ye göre kesb kavramı insanın kendi fiiline kâdir olduğunu ya da onu işlerken âciz olmadığını ifade etmektedir. Ancak insan irâdesinin fiile nasıl iliştiği, fiili yapma ve kaçınma noktasında insanın yetkinliğinin nereden kaynaklandığı gibi hususlar onun kesb teorisinde hayli kapalıdır. Ancak onun kaza ve kader kavramlarıyla ilgili değerlendirmeleri, kulların kötü fiillerinin kendi irâdeleriyle gerçekleştiği, dolayısıyla bunları işlerken cebir altında bulunmadıkları şeklinde yorumlanmaya müsaittir. Ona göre Allah’ın yaratma anlamına gelen kazâsı içerisinde, hem itaatler ve O’nun yasaklamadığı iyi ve doğru işler hem de küfür ve isyan gibi kötü ve yanlış davranışlar bulunmaktadır. O’nun yarattıklarının bir kısmı hak, bir kısmı da bâtıldır. Allah’ın gerek “emretme” gerekse “bildirme”, “haber verme” ve “yazma” anlamına gelen kazâsı ise tümüyle iyi ve doğrudur (Eş‘arî 2016: 96). Yine onun “Allah’ın çirkin ve fâsid bir iş olarak küfrü takdîr edip onu yaratmasına râzıyız. Ancak kâfirin, Allah’ın kazâ ve kaderi sonucunda küfre düştüğü şeklindeki bir yorumu rızâ gösteremeyiz. Zirâ Cenâb-ı Hak bizi küfre düşmekten men etmiştir” şeklindeki değerlendirmesi de küfür ve günahın Allah’ın yaratmasıyla fakat O’nun rızâsı dışında ve kulunu bu tür fiillere zorlaması olmadan gerçekleştiği görüşünü benimsediğini göstermektedir (Eş‘arî 2016: 97).

Eş‘arî, istitâat konusunda da fiilin hâdis kudret ile gerçekleşmesine vurgu yapar. Ona göre istitâat adı verilen bu kudret daima fiil ânında var olur. Çünkü fiil, istitâat ile beraberken ortaya çıkıyorsa bu, istitâatin fiil ile birlikte ve fiil için var olduğunu gösterir. Ancak istitâat fiilden önce bulunursa, bu durum istitâatin devamlı bâkî olmasını gerektirir ki arazlar zamanda sürekli (bâkî) varlıklar değildir. Öyleyse kudret daima fiil anında var olmak durumundadır. İhtiyârî fiilin meydana gelebilmesi için tek şart hâdis kudretin varlığıdır. Fiili gerçekleştirmek için gerekli olan organın bulunmaması esasen fiile engel teşkil etmemekle birlikte organın yokluğu kudretin, kudretin yokluğu da kesbin yokluğu anlamına geleceğinden fiil için organ gerekli olur (Eş‘arî 2016: 108-110).

Kudret-fiil birlikteliğini kesb teorisinin temel ilkesi haline getiren Eş‘arî, bu nedenle kâfirin imana güç yetiremediğini savunur. Şayet kâfir güç yetirebilseydi, iman etmek durumunda kalırdı. ederdi. Bunun anlamı “teklîf mâ lâ yutâk”ın câiz olmasıdır. Çünkü kâfir kendisinde kudreti (henüz) bulunmayan bir fiili (iman) işlemekle yükümlü kılınmıştır. Eğer

buna kudreti olsaydı zorunlu olarak iman etmiş olacaktı. Fakat bu durum onun iman fiili işlemekten âciz olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla “kâfirin imana güç yetirememesi”, imanı bırakıp onun zıddı olan şeyle ilgilenmesi anlamına gelmektedir. Zira ona göre âcizlik, kudretin zıddı değildir. Kudretin yokluğu sadece ilgili fiili yapmamak anlamına gelirken, acizlik hem o fiili hem de onun zıddına güç yetirememeyi ifade eder. Şu halde şuan kudretin yok olması insanın o fiili ikinci bir anda da yapamayacağı anlamına gelmez. Kâfir imanla ilgilenirse Allah onda imana kudreti yaratır ve o kimse böylece iman edebilir:

İtirâz: Şu halde fiil için gerekli olan organ bulunmadığı ve acizyet mevcut olduğu halde de Allah'ın bir kimseyi o fiille sorumlu tutması câizdir.

Cevap: Hayır, bir fiil bir kimseye ya onu yerine getirmesi ya da terk etmesi için emredilir. Dolayısıyla fiil için gerekli olan organ bulunmadığı zaman emri yerine getirmek ya da onu terk etmek söz konusu olmaz. Keza âcizlik için de aynı şey geçerlidir. Çünkü âcizlik hem bir şeyi hem de onun zıddını yapmaktan âciz olmak demektir (Eş'arî 2016: 114).

Kaynakça

- Allard, Michel. *Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-As'ari et de ses premiers grands disciples*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi (2000). *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları.
- Burkan, İbrahim (2016). “Eş'arî'nin İki Kitabı el-Lüma' ve el-İbâne'nin Telif Zamanı Problemi”. Çev. Hikmet Yağlı Mavil. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 14 (2). S. 583-609.
- Câbirî, M. Âbid (1997). *Arap Akli'nin Oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Çelebi, İlyas (2003). “el-Lüma'”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 27. Cilt. S. 935-36.
- Demir, Hilmi (2012). *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı: İlk dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan (1994). *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Nşr. Abbas Sabbağ. Beyrut: Dâru'n-nefâis.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan (1975). *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Nşr. Hammûde Zekî Gurâbe. Kahire: el-Hey'etü'l-âmme li şû'ni'l-metâbii'l-emîriyye.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan (2016). *Eş'ari Kelamı: el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. Çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah (1984). *Tebyînu kezibi'l-müfteri fimâ nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan Eş'arî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfahânî(1987). *Mücerredü Makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik.
- Kâdî Abdülcebbâr (2013). *Şerhü'l-Usuli'l-hamse*.1. Cilt. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kılavuz, U. Murat (2009). *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayınları.
- Mc. Carthy, J. Richard (1953). *The Theology of Al-Ashari*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye.
- Muhammed Ebû Zehrâ (1973). *İslâm Hukuku Metodolojisi*. Çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn (1993). *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. 1. Cilt. Nşr. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Topaloğlu, Bekir (2001). *İslam Kelamcılarında ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı: (İspat-ı Vacip)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yağlı Mavil, Hikmet (2016). *Eş'arî*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yağlı Mavil, Hikmet (2011). “Ebü'l-Hasan el-Eş'ari'nin Kelam Sistemi ve Kaynakları”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

FIKHÎ MEZHEPLERİN ETKİSİ BAĞLAMINDA EŞ'ARİLİK - EHL-İ HADİS İLİŞKİSİ

*Arş. Gör. Recep KÖKLÜ**

ÖZET

Mutezile'den ayrıldıktan sonra Ashabu'l-Hadis'in itikadi görüşlerini benimseyen Eş'ari, farklı metodolojik tutumlar sergilediği eserler kaleme almıştır. *el-İbâne*, *el-Lüma'* ve *İstihsânü'l-havd* gibi eserlerinde kelami meseleleri ele alış metodu farklılaşan Eş'ari, farklı kesimler tarafından sahiplenilmiştir. Eş'ari'nin eserlerindeki bu metodolojik farklılık, değişik toplumsal aidiyetlere sahip kesimlerin Eş'ariliği benimsemesine ve Eş'ariliğin eklektik bir yapıya bürünmesine yol açmıştır. Bu sebeple İbn Fûrek, İbn Asâkir ve Tâcüddîn es-Sübki gibi âlimler, Eş'arilik içinde hadis taraftarlığını ve kelim metodunu savunanlar olmak üzere iki temel tutumun bulunduğunu öne sürmüştür.

Mihne'den sonraki süreçte öteden beri re'ye, kelama ve nasların zahiri anlamlarının terkedilerek tevil edilmesine karşı olan Ehl-i hadis ve özellikle Hanbeliler sahip oldukları toplumsal desteği arttırmıştır. Eş'ari, Bağdat'a geldiğinde dönemin etkili Hanbeli âlimlerinden biri olan Berbehârî ile görüşmüş fakat umduğu desteği bulamamıştır. Buna rağmen Eş'arilik ağırlıklı olarak hadis taraftarı bir toplumsal zemine oturmuş ve Hanbeliler haricinde Şafiilerin ve Malikilerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Hanbeliler ise tarih boyunca Eş'ari çevrelerle tartışmalar yaşamış, karşılıklı şiddete varan çatışmalar çıkmıştır.

Bu tebliğde Eş'ariliğin yaşadığı bu değişim ve gelişimin Hanbelilerin yalnızlaşmasına ve giderek marjinalleşmesine etkisi Hanbelilik-Eş'arilik etkileşimi çerçevesinde araştırılacak, kelim düşüncesini ve felsefi kelamı yoğun bir şekilde bünyesinde barındıran Eş'ariliğin, hadis taraftarı muhafazakâr bir çoğunluk tarafından kabul görmesi ve bu kabulde Şafilik başta olmak üzere fikhî mezhep aidiyetlerinin rolü incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Eş'arilik, Ehl-i Hadis, Mezhep, Hanbelilik.

THE RELATIONSHIP BETWEEN AHL-AL-HADITH AND ASHARISM IN THE CONTEXT OF SECTS OF FIQH

ABSTRACT

After separating from the Mutezile, the Ashari, who take up seriously views of the Ashab al-Hadith on creeds and wrote works about exhibiting different methodological attitudes. Different ways of dealing with theological issues in his works such as *al-Ibane*, *al-Luma'* and *Istihsânü'l-havd*, so that he accepted by different groups. Because of this methodological difference in his works, has led to Ashari the adoption of the people with different social belongings and embalming of an eclectic structure. For this reason, scholars such as Ibn Fûrek Ibn Asâkir and Tâcuddîn es-Subkî have suggested that there are two basic attitudes, namely the supporter of hadith and the defender of the Islamic theological (kelam) method.

Ahl-al-Hadith and especially the Hanbalis, which have opposed to reason, kelim and Te'vil of nass instead of Zahiri meaning, since the time of Mihne, have increased the social support they have. When Ashari came to Baghdad he met with Berbehârî who Hanbelite scholar, but he did not found any support. Nevertheless, Asharite school predominantly based on a follower of hadith social stratum and accepted by the majority of Shafiiis and Maliks except the Hanbalis. Hanbelis school hard debate with Ashari throughout the history.

In this study we will examine, this change and development experienced by Asharis will be investigated on the unaided and increasing marginalization of the Hanbalis in the framework

* *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. recepkoklu@hotmail.com*

of the Hanbalism-Asharism interaction, the acceptance of the Islamic thought, which has the wisdom thought and the philosophical doctrine intensely, in a core supporter conservative majority, the role of belonging.

Key Words: Asharism, Ahl-al-Hadith, Sect, Hanbalism.

Giriş

İslam Düşünce Tarihinde yaşanan çeşitli siyasi ve itikadi tartışmalar sonucunda fihhi mezheplerin yanında birtakım itikadi mezhepler de ortaya çıkmıştır. Ameli ve itikadi mezheplerin ortaya çıkışıyla ilgili sosyal, siyasal, psikolojik ve nassların karakterinden kaynaklananlar olmak üzere birçok sebep zikredilmektedir. Fakat özellikle itikadi-kelami mezheplerin ortaya çıkışını İslam düşüncesinin, ilk devirlerde farklı sosyal ve kültürel dokulara sahip coğrafyalarla kurduğu etkileşimin bir sonucu olarak kabul etmek mümkündür. Bunun yanında siyasi iktidarların bazı toplumsal oluşumlar ve güç odakları ile kurdukları politik ilişkilerin de bu süreçlerde etkili olduğu söylenebilir.

İslam Düşüncesinin anlaşılmasında çok önemli bir yeri olan itikadi mezheplerin sadece kelami görüşleriyle değil bir bütün olarak kendilerini çevreleyen siyasi, sosyal ve ekonomik ortam ile kurdukları ilişkileri de dikkate alan sosyal tarih bakış açısıyla ele alınması gerekmektedir. Mezheplerin kendi iç dinamiklerinin, mensuplarının zihniyet yapılarının yanında sosyo-kültürel bağlamı oluşturan çevresel faktörlerin de itikadi-kelami oluşumların ortaya çıkışı ve gelişiminde etkili olduğunu dikkatlerden uzak tutmamak gerekmektedir. Bunun yanında sosyal ve kültürel olayların birden bire ortaya çıkmadığını ve daha sonra arz ettikleri sistematik ve bütüncül görüntünün esas alınarak yapılacak yorumların bağlamı ve tarihsel süreci göz ardı ettiğinden dolayı çok da isabetli olmayacağı muhakkaktır.

Tebliğimizde farklı mezhebi aidiyetlere sahip kesimler tarafından benimsenen ve tarihsel süreçte birçok dini-toplumsal aidiyetle eklemlenen Eşariliğin yaşadığı bu değişim ve gelişimin Hanbelilerin yalnızlaşmasına ve giderek marjinalleşmesine etkisi Hanbelilik-Eş'arilik etkileşimi çerçevesinde araştırılacak, kelamı ve felsefi düşünceyi yoğun bir şekilde bünyesinde barındıran Eş'ariliğin, hadis taraftarı muhafazakâr bir çoğunluk tarafından kabul görmesi ve bu kabulde Şafiilik başta olmak üzere fihhi mezhep aidiyetlerinin rolü incelenecektir.

A. Eşariliğin Gelişim Tarihine Genel Bir Bakış

Eşarilik, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eşari'nin görüşleri etrafında oluşmuş ve öğrencileri tarafından sistemleştirilmiş itikadi/kelami bir mezheptir. Eşarilik, ortaya çıktığı IV. asırdan itibaren Sünni düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri olmuş ve bu düşüncenin şekillenmesi ve kurumsallaşmasına büyük katkılarda bulunmuştur. Eşariliğin bu başarısında muhafazakar çoğunluğun karşısında yer alan en güçlü rakip olan Mutezileye karşı verdiği mücadelenin (Abdülhamid: 1995, 445) ve çoğunluğun müntesip olduğu Şafiilik ve Malikilik gibi fihhi mezheplerin desteğini kazanmasının büyük rolü olmuştur.

Eşari, hicri 300 yılı civarında (İbn Asâkir: 1999, 55; Abdülhamid: 1995, 444)¹ Ahmed b. Hanbel'in itikadi görüşlerini benimseyerek Mutezile'den ayrılmış ve Ehl-i Sünnet olarak nitelediği Ashabu'l-hadis saflarına katılmıştır. Eşarî, Mutezile'den ayrıldığı ilk dönemde kelam metodunu tamamen terk etmemekle beraber daha muhafazakar bir söylem (Hourani: 2003, 360) geliştirmiştir.² Bunda Mutezile'den ayrıldıktan sonra yerleştiği Bağdat'ta büyük bir siyasi ve içtimai gücü temsil eden Hanbelilerin ve onların önderliğini yaptığı Ehl-i hadis desteklerini

¹ Eşari'nin Mutezile'den ayrıldığı tarih ile ilgili farklı görüşleri aktaran Keskin, bu tarihin 300 senesinden önce olduğunu kabul etmektedir. Bkz. Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, s. 18-22.

² Eşari, Mutezile'den ayrılmakla beraber bir metot olarak cedel ve istidlal yöntemlerini kullanmaya devam etmiş ve kelamı Selef akidesini akli delillerle kuvvetlendirme hususunda kullanmıştır. Eşarilerin bu tutumu Ehl-i hadis ile aralarında temel bir ihtilaf olagelmiştir. Bkz. Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, s. 72-73.

almak istemesinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira Eş'ari Bağdat'a geldiğinde dönemin etkin Hanbeli alimlerinden biri olan Berbehari ile görüşmüş ve Ashabu'l-hadis görüşleri doğrultusunda yazdığını belirttiği *el-İbane*'sini ona sunmuştur. Fakat Mihne'den sonraki süreçte sahip olduğu toplumsal desteği arttıran ve öteden beri re'ye, kelama ve nassların zahiri anlamlarının terk edilerek tevil edilmesine karşı olan Hanbeliler, Eşari'yi benimsememişlerdir. Aksine Hanbeliler'in Eşariliğe karşı sert muhalefetleri Selçuklular'ın Bağdat'taki ilk hakimiyet yıllarına kadar sürmüştür (Koca: 1997, 538).

Eşariliğin, Eşari'nin vefatından sonra bir mezhep olarak telakki edilmesi ve Ehl-i hadis içerisinde kelama bir metot olarak sıcak bakan kesimlerde temayüz etmesi zaman almıştır. Bu açıdan Eşari'nin vefatından sonra mezhebin “uzun bir sessizlik dönemi” geçirdiği (Makdisi: 2007, 38) şeklindeki yorumları böyle anlamak daha doğru olacaktır. Nitekim Eşari'nin, Mutezile'den ayrıldıktan sonra desteklemiş olduğu Küllabi gelenekte bir önder olarak görülmediği ve vefatının ardından görüşlerinin ancak hicri IV. asrın ikinci yarısından itibaren yaygınlık kazanmaya başladığı ifade edilmiştir (Kalaycı: 2013, 96). İbn Dâî er-Râzi de İbn Küllab ve Eşari'nin görüşlerini ele alırken Eşari'nin İbn Küllab'dan etkilendiğini ve Eşari'nin görüşlerinin 365/975 yılında yaygınlaştığını kaydetmektedir (İbn Dâî er-Râzi: 1313, 108). Bu tarihten itibaren Eşariliğin zamanla “Ehl-i Hadis kelimcileri” olarak bilinen (Nesefi: 1993, 400) Küllabi gelenek içerisinde etkinliğini arttırdığı ve giderek Küllabiye ekolünü bünyesinde erittiği anlaşılmaktadır (Makdisi: 1906, 37).

Eşari'den sonra Eşariliğin sistematik bir kelama dönüşmesinde ve bir mezhep olarak teşekkülünde ikinci ve üçüncü kuşak temsilcilerinin rolü büyük olmuştur (Kalaycı: 2013, 284). Eşarilik, Ebu'l-Hasen el-Eşari'nin iki önemli öğrencisi olan Ebu'l-Hasen el-Bahili ve İbn Mücahid et-Tai'nin yetiştirmiş olduğu Bakillani, İbn Furek ve Ebu İshak el-İsferayini gibi alimler kanalıyla kelami bir disiplin halini almıştır (Yavuz: 1995, 448). Eşarilik, IV./IX asrın sonları ile V./XI. asrın başlarında Abdülkahir el-Bağdadi (ö. 429/1037), Ebu Muhammed el-Cüveyni (ö. 438/1047), Ebu Zerr el-Herevi (ö. 435/1043) ve Kadı Ebu Muhammed Abdülvehhab b. Ali el-Bağdadi (ö. 422/1031) gibi alimlerin çabalarıyla çeşitli bölgelerdeki Şafii ve Maliki topluluklarda hızla yayılmıştır (Bkz. Kalaycı: 2013, 102-105; Er: 2017, 36).

İslam dünyasında hicri IV. asırda yoğunlaşan Şii-Batıni propaganda sonucunda bir takım gelişmeler yaşanmıştır. Abbasi halifesi el-Kaim Biemrillah Büveyhi isyanını bastırması için Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'i yardıma çağırması, 447/1055 yılında Bağdat'a giren Selçuklular, yaklaşık yüzyıl süren Büveyhi hakimiyetine son vermiştir.³ Bu tarihten itibaren Selçuklular Sünni düşüncenin desteklenmesi ve Şii-Batıni propagandanın izlerinin silinmesi adına bazı faaliyetlerde bulunmuşlardır. Eşarilik açısından mütekaddimun döneminin sonları ve müteahhirun döneminin başlarına denk düşen bu süreçte Eşarilik, Selçuklular'dan büyük destek görmüş ve birçok Eşari alim Nizamülmülk tarafından kurulan Nizamiye Medreseleri'nde tedris faaliyetleri yürütmüştür. Ebu'l-Kasım el-Kuşeyri (ö. 465/1072), İmamü'l-Harameyn el-Cüveyni (ö. 478/1085), Ebu Bekr el-Fûreki (ö. 478/1085), Ebu Sa'd el-Müteveli (ö. 478/1085), Kiyâ el-Herrasi (504/1110), Ebu Hamid el-Gazali (ö. 505/1111) ve Ebu'l-Feth eş-Şehristani (ö. 548/1153) gibi alimler bunlardan bazılarıdır. Bunun yanında Nizamiye Medreseleri'nden mezun olan alimler de kendi memleketlerine döndüklerinde Eşariliğin oralarda yayılmasına büyük katkılarda bulunmuşlardır. İbn Tûmert (ö. 524/1130) Kuzey Afrika'da, Ebu Bekr İbnü'l-Arabi (ö. 543/1148) Endülüs'te (Yavuz: 1995, 449), İbn

³ Hicri IV. asırda İslam dünyası Bağdat ve çevresinde Büveyhiler, Kuzey Afrika ve Hicaz bölgesinde Fatımiler olmak üzere kuvvetli bir Şii baskısı altındaydı. Büveyhiler ve Fatımiler'in kurdukları eğitim kurumları, siyasi ve askeri başarıları karşısında zayıflayan Abbasi Hilafeti, Gazneliler ve Selçuklular'ın siyasi desteği ile halife el-Kadir Billah'ın zamanından başlamak üzere Ehl-i Sünnet düşüncesini desteklemiş ve bu yönde bazı politikalar izlemiştir. Bkz. Genç, “H. V./M. XI. Asırda Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi Süreci, Kurum ve Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme”, *DEÜİFD*, XXV, 2007, s. 271-330.

Asakir (ö. 571/1176) ise Şam bölgesinde Eşariliğin temsilcisi ve savunucusu olmuştur (Küçükaşçı, Tomar: 1999, 324).

Selçuklular'ın Şii-Batını yayılmanın önüne geçmek, Büveyhiler zamanında tekrar toparlanmaya başlayan Mutezili düşünce ile mücadele etmek ve toplumu Sünnilik kimliği altında birleştirmek adına bir dini siyaset gütmeleri Eşariliğin önünün açılmasına ve giderek Sünni düşüncenin merkezine yerleşmesine imkan sağlamıştır. Bu süreçte Eşarilik, her mezhepten hadis taraftarı kesimleri bünyesinde toplamıştır. Selçuklular'dan sonraki süreçte Zengiler, Eyyubiler ve Memlûklüler tarafından da sürdürülen bu politika Sünnilik ile Eşariliğin özdeşleştirilmesine yol açmıştır.

Tabii bu tarihsel süreçte konjektürel olarak bütün siyasi ve toplumsal dinamiklerin Eşariliğin gelişmesine ve yayılmasına imkan sunduğu anlamına da gelmemelidir. Zira ortaya çıktığı andan itibaren toplumsal merkezi oluşturan muhafazakar Ehl-i Hadis tarafından dışlanan ve Selef'in metodundan ayrılmakla suçlanan Eşarilik, içine doğduğu Ehl-i Hadis mensuplarınca benimsenebilmek için büyük bir mücadele ortaya koymuştur.⁴ Eşariliğin, mezhebin kurucusundan itibaren farklı siyasi, itikadi ve mezhebi aidiyetlere sahip kesimlerin kendisine atıfta bulunabileceği referans kaynaklarını bünyesinde barındırması ve muhafazakar çoğunluğun içinde yer alan her kesime, hitap edebilen bir düşünce zenginliğine sahip olması bu mücadeleler içerisinde başarıyla çıkmasında ve toplumsal merkezi ele geçirmesinde etkili olmuştur. Fakat bu süreç sonucunda Eşarilik, fazlasıyla eklektik bir yapıya bürünmüş ve hatta Eşariliğin sonraki temsilcilerinin kimi görüşlerinin ve yaklaşımlarının Eşariliğin kurucu ilkelerinin kapsamı dışına çıktığı ifade edilmiştir (Kalaycı: 2013, 55).

Eşariliğin bu yapısı İslam dünyasının farklı bölgelerinde değişik Eşarilik algılarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Eşarilik, İmam'ül-Haremeyn el-Cüveyni ile başlayan bir süreç içerisinde felsefeye kapılarını açmış⁵ (ed-Dib: 1993, 142), Gazali ve Şehristani kelami meseleleri felsefi açıdan ele alırken, nihayet Fahrüddin er-Razi (ö. 606/1209) felsefe ile kelamı birleştirerek felsefi kelam dönemini başlatmıştır (Yavuz: 1995, 449). Felsefi Eşarilik, Seyfüddin el-Âmidi, Beyzavi, İci, Teftazani ve Seyyid Şerif Cürcani kanalıyla Devvani'ye kadar Horasan-Maveraünnehir bölgesinde devam etmiş, Fatih devrinden itibaren ise Osmanlı'ya taşınmıştır (Kalaycı: 2013, 72).

Horasan-Maveraünnehir bölgesindeki Eşariler, Eşari'nin kelam metodunu kullandığı ve savunduğu el-Luma', İstihsanu'l-havd gibi eserleri üzerinden bir Eşarilik tasavvuru ortaya koymuştur (Kalaycı: 2013, 189). Eşarilik, Mısır, Şam ve Irak gibi bölgelerde Şiiiliğin bir alternatifi olarak itikadi ve siyasi bir açıdan ele alınmıştır. Bu durum Eşariliğin, İslam dünyasının Batı bölgelerinde uzun bir süre devam eden Şii tazyikin sonucu olarak daha çok bir ortak akide ve mutabakat zemini olarak algılanmasına ve hadis taraftarı bir çerçeveye oturtulmasına yol açmıştır (Kalaycı: ed. H. Onat, S. Kutlu: 2013, 405). Nitekim Tacüddin es-Sübki, Eşariliği Sünni kesimlerin üzerinde mutabakata varacağı ortak bir akide olarak kabul etmiş (Sübki: III/365) ve itizal, teşbih ve teccime sapmadığı müddetçe Hanefilerin, Malikilerin, Şafiilerin ve mütekaddimun Hanbelilerin büyük bir kısmının Eşari'nin görüşü üzere olduğunu iddia etmiştir (Sübki: III/377-378).

⁴ Bu mücadelenin ayrıntılı bir tasviri için bkz. George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, s. 37-92.

⁵ Eşari kelamına felsefi düşüncenin girişini Cüveyni, Gazali vb. alimler ile başlatmak üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Zira kelam başından beri zaten İslam akaidinin akli-felsefi deliller ile desteklenmesi amacıyla ortaya çıkmıştır. Bunun yanında ilk dönem Eşari alimlerinden Bakıllani, Aristo felsefesi ile Aristocu filozofların fizik ve metafizik görüşlerine tenkitler getirmiş, Eşari kelamını bilgi problemi ve tabiat felsefesi açısından ikmal ederek, alemin hudusu ile Allah'ın varlığını ispat etmek için cevher, araz, atom (cevher-i ferd, boşluk vb. tabiat felsefesine ilişkin konuları sistemleştirip bunları uluhiyet anlayışının esası haline getirmiştir. Gölcük, "Bakıllani", *DİA*, IV, 532.

A. Fıkhi Mezheplerin Eşariliğın Gelişmesindeki Rolü

1. Eşarilik-Şafii Mezhebi Etkileşimi

Eşarilik-Şafii Mezhebi etkileşimine geçmeden önce Şafii'nin Ehl-i hadis düşüncesine nasıl bir katkıda bulunduğunu kısaca tespit etmek gerekmektedir. Zira Şafii mezhebi de Eşarilik gibi Ehl-i hadis içinde ortaya çıkmış ve yayılmıştır. Şafii'nin yaşadığı hicri II. asırda Ehl-i rey-Ehl-i hadis ayrımı netleşmiş ve bu iki grup arasında nasslara yaklaşım açısından belirgin bir farklılık ortaya çıkmıştır. Ehl-i hadis, İslam dininin anlaşılmasında nassların esas alınması gerektiğini düşünüyor ve herhangi bir şekilde nassın olduğu durumda re'yin kullanılmasına sıcak bakmıyordu. Ehl-i rey ise nassları esas almakla birlikte, bunların anlaşılması hususunda re'ye de başvuruyordu. Bu bağlamda sünnetin dindeki konumu, haber-i vahidin delil değeri, Allah'ın sıfatları, insan fiilleri ve halku'l-Kur'an gibi konular hicri II. ve III. asırda Ehl-i hadis ile Ehl-i rey arasında tartışmalara yol açan önemli meseleleri oluşturuyordu.

Şafii yaşamı boyunca Ehl-i rey ve bid'at fırkaları ile mücadele etmiş ve Kur'an ve sünnet nasslarının nasıl anlaşılması gerektiği hususunda kendisinden sonra İslam düşüncesine yön verecek bir metodoloji inşa etmiştir. Ayrıca sünneti hak ettiği konuma yükseltmek Şafii'nin mücadelesinin ana mihverini oluşturmuştur (Aybakan: 2010, 226). Şafii, sahip olduğu cedel ve münazara yeteneği sayesinde Ehl-i rey ile mücadelede Ehl-i hadise destek olmuş ve ortaya koyduğu usul ve yöntem bilgisi ile Ehl-i hadisin içerisinde bulunduğu sıkışmışlıktan kurtulmasını sağlamıştır (İbn Ebu Hatim: 2003, 32). Ehl-i hadis mensupları bu katkıları ve mücadelesi sebebiyle Şafii'ye sürekli bir minnet duymuştur.⁶

Şafii ile birlikte metodolojik bir bakış açısı kazanan Ehl-i hadisin, sonrasında re'yi mutlak anlamda kabul ettiği ve kullanmaya başladığı iddia edilemez ise de nasslar üzerinde fikir yürütmenin ve yorum faaliyetlerinin Şafii'den sonra hızlandığı görülmektedir. Nitekim Şafii'den önce Ehl-i hadisin bu hususlarda fazla bir birikiminin olmadığı; nassların nasih-mensuh, mücmel-müfesser ve umum-husus gibi kategorik ayrımının Şafii'den sonra başladığı (Beyhaki: 1970, I/262), istidlal ve münazara usulünün de onun vesilesiyle öğrenildiği nakledilmiştir (Beyhaki: 1970, I/244).

Şafii'nin eserlerinde kelami veya felsefi herhangi bir mesele olmamasına rağmen Şafii, ilim hayatının başlarında bir müddet kelam ilmi ile ilgilenmiş fakat daha sonra kelam ile ilgilenmenin olumsuz sonuçlar doğuracağını düşünmesi neticesinde fıkhaya yönelmiştir (Aybakan: 2010, 227). Şafii, itikadi meselelerin akli ve felsefi yorumlar yapmadan nasslarda geçtiği şekilde kabul edilmesi gerektiğini savunmakta, kelam ilmini ve kelamcıları sert bir dille eleştirerek, öğrencilerini kelami meselelere dalmaktan alıkoymaktaydı (İbn Ebu Hatim: 2003, 141-144)⁷. Buna rağmen Şafii'nin Bağdat'taki intisap çevresinde Mihne sürecinden sonra kelami konulara dair ve özellikle halku'l-Kur'an tartışmalarında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır (Okuyucu: 2014, 56). Ahmed b. Hanbel ve taraftarları ile "Ehl-i sünnet kelamcıları" diye meşhur olan Küllabiyye olarak temayüz eden bu iki grupla birlikte Ehl-i hadis içerisinde itikadi meselelerin ele alınışında iki farklı metot gelişmiştir. Melchert'in ılımlı akılcılar (semi-rationalists) diye adlandırdığı (Melchert: 2005, 400) bu kesim, çoğunlukla Şafii hadis taraftarı kimseler olmalarına karşın itikadi konularda kelamı bir metot olarak benimsemiş, Mutezile mensupları ile tartışmalara girmiş, yazdıkları eserler ve tedris faaliyetleri ile Ehl-i sünnet muhitinde kelami bakış açısının oluşmasına katkıda bulunmuştur (Kalaycı: 2013, 89). Bu uzlaşmacı kelami eğilimin önde gelen isimlerinin çoğu, Şafii'nin Bağdat'taki takipçileriydi (Melchert: 2011, 232). İbn Küllâb (ö. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), el-Kerâbisi (ö. 248/862), Dâvud b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884), Ahmed eş-Şerrâk, Buhârî (ö. 256/870), Taberî

⁶ Ehl-i hadis mensuplarının Şafii hakkında sarfettiği takdirkar ifadeler için bkz. İbn Ebu Hatim, *Âdabu 'ş-Şafii ve menakıbu*, s. 42-46.

⁷ Şafii, kelama karşı eleştirel bir tutum takınmakla birlikte bazı kelami konularda görüş bildirmiş ve kimi tartışmalara da girmiştir. Bkz. (İbn Ebu Hatim: 2003, 148-149).

(ö. 310/923) ve el-Kalânisi gibi isimlerin yer aldığı ılımlı akılcılar içinde Şafilik ile ilişkisi açık olmayanlar sadece İbn Küllâb ve bir sonraki nesilde Ebu'l-Abbas el-Kalânisi'dir (Melchert: 2005, 405). İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) iki öğrencisi Ebu Ali Muhammed b. Abdülvehhab es-Sekafi (ö. 328/939) ve Ebu Bekr Ahmed b. İshak es-Sabgî (ö. 342/953) de Eşari ile çağdaş olup Küllabilîğe meyletmekle itham edilen kimseler içerisindeydi (Kalaycı: 2013, 91). III./IX. yüzyılın sonlarına doğru bütün mezheb fakihleri bu tür bir yaklaşımın etkisi altına girmiş durumdaydı (Melchert: 2011, 232).

Eşari, III. asrın ikinci yarısında tasvirine çalıştığımız böyle bir ilmi ortamda dünyaya gelmiş, hadis taraftarı bir sünni olan babasını erken yaşta kaybetmiştir. Babasının tavsiyesi üzerine Basra Şafililerinin lideri Zekeriya b. Yahya es-Sâci'nin yanında eğitim almıştır (İbn Asakir: 1999, 40). Eşari'nin tefsirinde ve *Makalat*'ında es-Saci'den çokça rivayette bulunmasına binaen, onun hocasından uzun bir müddet istifade ettiği söylenebilir (İbn Asakir: 1999, 40; Sübki: III/299; Keskin: 2014, 347). Ayrıca Abdullah b. Halef, Ebu Halife el-Cumahi, Sehl b. Nuh ve Muhammed b. Yakub gibi sünni âlimlerden hadis ve fıkıh dersleri alan (Abdülhamid: 1995, 444) Eşari'nin, gençliğinin bir kısmını Şafii hadis taraftarı çevrelerde geçirdiğini söylemek mümkündür. Kuvvetle muhtemel bu ilişkiden dolayı Eşari, Bağdat'a gidince oradaki Şafii lideri Ebu İshak el-Mervezi (ö. 340/951) kendisine kucak açmış ve düşüncelerini Şafii kesimlerde yayma fırsatı bulmuştur (Keskin: 2014, 347). Nitekim Eşari'nin ilk talebeleri Mervezi'nin ders halkasında bulunan Şafii alimler olmuştur. Burada yetişen Şafii alimler gittikleri her yere Şafilikle birlikte Eşari kelamını da götürdüler. Böylece Eşari, her ne kadar Ehl-i hadisten Hanbelilerin desteğini almayı başaramasa da çoğunluğu oluşturan Şafii ve Malikilerin desteğini almayı başarmış ve görüşleri bu iki ameli-fikhi mezhep üzerinden yayılmaya başlamıştır (Keskin: 2014, 349).

2. Eşarilik-Maliki Mezhebi Etkileşimi

Maliki mezhebinin kurucusu Malik b. Enes, sahabe devrinden itibaren varlığını sürdüren Hicaz fıkıh anlayışının bir temsilcisidir. Malik b. Enes, metot olarak Ehl-i hadise daha yakın olmakla birlikte re'y düşüncesini de barındıran fikhi bir anlayışa sahiptir. Nitekim o, re'ye çok başvurduğu için "Rebiatürre'y" olarak anılan Rebia b. Ebu Abdurrahman'ın yanı sıra İbn-i Şihab ez-Zühri, İbn Ömer'in azatlısı Nafi ve Eyyub es-Sahtiyani gibi Ehl-i hadis alimlerinden de ders almıştır. Malik b. Enes'in ortaya koyduğu re'y ve hadis taraftarı bu tutum öğrencilerine de yansımıştır. Bu sebeple Malik'in öğrencileri iki grupta değerlendirilmiştir. Abdurrahman b. Mehdi ve Ka'nebi gibi Basra'lı öğrencilerin oluşturduğu bir grup sadece hadis rivayeti ile meşgul olup, re'y ve içtihad dayalı görüşlerden kaçınıırken diğer bir grup Malik'in rivayetlerini ve fikhi görüşlerini aktarmakla birlikte içtihad dayalı fikhi bir anlayış benimsemiştir (Çavuşoğlu: 2004, 14). Ayrıca hilaf, cedel ve fıkıh usulü gibi teorik fıkıh çalışmaları açısından Maliki mezhebi içinde Mağrib/Kayravan ekolü ve Irak Ekolü olmak üzere iki temel yaklaşım belirginleşmiştir (Çavuşoğlu: 2004, 21). Dolayısıyla Şafii mezhebinde olduğu gibi Maliki mezhebinde de Eşariliğin benimsenmesine zemin hazırlayan akılcı bir anlayış daima olagelmıştır. Bu akılcı-teorik fıkıh anlayışını Irak ekolünün kurucusu sayılan Kadı İsmail'e (ö. 282/895) kadar götürmek mümkündür. Kaldı ki daha öncesinde Irak Malikileri içerisinde Ahmed b. Muazzel (ö. 240/855) ve Yakub b. Şeybe (ö. 262/875) gibi kelim ilmi ile ilgilendiği ve halku'l-Kur'an tartışmalarında görüş bildirmedikleri için Ahmed b. Hanbel tarafından tenkit edilmiş (Melchert: 2005, 404-405) isimlerin bulunması Eşari öncesi dönemde Malikiilik içerisinde de kelim metodunun kullanılmaya başladığını göstermektedir. Dolayısıyla Irak Maliki Ekolü, baştan itibaren teorik fıkıh çalışmalarıyla öne çıkmış ve mezhep içindeki diğer ekoller, Irak ile ilişkileri güçlendikçe kelim ve usulü fıkıh alanlarında ilerleme kaydetmiştir (Çavuşoğlu: 2004, 22, 172). Watt da bu hususu tespit etmiş ve Doğu (Irak) Maliki fıkıhı ile Eşari kelamı arasındaki ilişkinin kuvvetli olduğunu vurgulamıştır (Watt: 1968, 120).

Eşariliğin Malikiler arasında yayılmasında fıkıh Irak Malikileri'nin reisi (Kadı İyâz: 1981-83, VI/184) Ebu Bekir el-Ebheri'den (ö. 375/985) kelamı ise Eşari'den tahsil etmiş olan İbn Mücahid et-Tâi'nin (ö. 370/980) önemli bir yeri vardır. O, Eşariliğin çeşitli coğrafyalarda yayılmasını sağlayacak Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bakillâni ve Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdülmümin'e Eşari kelamını aktarmıştır. (İbn Asâkir: 1999, 140; Kadı İyâz: 1981-83, VI/181). İbn Abdülmümin, Irak'ta eğitimini tamamladıktan sonra Kayravan'a dönmüş, İbn Ebu Zeyd el-Kayravani (ö. 386/996) ve diğer Maliki imamlarla müzakere ve münazaralarda bulunarak Kayravan Malikileri'nin övgülerine mazhar olmuştur. Bu teveccüh sayesinde Eşari kelamınının Kayravan'da yayılmasına katkı sağlamıştır (Kadı İyâz: 1981-83, VI/181). Eşariliğe olan desteği ve katkısından dolayı "el-Eşari" olarak anılan Bakillâni ise hac yolculuğu sırasında veya eğitim amacıyla Bağdat'a gelen Malikiler arasında Eşari eğilimin gelişmesinde belirleyici bir isim olmuştur (Çavuşoğlu: 2004, 214). Eşarilik, onun öğrencileri olan Kadı Abdülvehhab ile Kuzey Afrika'da (İbn Asâkir: 1999, 192), Ebu İmran el-Fâsi (ö. 430/1039), Ebu Zerr el-Herevi (ö. 435/1043), Ebu Abdullah el-Ezdi ve Ebu Tahir el-Bağdadi sayesinde de Mağrib bölgesinde varlığını sürdürmüştür (Çavuşoğlu: 2004, 98).

3. Eşarilik-Hanbeli Mezhebi Etkileşimi

Hicri III. asırda İslam toplumu Ehl-i rey-Ehl-i hadis, Ehl-i sünnet-Ehl-i bid'at vb. tanımlamalar etrafında kampaşmış bulunuyordu. III. asrın ortalarına gelindiğinde İslam dünyasında Havaric, Mürcie, Şia ve Mutezile gibi teşekkülünü tamamlayan veya teşekkül sürecinde olan pek çok mezhep ortaya çıkmıştı (Kutlu: 2013, 354). Bunun tabii bir sonucu olarak daha önce ihtilaf sebebi olmayan birçok mesele tartışılmaya başlanmıştı. İslam düşüncesinin sonraki seyrine yön verecek düzeyde en şiddetli tartışma ve mücadelelere konu olan Halku'l-Kur'an meselesi ise özellikle Hanbeliliğin ortaya çıkışı ve toplumsal zeminini genişletmesi açısından bu tartışma konularının başında gelmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in hayatında Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusundaki tartışmalardan dolayı yaşadığı Mihne hadisesinin önemli bir etkisi olmuştur (Koca: 1997, 526). Affan b. Müslim, el-Fadl b. Dükeyn, Ahmed b. Nasr ve Nuaym b. Hammad gibi önde gelen birçok hadis alimi mihne sürecinde sorgulanmasına rağmen (İbnü'l-Cevzi: 1988, 530-539) Ahmed b. Hanbel, ortaya koyduğu sabır ve kararlılığı yanında bu süreçte sergilediği mücadele neticesinde halk nezdinde bir önder olarak kabul görmüş ve görüşleri geniş kitlelere ulaşmıştır.

Mihne sürecinden sonra Ehl-i hadis ve onun merkezinde konumlanan Hanbeliler, Ehl-i rey ve diğer bid'at fırkalarına karşı muhalefetlerini sertleştirmiştir. Fakat itikadi veya ameli konularda olsun re'yin her türüne karşı girişilen bu muhalefetten en çok payı Ehl-i hadis içerisinde kelamı bir metot olarak kabul eden ve dinin esaslarını te'vil ve akli istidlallerle ispatlamaya çalışan gruplar almıştır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in en şiddetli eleştirileri Mu'tezile'ye ya da akılcı Hanefiler'e değil, Ehl-i hadis içerisinde yer alan ılımlı-akılcı bir gruba yönelmiştir. Zira Hadis taraftarı oldukları iddiasındaki bu grup, onları sinsice akılcıların metotlarını kullanmaya ikna etme tehdidi taşıyordu (Melchert: 2005, 410). Ahmed b. Hanbel'in muhtemelen Mihne sürecinde katılan söylemini görmek için onun Şafii ve Malik'in kitapları hakkındaki değişen kanaatlerine bakmak yeterlidir.⁸ Ahmed b. Hanbel, kendisine "Ashabu'l-hadis, Şafii'nin kitaplarını istinsah edip faydalanabilir mi?" diye sorulunca, bunu hadis öğreniminden alıkoyacağı endişesiyle çok uygun görmediğini söylemiştir (Zehebi: 1983, 13/550). Yine o, Muvatta'nın Malik'in kendisine ait re'y ve istidlallerden arındırılması gerektiğini ifade etmiş, hadislerin şerh, tefsir ve tasnif edilmesine de sıcak bakmamıştır (İbn Recep el-Hanbeli: 2001, 1/345).

⁸ Ehl-i hadis mensuplarının Şafii hakkında sarfettiği takdirkar ifadeler için bkz. İbn Ebu Hatim, *Âdabu's-Şafii ve menakibuh*, s. 42-46.

Eşari, Ashabu'l-hadis saflarına katıldığını açıkladıktan sonraki süreçte Bağdat'a gelmiş ve Hanbeliler ile ilk temaslar burada gerçekleşmiştir. Eşari, Hanbelilerin meşhur imamı Berbehâri ile görüşmüş ve desteklerini alma amacıyla *el-İbane* adlı eserini ona sunmuştur. Fakat Berbehâri, sadece Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini kabul edip, tanıdığını ifade ederek Eşari'ye soğuk davranmıştır. Muhtemeldir ki Eşari'nin Mutezili geçmişi ve sonrasında Küllabi gelenek içerisindeki konumundan haberdar olan Hanbeliler, ona karşı düşmanca tavırlarını sürdürmüş ve üzerinde baskı kurmuşlardır. Bunun üzerine Eşari bir müddet Ebu'l-Hasan et-Temîmi'nin evine sığınmıştır (İbnü'l-Cevzi: 1992, 14/29).

Hanbeliler ile Eşariler arasındaki mücadeleler Bağdat'ta Selçuklu hakimiyetinin ilk yıllarına kadar sürmüştür (Koca: 1997, 538), V./XI. ve VI./XII. asırlarda ise özellikle Şam bölgesinde daha da şiddetlenmiştir (Kalaycı: 2013, 188). Hanbeliler ve Eşariler arasındaki tartışmalar daha çok kelamın bir metot olarak benimsenmesi ve haberi sıfatların tevili noktasında yaşanmıştır. Eşariler, Hanbelileri teccim ve teşbihe düşmekle suçlarken, Hanbeliler de Eşarileri Allah'ın sıfatlarını inkar etmekle itham ediyordu. Mihne'den sonraki süreçte Ehl-i hadis ve halk arasında karizmatik bir lider konumuna yükselen Ahmed b. Hanbel, kendisi hakkında efsanevi rivayetler sebebiyle menkıbevi bir karakter halini almış gerçek Ahmed b. Hanbel ile efsane Ahmed b. Hanbel'i birbirinden ayırmak imkansız olmuştur (Koca: 2016, 76). Aynı zamanda bu süreçle birlikte tenzih ve takdis düşüncesini ön planda tutan akılcı yorumlara tepki olarak Allah'ın sıfatlarını ispat hususunda aşırı giden bir tutum da gelişmiştir. Bu durum bu tarz görüş ve rivayetlerin Hanbeliler arasında savunulmasına veya bazı teşbih ve teccim yanlısı grupların Hanbelilik adı altında bu anlayışı terviç etmesine yol açmıştır. Bu sebepten İbn Şahin, sonraki Hanbeliler'in Ahmed b. Hanbel'i çok kötü temsil ettiklerinden yakınmıştır (İbn Asakir: 1999, 129).

Sonuç

Eşarilik, IV. asırda ortaya çıkmış, Sünni anlayışın savunulmasında ve yayılmasında büyük katkılarda bulunarak İslam düşüncesinin gelişmesini sağlamış kelami mezheplerdendir. Bağdat gibi dönemin en önemli ilim ve kültür merkezlerinden birinde vücut bulan Eşarilik, Şafii ve Maliki mezheplerinin büyük otoritelerinin desteğiyle kısa zamanda kendisine Ehl-i hadis bünyesinde bir yer edinmiştir. Eşariliğin, mezhebin kurucusundan itibaren farklı itikadi ve mezhebi aidiyetlere sahip kesimlerin kendisine atıfta bulunabileceği referans kaynaklarını bünyesinde barındırması ve muhafazakar çoğunluğun içinde yer alan her kesime hitap edebilen bir düşünce zenginliğine sahip olması mezhebin yayılmasında ve muhafazakar çoğunluğun oluşturduğu toplumsal merkezi ele geçirmesinde etkili olmuştur.

Eşarilik bu süreçte kelamı, felsefeyi ve tasavvufu kendi bünyesine dahil etmiş, muhafazakar kesimleri de kapsamına alabilecek eklektik bir yapıya kavuşmuştur. Eşariliğin toplumsal tabanını genişletmesinde eklektik yapısının, siyasi iktidarlardan aldığı desteğin yanısıra Şafilik ve Malikilik gibi hadis taraftarı kesimlerin çoğunluğunu oluşturan mezheplerin desteğini almasının büyük payı olmuştur. Hanbelilik ise Mihne sürecinin de etkisiyle Eşariliğe hiçbir zaman sıcak bakmamış, fikri ve içtimai bir marjinalleşme yaşamıştır.

Şafilik ve Malikilik açısından bakıldığında Ehl-i hadis düşüncesi ağır basmakla beraber mezhebin kurucularından itibaren re'ye ve istidlal metotlarına başvuran bir anlayış olduğu görülmektedir. Her iki mezhebin de daha sonraki temsilcilerinde bu durum daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira hem Şafii'nin hem de Malik'in öğrencileri içinde bu iki anlayışın temsilcileri bulunmaktadır. Dolayısıyla Şafilik ve Malikilik içerisinde en başından itibaren Eşariliğin benimsenmesine zemin hazırlayan akılcı anlayışlar var olagelmıştır. Eşariliğin bu zemin üzerinde ilerlediğini ve ıslahçı bir anlayış ortaya koyarak fikri ve içtimai aşırılıkları makul bir çerçeveye çektiğini, başka bir ifade ile Şafii'nin fıkhıta yaptığını Eşari'nin itikadi-kelami düşüncede ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Kaynaklar

- Abdülhamid, İrfan, “Eş’ari”, *DİA*, XI, 444-447.
- Aybakan, Bilal, “Şâfiî”, *DİA*, XXXVIII, 223-233.
- Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. El-Hüseyn, *Menâkıbü’ş-Şafîi*, I-II, thk. es-Seyyid Ahmed es-Sakr, Mektebetü Darü’t-türas, Kahire 1970.
- Çavuşoğlu, A. Hakan, “Irak Maliki Ekolü (III.-IV./IX.-XI. yy.)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.
- ed-Dib, Abdülazim, “Cüveyni: İmamü’l-Haremeyn”, *DİA*, VIII, 141-144.
- Er, Enes, *İlk Dönem Eşarilerde Uluhiyet Tasavvuru*, Üniversite Yayınları, Samsun 2017.
- Genç, Süleyman, “H. V./M. XI. Asırda Ehl-i Sünnet’in Yeniden Yükselişi Süreci, Kurum ve Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme”, *DEÜİFD*, XXV, 2007, s. 271-330.
- Gölcük, Şerafeddin, “Bakillani”, *DİA*, IV, 531-535.
- Hourani, George F., “Eş’ari”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14-15, Samsun 2003.
- İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi’l-müfterî fî mâ nüsibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasen el-Eşarî*, thk. M. Z. Kevseri, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türas, Kahire 1999.
- İbn Dâî er-Râzî, Seyyid Murtaşâ Hasenî, *Tabsıratu’l-avâm fî ma’rifeti makâlâti’l-enâm*, thk. Abbas İkbâl, Tahran 1313.
- İbn Ebu Hatim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebu Hatim, *Âdabu’ş-Şafîi ve menakıbu*, thk. Abdulgani Abdulhalik, Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- İbn Recep el-Hanbeli, *Şerhu İleli’t-Tirmizi*, I-II, thk. Hemmam Abdurrahim Said, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 2001.
- İbnü’l-Cevzi, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Menâkıbu’l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Daru Hicr, yy. 1988.
- İbnü’l-Cevzi, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî tarihi’l-müluk ve’l-ümem*, I-XIX, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ, Daru’l-Kütübi’l-İlmîyye, Beyrut 1992.
- Kadı İyâz, *Tertibü’l-medârik ve takribü’l-mesâlik li marifeti a’lami mezhebi Malik*, thk. M. Tavit et-Tanci ve dğr., I-VIII, Rabat 1981-83.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Kalaycı, Mehmet, “Eşarilik”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2013.
- Keskin, Mehmet, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şafîi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.
- Keskin, Mehmet, *İmam Eş’ari ve Eş’arilik*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Koca, Ferhat, “Hanbeli Mezhebi”, *DİA*, XV, 525-547.
- Koca, Ferhat, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016.
- Kutlu, Sönmez, “Ehl-i Sünnet’in Teşekkül Süreci ve Fikri Çerçevesi”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2013.
- Küçükaşçı, Mustafa S., Tomar, Cengiz, “İbn Asakir: Ebu’l-Kasım”, *DİA*, XIX, 321-324.
- Makdisi, George, *İslam’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2007.
- el-Makdisî, Şemsüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü’t-tekâsîm fî ma’rifeti’l-ekâlîm*, ed. M. J. De Goeje, Leiden 1906.
- Melchert, Christopher, “Ahmed b. Hanbel’in Muhalifleri”, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Marife*, Ehl-i Sünnet Özel Sayısı, V/3, 2005, 393-410.

- Melchert, Christopher, “Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü”, trc. Nail Okuyucu, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 2011/2, 221-236.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsıratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, I. thk. Hüseyin Atay, DİB. Yayınları, Ankara 1993; II. thk. Hüseyin Atay, Şaban A. Düzgün, DİB. Yayınları, Ankara 2003.
- Okuyucu, Nail, “Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.
- es-Sübki, Tacüddin Abdülvehhab b. Ali, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-kübra*, I-X, thk. M. M. et-Tanahi, A. M. El-Hulv, Daru ihyai'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire ty.
- Watt, W. Montgomery, *İslami Tetkiler: İslam Felsefesi ve Kelamı*, trc. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Eşâ'riyye”, *DİA*, XI, 447-455.
- Zehebi, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, I-XXV, thk. Şuayb el-Arnâvud ve dğr., Müessetü'r-Risale, Beyrut 1983.

SUFÎ ALLAHYAR'IN "SEBÂTÜ'L-ACİZİN" KÜLLİYATI: TÜRKÇE AKÂİD ESERİ

*Bo'rixonzoda Bibi Maryam**

ÖZET

Sûfî Allahyâr, Özbek halkına mensup olan meşhur fıkıh âlimi ve mutasavvıf şairdir. Onun hayatı hakkında bilgiler çok azdır. Bazı kaynaklarda milâdî 1630-1650 yılları arasında doğduğuna dâir bilgiler vardır. Sûfî Allahyâr hem Farsça hem de Türkçe eserler yazmış, çeşitli ilim dallarında önemli bir ilim adamı olarak kabul edilir. Bilgi seviyesi ve yeterliliği yazdığı eserlerde görülmektedir.

Sûfî Allahyâr'ın çeşitli dallarda yazdığı kitapları biliniyor. Mesela Fars dilindeki “Meslek’ül Muuttakîn” (Takva Sahiplerinin Yolu) eserinde Akâid ve Fıkıh konuları ele alınmıştır. “Murâd’ül Ârifîn” (Âriflerin Arzuları) adlı eseri ise tasavvuf yolunun öğretilmesi amacıyla yazılmıştır. “Mahzen’ül Mûtiîn” eserinde hem Akâid hem de Fıkıh bilgileri ortaya konulmuştur.

Sûfî Allahyâr'ın “Sebât’ül Âcizîn” (Çaresiz İnsanların Direnci) eseri de Akâid ilmine aid olup, eserde Ehl-i Sünnet ve'l Cemâat itikadı nazım şeklinde beyan edilmiştir

Eser 20. yüzyılın başlarına kadar Merkezi Asya medreselerinde okutulup ilim dergâhlarındaki talebelere ezberletilmiştir. Kitapta ileri sürülen meseleler âyet ve hadislere uygun olarak yazılmıştır. Akâid meseleleri ile birlikte ahlâki faziletler de bu eserde sade ve akıcı bir üslupla açıklanmıştır. O yüzden büyük üstadlardan biri bu eseri “Sebât’ül Âcizîn, Kur’ân’ın özüdür” diye tanımlamıştır.

Bu eser Türk halkları arasında yaygın olup, Taşkent, Buhara, İstanbul, Kazan, Baku ve Kogon şehirlerinde defalarca basılıp yayınlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Sûfî Allahyâr, fıkıh, mutasavvıf, “Meslek’ül Muuttakîn” (Takva Sahiplerinin Yolu), “Murâd’ül Ârifîn” (Âriflerin Arzuları), “Mahzen’ül Mûtiîn”, “Sebât’ül Âcizîn” (Çaresiz İnsanların Direnci), Akâid ilmi, Ehl-i Sünnet ve'l Cemâat, Merkezi Asya, medreseler, Türk halkları, Taşkent, Buhara, İstanbul, Kazan, Baku.

THE WORK OF SUFI ALLAHYAR “SABAT UL-AJIZIN”: TURKIC WORK ON AQEEDAH

ABSTRACT

The author of “Sabat ul-Ajizin” Sufi Allahyar is a famous Uzbek scholar and writer of tasawwuf. In some sources, it was said that he had been born between 1630-1650. Sufi Allahyar was a great scholar, who had worked skillfully both in Persian and Turkic languages. His work “Maslak ul-Muttaqeen”, written in Persian language, is dedicated to aqeedah and fiqh. “Murad ul-Arifeen”, also in Persian language, relates to tasawwuf. “Mahzan ul-Mute'in” is written in Arabic language and dedicated to aqeedah and fiqh.

“Sabat ul-Ajizin” pertains to the knowledge of aqeedah, in which the author explains the creed of ahlus-sunnah wal jamaah poetically in Turkic language. The work had been taught in the madrasahs of Central Asia till the beginning of the 20th century, and the students used to memorize it. Along with the subjects of aqeedah the work illuminates the moralities in a simple and fluent way.

This work has become popular among Turkic nations, and has been repeatedly published in the cities of Tashkent, Bukhara, Istanbul, Kazan and Kagan.

The article describes the importance of the work and provides sample verses from it.

Keywords: Sufi Allahyar, fiqh, mutasavvıf, “Maslak’ul-Muuttakiyn”, “Murad’ul-arifiyn”, “Mahzan’ul-Muti’iyn”, “Sabat’ul-Aciziyn”, Uzbek scholar, tasawwuf, Turkic

* Özbekistan Milli TV

languages, aqeedah and fiqh, the madrasahs of Central Asia, Turkic nations, Tashkent, Bukhara, Istanbul, Kazan, Kagan.

Sûfî Allahyâr, Özbek halkına mensup olan meşhur fıkıh âlimi ve mutasavvıf şairdir. Onun hayatı hakkında bilgiler çok azdır. Bazı kaynaklarda milâdî 1630-1650 yılları arasında doğduğuna dâir bilgiler vardır. Sûfî Allahyâr hem Farsça hem de Türkçe eserler yazmış, çeşitli ilim dallarında önemli bir ilim adamı olarak kabul edilir. Bilgi seviyesi ve yeterliliği yazdığı eserlerde görülmektedir.

Sûfî Allahyâr'ın çeşitli dallarda yazdığı kitapları biliniyor. Mesela Fars dilindeki “Meslek’ül Muuttakîn” (Takva Sahiplerinin Yolu) eserinde Akâid ve Fıkıh konuları ele alınmıştır. “Murâd’ül Ârifîn” (Âriflerin Arzuları) adlı eseri ise tasavvuf yolunun öğretilmesi amacıyla yazılmıştır. “Mahzen’ül Mûtiîn” eserinde hem Akâid hem de Fıkıh bilgileri ortaya konulmuştur.

Sûfî Allahyâr'ın “Sebât’ül Âcizîn” (Çaresiz İnsanların Direnci) eseri de Akâid ilmine aid olup, eserde Ehl-i Sünnet ve'l Cemâat itikadı nazım şeklinde beyan edilmiştir

Eser 20. yüzyılın başlarına kadar Merkezi Asya medreselerinde okutulup ilim dergâhlarındaki talebelere ezberletilmiştir. Kitapta ileri sürülen meseleler âyet ve hadislerle uygun olarak yazılmıştır. Akâid meseleleri ile birlikte ahlâki faziletler de bu eserde sade ve akıcı bir üslupla açıklanmıştır. O yüzden büyük üstadlardan biri bu eseri “Sebât’ül Âcizîn, Kur’ân’ın özüdür” diye tanımlamıştır.

Bu eser Türk halkları arasında yaygın olup, Taşkent, Buhara, İstanbul, Kazan, Baku ve Kogon şehirlerinde defalarca basılıp yayınlanmıştır.

Sebât’ül Âcizîn’in yazılış sebebini şâir şöyle belirtmiştir:

**“Anıkim kördiler Türkî yârânlar,
Dediler: Ger duâ qılsa erenler.
Bitilse Türkî til birle Âkîde,
Köngüller bolsa andın ârâmîde.”**

*Türk dostlar onu gördüler ki
Dediler: Eğer erenler duâ ederse
Türk dilinde iman esasları yazılsa
Gönüller onda huzur bulsa...*

Sûfî Allahyâr hazretlerinin Farsça olarak kaleme aldığı Meslek’ül Muuttakîn eserinde itikad, şeriat kuralları, Allahü Teâlâ’ya yakın olma vesileleri hakkındaki meseleler beyan edilmiştir. Bu kitabı Türkçe konuşan dostları gördüler ve dediler ki: “Büyükler dua etseler ve siz Türk dilinde akîde (inanç) konularıyla ilgili bir kitap yazsanız, o kitabı okusak ve gönüllerimiz onunla huzur bulsa...”.

Eserde Akâid ilmini öğrenmenin gerektiği hakkında şöyle yazılmıştır:

**Akîde bilmegen şeytâna eldür,
Eger ming yıl amel deb kılsayeldür.**

*Akâid ilmini bilmeyen şeytana uyar.
Eğer o bin yıl çalışsa bile rüzgâr gibi geçer (boşa gider).*

Yani, iman esaslarını yeteri kadar bilmeyen insanlar ne kadar ibadet etseler bile temiz inanç sahibi olmayı bilmedikleri için yaptığı ibadetlerden onlara fayda yoktur. Akâid (iman esasları) ilmini bilmeyen insan şeytana arkadaş olacaktır. O ne kadar ibadet etse etsin, yaptığı ibadet rüzgâr gibi esip gidecektir. Geriye bir şey kalmayacaktır. Şu ayet-i kerîme bunu ortaya koyuyor:

{23} وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا

“Ve onlar amelden ne işlemiş bulundular ise, o güne geçtik de onu bir saçılmış ince zerreler kıldık.”¹

Eserin başka bir yerinde ise bu düşünce şöyle ifade edilmiştir:

**Diyânet bîhidür ilm-i akâid,
Tamırsız şaha su birmek ne fâid?**

Dinin temeli iman esaslarını bilmektir,

Can damarı olmayan dala su vermenin ne faydası var?

Yani Akâid (İman esasları) ilmini bilmektir. Bu temel esasa uygun olarak ameller, can damarı (kökü) kurumuş dala su vermek gibi faydasızdır.

Ehl-i Sünnet ve'l Cemaatinönemli esaslarından biri, kula seçme hakkı (cüz'î irâde) verilmesi meselesidir. Bu konuda Sebât'ül Âcizîn'de şu beyitleri okuyoruz:

**Eğerçendiki koymes erkimizge,
Beribdür ihtiyâr-ı cüz'î bizge.**

**Münâsib iş erür ya nâmünâsib,
Anılmakga bende boldı kâsib.**

**Oşandehihtiyâr-ı cüz'îdin bâz,
Tapar bende cezâ köp kılssa ya az.**

*Her ne kadar bizi bildiğimize bırakmazsa da
Bize cüz'î irade vermiştir.*

*Uygun iştir veya uygun değildir,
Onu işleyen kul karşılığını alacaktır.*

*O zaman cüz'î irademizle seçtiklerinin,
Kul, az veya çok cezasını bulur.*

Gerçi yapmak istediğimiz her şeyi gerçekleştirmek bizim elimizde değildir ama yüce Allah'ın uygun gördüğü kadar bize de seçme hakkı verilmiştir. Kul dine uygun olan veya olmayandan birini yapacaktır. Kendisine verilen irade ile ister az, isterse çok olsun; yaptığı her şeyin mükâfâtını alacak veya cezasını çekecektir. Yani doğru işleri ne kadar çok yaptıysa o kadar mükâfât alacak; yanlış işleri, günahları ne kadar çok işlediyse cezasını da çekecektir.

Kısacası insan yapacağı her bir işi Allah'ın ona verdiği güç ve imkânlarla gerçekleştirecektir. Bir taraftan bakılırsa insanın yapmış olduğu Allah yaratmıştır. Sevasına cennet, günahına da cehennem vaat edilmiştir. Ama işin nazik bir tarafı da var ki kula bahsettiğimiz gücü günah veya sevap işlerde kullanmak üzere akıl ve ilim verilmiştir. Allah'ın kendi külli iradesinin küçük bir numunesi olarak insanlara da bazı şeyleri seçme hakkı verilmiştir.

İrâde-i cüz'î (kısmi seçme hakkı) var diyoruz. Günah veya sevap işlemek insanın kaderidir demiyoruz. Bunu bir örnekle anlatacağız: Bir misafir, şehirdeki otellerden birinin 23 (yirmi üç) numaralı odasına yerleşti. Onun kaderine o otelin 23 (yirmi üç) numaralı odasında kalmak yazılmış diyoruz. Şimdi odanın içinde nasıl uyuyacağını seçmek onun elindedir. Ayağını kibleye doğru uzatıp uzatmaması da, çıplak veya giyinik yatması da mümkündür.

¹ Furkân süresi, 23. ayet.

Yahut odadaki cihazlardan televizyonu kullanırken iyi ya da kötü programları seçerek seyretmesi mümkündür.

İnsan elindeki kısmi seçme hakkıyla yaptığı makul veya makul olmayan seçimi için sorumlu olacaktır. Zira kul, bu konuda bilgi ve fikir sahibidir. Allahü Teâlâ, çölde veya ormanda büyüyen insana dahi doğru yolu bulacak kadar akıl vermiştir. Vermediklerini de sorumlu tutmamıştır.

Şâirin görüşlerine göre inancın temeli, bir olan Allah'ı tanımak, doğru olmayan yani şeriata göre yasaklamış olan işlerden kendisini saklamak, Allah'ın merhametini ümit ederek yaşamak, ümitsiz olmamak, Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat inancına saygı duymak, ilim sahibi olmaktır.

Özetlersek; Sebât'ül Âcizîn'in eseri, bütün Türk halklarının edebiyatında kendine mahsus bir yer edinmiştir. Eserin ortaya konulmasındaki gaye, nefsi temizleme yoluyla ahlak terbiyesi vermek, okuyanların olgun insan olma yolunda ilerlemesini sağlamaktır.

Kaynakça:

So'fi Allohyor. "Sabot ul-ojizin". Hoji Abbos Afandi matbaasi. — Istanbul, 1893 y. - 144 sahifa.

So'fi Allohyor. "Maslak ul-muttaqiyn". — Sankt-peterburg: Tipografiya Shtaba Turkestansgogo Vaennogo Okrug, 1902 g. — 292 sahifa.

Farhangi zaboni tojiki. — Moskva: Sovetskaya ensiklopediya, 1969. 1- jild. - 951 sahifa.

Farhangi zaboni tojiki. — Moskva: Sovetskaya ensiklopediya, 1969. 2-jild. - 949 sahifa.

So'fi Allohyor. "Maslak ul-muttaqiyn". — Toshkent: "Sharq" nashriyot-matbaa aksiyadorlik kompaniyasi, 2012. - 494 sahifa.

So'fi Allohyor. "Sabot ul-ojizin". — Toshkent: "San'at jurnali" nashriyoti, 2007. - 155 sahifa.

Habibulloh ibn Sayyid Yahyoxon Namangoniy al-Farg'oniy summa Kobuliy al-Hanafiy al-Naqshbandiy. "Hidoyatu-t-tolibiy". (Hazrati Shayx So'fi Allohyorning "Sabotu-l-ojiziyn" asari sharhi). — Toshkent: Movarounnahr, 2007. - 239 sahifa.

Mas'udxon Ismoilov. "Kishi ko'nglini jam etsa" // Hidoyat. 2007 yil, №2. — B. 21.

M.Ismoilov, A. Sharopov. Tarix atamalari lug'ati. — Toshkent: "Akademnashr", 2013.— 560 sahifa.

Muhammad Rizo Xoksor. Muntaxab ul-lug'ot. Zubd al-lug'ot. — Toshkent: "Akademnashr", 2017.— 400 b. (nashrga tayyorlovchi va so'z boshi muallifi M.Ismoilov, A.Akbarov).

Abdumo'min Sodiqov. "Ko'ngillar bo'ldi andin roamiyda..." // Hidoyat. 2018 yil, №1. — B. 14-15.

Rashid Zohidov. «Sabotul ojizin» asarining manbalari, sharhlari va ilmiy-tanqidiy matnini kompleks o'rganish muammolari" // Avtoreferat — Toshkent, 2018. - 76 sahifa.

ŞÂFİİ-EŞ'ARÎ İMAM ŞA'RANÎ İLE HANEFİ-MÂTURÎDÎ SÂİD B. AHMED'İN FIKHÎ MEZHEP FARKLILIKLARINI DEĞERLENDİRMESİ

*Dr. Öğr. Ü. Recep ÖZDİREK**

Bir konudaki farklı içtihadların hukukî değerlendirilmesi fıkıh usulünde “ıctihadın hükmü” konusunda ele alınır. Burada ıctihadın günah-sevap, isabet-hata, açılardan dinî ve hukukî değeri tetkik edilir. Müctehidin içtihadında hata-isabet etmesi meselesi ıctihadın hükmüyle ilgili tartışmaların temelini teşkil eder. Fıkıh tarihinde bu konuyla ilgili musavvibe ve muhattie olarak iki yaklaşım söz konusudur. “Musavvibe” bir konuda içtihad ederek farklı hükümlere ve sonuçlara ulaşan her müctehidin içtihadının isabetli olduğunu ve doğruyu tutturduğunu savunur. “Muhattie” bir konuda içtihad ederek farklı sonuçlara ulaşan âlimlerin içtihadlarından sadece birisinin isabetli olup doğruyu tutturacağını diğerlerinin ise hatalı ve yanlış olacağını edeceğini ileri sürer.¹

Musavvibe görüşünün en meşhur temsilcisi ve ifade edicisi olan İmam Gazali'nin ekolüne mensup tasavvufî yönü olan iki fakih mezheplerin bir konudaki farklı fetva ve hükümlerini uzlaştırma konusunda orijinal iki teori ileri sürmektedir.

Hanefi-Mâturîdi bir âlim olan Sâid b. Ahmed (v.1174) bir konudaki farklı hükümlerin birisini fetvâ diğerini ise takvâ olarak ifade etmektedir. Böylece farklı hükümleri “ihtiyat” prensibine dayandırarak fetva-takva şeklinde bir izah ile uzlaştırmaktadır. Bu teorisini “Kitâbü'l-cem' beyne'l-fetvâ ve't-takvâ” isimli eserinde fıkıhın hemen tüm konularına uygulamak suretiyle ispat etmeye çalışmaktadır.

Şafii-Eşârî bir âlim olan Şa'rânî ise (v.1565) bir konudaki farklı hükümlerin birisini azimet diğerini ise ruhsat olarak ifade etmektedir. Böylece farklı hükümleri “mizân” ismini verdiği bir teori ile azimet-ruhsat şeklinde bir izah ile uzlaştırmaktadır. Bu teorisini “el-mîzânü'l-kübrâ” isimli eserinde fıkıhın hemen tüm konularına uygulamak suretiyle ispat etmeye çalışmaktadır.

Bu iki alimden itikâdî olarak ehl-i sünnetin iki farklı kolu olan Mâturîdi ve Eşârî mezheplerine mensuptur. Fıkıhî olarak ise Hanefî ve Şafii mezheplerine mensupturlar. Bu farklılıklarına rağmen İctihadın hükmü konusunda ortak bir fikre ulaşmalarında tasavvufî bakış açısının bir etkisinin olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız.

Fıkıhî mezhep farklılıklarını İslam hukuku açısından ne ifade ettiğini tespit etmek özel bir önem taşımaktadır. Elde edeceğimiz sonuca göre mezheplerin farklı hükümlerini uzlaştırmaya çalışan ve tebliğimizin konusunu teşkil eden Sâid b. Ahmed ve İmam Şa'ranî'nin görüşlerini daha iyi yorumlayabiliriz.

* Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Başkanı

¹ H. Yunus Apaydın, “İctihad” DIA, XXI, 440.

Fıkıh Mezhepleri ve fonksiyonu

Fıkıh mezheplerinin İslam hukuku açısından ne anlama geldiğini anlayabilmek için günümüzde hukuk çalışmalarının neler olduğunu ortaya koymamız gerekir. Buna göre fıkıh mezheplerinin hangi tür hukuk çalışması içinde mütalaa edileceği netleşmiş olacaktır.

Hukuk çalışmaları doktrin, yasama ve yargı olmak üzere 3 kısımda mütalaa edilebilir.²

1-Doktrin: hukukçu âlimlerin (müçtehid) hukukî konular hakkında öne sürdükleri ilmî görüş ve yargılarıdır. Bu âlimler hukukî meseleler üzerinde kafa yorarlar bir takım sonuçlara ulaşırlar ve bunları yazılı veya sözlü olarak diğer hukukçuların değerlendirmelerine sunarlar. Onlardan gelecek takdir, tenkit ve değerlendirmeler ile talebelerinin ve mensup olduğu mezhebin diğer alimlerinin görüş ve kanaatleri bu görüşleri daha da olgunlaştırır. İslam Hukuk tarihinde bu şekilde müçtehid alimler bulunduğu gibi görüşleri ekol haline gelmiş müçtehidler de bulunmaktadır. Bu durumda mezhep doktrini oluşmuştur. Fıkıh mezhepleri hukuki konularla ilgili doktrin oluşturan ekollerdir. (Fıkıh çalışmaları günümüz hukuk sistemi esas alınarak konumlandırılırsa mezheplerin fıkıh üretimi ile ilgili çalışmaları doktrine tekabül etmektedir.)

Doktrin çalışmaları ilmi bir çaba olduğu için eğitim öğretim faaliyetleriyle yakın ilişkisi bulunmaktadır. Günümüzde hukuk fakültelerindeki bilim adamları hukukun muhtelif bölümlerini talebelerine ders olarak okutmakta özellikle yüksek lisans ve doktora çalışmaları ile bilimsel birikim daha da gelişmektedir. İslam hukuk tarihinde de müçtehid imamların çevresinde bulunan yetişmiş talebelerin mezhebin görüşlerinin olgunlaşım şekillenmesinde büyük bir etkisi olmuştur. “Sâhib” denilen bu yetişmiş talebeleri günümüz doktora öğrencilerine benzetmek mümkündür. Ebu Yusuf için “sâhibu ebî Hanîfe” tabiri kullanılır ki bu onun yetişmiş talebesi anlamına gelir.³ Bu talebeler hukuk doktrinin oluşmasında ve oluşan doktrinin farklı yönlerden tenkidinin yapılmasında ve neticede elde edilen hükmün doğruluğunun test edilmesinde hayati önem taşırlar.

Doktrinin oluşmasında önemli bir unsur da yargıda görev yapan kâdîlerdir. Kâdî olarak atanan kişilerin fetvâ ve hükümlerini yargı içtihadlarına benzetebiliriz. Kâdîlerin fetvâları yargı içtihadlarına, Osmanlı’daki şeyhü’l-islâmlarının fetâvâlarını toplayan kitaplar da içtihadları birleştirme kararlarına benzetilebilir ki bunlar da doktrin çalışması olarak kabul edilmelidir.

Doktrin olarak ifade ettiğimiz mezhep görüşü devlet tarafından doğrudan veya dolaylı yollarla yasa/kanun olarak kabul edilip hukuki hayat ona göre düzenlenebilir. Bu durumda doktrin yasa fonksiyonu icra eder. Doktrinin oluşması ile ilgili faaliyetler de yasama faaliyeti olarak kabul edilebilir.

2-Yargı: İslam hukukunda yargı faaliyetlerine kaza/kadâ faaliyetleri denilmektedir. Yargı ile ilgili işlemleri yürütmek üzere tayin olunan görevliye kâdî denilmektedir. İslam tarihinin ilk dönemlerinde atanan kâdîlerin müçtehid âlim olması konusuna önem verilmekle birlikte her zaman bu ilmî donanımı taşıyan âlim bulmak mümkün olmadığından muhtelif mezheplere mensup âlimler bu göreve tayin edilmişlerdir. Kâdî olarak tayin edilen kişi karşılaştığı meseleleri

² Kemal Gözler, Türk Anayasa Hukuku, Bursa Ekin Kitabevi Yayınları, 2000, s.357-368.

³ George Makdisi, Ortaçağ’da Yüksek Öğretim, Gelenek Yayıncılık, 2004, sh:25.

çözerken kendi mensup olduğu mezhebin hukuk birikimini göz önünde bulundurduğundan kâdî tayini asıl olarak yargı fonksiyonuyla ilgili bir işlem olmasına rağmen zımnen yasama fonksiyonu da görmektedir. Bu husus bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

3-Yasama: doktrinde bulunan bilgilerin de göz önünde bulundurulmasıyla devletin belli kanunları oluşturması ve hukukî hayatı buna göre düzenlemesidir. Yasama organı hukuk sisteminin yapısına göre değişmektedir.

İslam hukuku fıkıh âlimleri tarafından ortaya konulmuş ilmî birikimdir ve öncelikli olarak doktrin içinde mütalaa edilmelidir. Bâzı âlimlerin içtihadları ve bu içtihadların temelini teşkil eden yöntemleri (usul) talebeleri tarafından devam ettirilmiş ve böylece mezhep denilen fıkıh ekolleri ortaya çıkmıştır. İlmî yeterliliğe sahip bir müçtehidin bir konuyla ilgili içtihadı o konuda Şâri' Teâlâ'nın muradını tespit ve ortaya koymaya yönelik bir çaba olarak kabul edilmiş bu yüzden de saygı ile karşılanmıştır. İslam hukuku ile ilgili yapılan ilmî çalışmaların öncelikli amacı muradı ilahiyi tespit etmektir. Her müçtehid bunu tespit etmeye çalışmakta ve bir sonuca ulaşmaktadır. Bu yüzden müçtehid açısından elde edilen sonuç salt hukuki düşünce değildir. Uygulanabilir hukuki bir hükümdür. Buna karşılık bu hüküm üçüncü kişiler için içtihadı dayalı ilmi görüş açıklama ve fetva verme kabilindedir. Onun için bu hükmün bağlayıcı olması kendisinin bu şekilde bir karar verip irade ortaya koymasına bağlıdır. Bu yüzden ulaşılan hüküm öncelikli olarak sahibini bağlar. Üçüncü kişileri bağlaması için yani doktrinin yasama olarak kabul edilebilmesi için bu üçüncü kişiler tarafından kabul edilmesi veya hukuk düzenini elinde bulunduran devlet (kamu) otoritesi tarafından bağlayıcı olduğunun bildirilmesi gerekir.

İçtihadların sahibi dışındaki insanlar için bağlayıcı veya yol gösterici olması yani yasa/kanun/uyulması gereken hukuk kuralı olmasıyla ilgili iki durum söz konusudur.

a-Devletin müdahale alanına girmeyen sadece kişiyi ilgilendiren konularda bir âlimin içtihadının veya bir mezhebin kişi için bağlayıcı olma sebebi o kişinin o âlimi veya mezhebi kendisine fetvâ verici kabul etmesidir. Yani kişiyi bağlayan yine kendi irade ve kararıdır. Müçtehid olmayan insanların ilim ve takvasına güvendiği bir âlimin içtihadıyla amel etmeleri gerekir. Zira Rabbimiz “Bilmiyorsanız ilim erbabına sorunuz” (Nisâ, 59) buyurmuştur. Kişi bir âlime sorar ve ondan aldığı cevaba göre hareket eder, işlerini yürütür. Bu müçtehidi kendisine fetva verici kabul eden kişiyi bağlayan bu konudaki kendi iradesidir. Sadece kişilerin ferdî meseleleriyle ilgili fikhî konularda kendi tercihleri önemlidir. Hangi mezhebi veya fetvayı esas alırlarsa ona göre hareket ederler. Kişiler kendi hukuklarını tercih etmişlerdir.

b-Toplumı ilgilendiren dolayısıyla devletin düzenleme alanına giren veya devletin müdahil olduğu konularda ise devletin esas aldığı içtihad herkes için bağlayıcıdır. Kamu gücü (devlet) insanlardan tercih ettiği içtihadı göre hareket edilmesini ister ve hukukî anlaşmazlıkları buna göre çözer. Bunun dinî kaynağı olarak şu ayet delil getirilmiştir. “Allah’a, peygambere ve sizden olan emir sahiplerine itaat ediniz.”(Nisâ, 59) Bu görüşün temelinde hukuk birliğinin temini prensibi bulunmaktadır. Kamuyu ilgilendiren konularda ise devletin uygulamayı kabul ettiği hüküm ve fetva herkesi bağlar. Kâdîlar böyle bir mesele karşısına gelince devletin kabul ettiği kurala veya hükme göre hareket ederler.

Bir mezhebe ait görüşün devlet tarafından uygulamaya esas kabul edilmesine yasama denilmektedir. Bu yasamanın nasıl yapılacağı yani yasa olarak herkesi bağlayacak hukuk kurallarının oluşması, seçilmesi ve yürürlüğe konulması hukuki sistemin önemli bir yönünü oluşturur. İslam hukuk tarihinde yasama diyebileceğimiz faaliyetler aşağıdaki şekillerde gerçekleşmiştir:

1-Belli bir fikhî görüşün devlet tarafından uygulanmasına karar verilmekle o kural artık yasa fonksiyonunu da kazanmış olur ki bu da birkaç şekilde gerçekleşebilir.

a-İlk dönemde Kitâbu'l-harac, kitâbu'l-emvâl örneklerinde olduğu gibi halife bir konuda düzenleme yapılmasını ister. Bunun üzerine âlim o konuyu düzenleyen bir eserini yazar. Devlet başkanı da bunu uygulamaya koyar. İslam hukuk tarihinde devlet ihtiyaç duyduğu bazı konularda âlimlere bazı hukukî metinler hazırlatmış ve kadıların bunu uygulamasını istemiştir. İmam Ebu Yusuf'un kitâbu'l-harac isimli eseri kısmen bu özelliindedir.⁴

b-Sonraki dönemlerde devlet belli bir mezhebin hukuk metnini esas alabilir. Hindistan'da Fetâvâyı Hindiye ismiyle oluşturulan eser Hanefî mezhebi içinde uygulamaya asıl olabilecek fikhî hükümleri ihtiva eden yasa fonksiyonu icra etmiştir.⁵ Osmanlı'da da Dürer ve Gurer, Mülteka'l-ebhur gibi kitaplar benzer fonksiyon icra etmişlerdir.⁶

c-Osmanlı uygulamasında Padişah şeyhü'l-islam'a hukukî hayatın muhtelif konularıyla ilgili düzenleme yapmasını emretmiş ve bunun neticesinde "kânunnâme"ler ortaya çıkmıştır. Bu kânunnâmeler devletin hakimiyeti altındaki tüm ülkede uygulanmaktadır. Gerek yürütme gerekse yargı görevini yerine getirenler bu kânunnâmeler uygun hareket etmek mecburiyetindedir. Fâtih ve Sultan Süleyman'ın kânunnâmeleri meşhur ve maruftur.

2-Bir mezhebe mensup âlimin kâdî olarak atanmasıyla zımnen o âlimin mezhebi yasa fonksiyonu icra eder. Meselâ Hanefî bir kâdî görevi esnasında meseleleri Hanefî içtihadlarına göre, Şafii kâdî Şafii içtihadlarına göre yürütür. Yasama fonksiyonunu karşılayacak hukuk kurallarını belirleme ve halkın bunlarla sorumlu olması belli bir mezhebin tercih edilmesiyle fikhî mezheplerinin temel kitaplarının yasa (hukuk metni) gibi kabul edilmesi şeklinde olmuştur. Bu çalışmalardan önceki dönemler hakkında şahsi kanaatimiz bir şehre bir kâdî'nin atanması o kâdînin mensup bulunduğu mezhebin resmi yasa gibi bir fonksiyon icra etmiştir. Zira meydana gelen bir hukuki meseleyi çözerken o kâdî'nin yapacağı şey kendi mezhebinin kaynaklarına başvurmadır. Bu yönüyle yargı faaliyetlerini yürütmek üzere kâdî tayin etmek o kâdînin görev yerinde Kâdînin mezhebinin yürürlüğe girmesi demektir ki bu da onun uygulayacağı hukukî sistemi de zımnen belirlemektir. Kâdî tayini işlemini de zımnen yasama kabul etmemiz gerekir.

⁴ Ebû Yusuf'un halifenin kendisinden haraç, uşûr, sadaka (zekât), cevâlî gibi vergiler ve diğer hususlarda bilip uygulamakla mükellef olduğu kuralları ihtiva eden bir kitap hazırlamasını istediğine dair ifadelerinden halifenin vergi hukukunun kodifikasyonu arzusunu taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu amaçla Hârûn Reşîd'in sorduğu yirmi altı sorunun cevaplandırıldığı otuz dokuz fasıl halinde eser hazırlanmıştır. bkz. Cengiz Kallek, "Kitâbu'l-Harâc", DIA, XXVI, 101-104.

⁵ Bkz. Ahmet Özel, "el-Âlemgîriyye" DIA, II, 365-366.

⁶ Bkz. Mehmet Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, s.98. ; Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-Hükkâm" DIA, X, 27-28.

3-Kanunlaştırma döneminde Mecelle, Mürşidü'l-Hayran ve Hukuku Aile Kararnamesi gibi içtihatlardan seçmeler yapılarak kanunlaştırma yapılır.⁷ Bu yöntemin uygulanmasında önceleri bir mezhep esas alınırken sonra farklı mezheplerin görüşlerinden seçmeler yapılmıştır. Osmanlı'da Mecelle ve Hukuk-ı Aile kararnamesi belli konularla ilgili seçilmiş hukuki hükümlerin kanun metni haline getirilmesini ifade eder.

İslam Hukuk Tarihinde Mezhep kavramının hukuktaki doktrin ve yasama dışındaki fonksiyonu Fıkıh tarihinde mezhepler doktrin ve yasama fonksiyonu görmüşlerdir. Fakat bunun dışında sosyal, siyasi, ekonomik bir takım fonksiyonlar da icra etmişlerdir. Bu yönleri dikkate alınarak mezheplerin farklı görüşlerini bir görüşe indirme, mezhep görüşlerini birleştirme, mezhep görüşlerini uzlaştırarak hepsiyle amel etme gibi bir takım çabalar da olmuştur.

Fıkıh tarihinde mezheplerin ortaya koyduğu ilmî görüşleri mukayese şeklinde pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaları yapanlar Mezheplerin farklı görüşlerini ve bunların dayanaklarını ve görüşlerin metodolojik arka planını ortaya koyacak mukayeseli çalışmalar yapmışlardır. Her ne kadar kendi mensubu olduğu mezhebin görüşünü savunma ve üstün çıkarma gayreti bu tür çalışmalarda ön planda ise de karşı görüşü da objektif olarak vermeye çalışmaları ilmî olarak takdir edilecek bir husustur. Bununla birlikte mezhep farklılıklarını anlayacak entelektüel birikimi olmayan bir takım kişiler sebebiyle mezhep mensupları arasında istenmeyen olumsuzluklar, kavga ve mücadeleler de olmuştur. Bunların sebebi mezheplerin pür hukuk ekolü olmamalarından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle bir mezhebe mensup olmak hukukî anlamının dışında da bir takım fonksiyonlar icra etmiştir.

Mezheplerin ilmî-hukukî yönü dışında sosyal, siyasal, iktisâdi ve demografik yönleri de olmuştur. Bu konulardaki bir takım mücadele ve çekişmeler mezhep mensubiyetine mâl edilerek sosyal patlamalara sebep olmuştur. Kanaatimizce mezhebin temel mantığı olan hukukî bilimsel görüş ortaya çıkarma dışındaki farklı sebeplerle mezhep mensupları arasında bir takım mücadele ve istenmeyen şeyler yaşanmıştır. Mezhep kimliğini ön plana çıkararak yapılan bu mücadeleler üzerine bazı alimler problemin kaynağının mezheplerdeki farklılıklar olduğunu düşünmüşlerdir. Çözüm olarak bazıları sadece belli bir mezhebin esas alınmasını diğerlerinin terk edilmesini, mezhepler arasındaki farklılıkları ortadan kaldıracak çalışmalar yapılmasını, mezheplerin birleştirilmesini, farklı görüşler arasından seçme yapıp belli bir görüşün kabul edilmesi gerektiğini önermişlerdir. Bu önerilerden bir tanesi de mezhep farklılıklarını uzlaştırma çalışmalarıdır.

Biz bu tebliğimizde farklı görüş ve içtihatların kavga ve mücadele sebebi olmaması için mezheplerin bir konu hakkındaki farklı görüş ve içtihatların uzlaştırması şeklinde çözüm öneren iki âlimi tanıtacak ve bunların görüşlerini mukayese etmeye çalışacağız.

Burada görüşlerine yer vereceğimiz iki alim fıkıh ve akaid konularında farklı arka plana sahiptirler. Sâid b. Ahmed Hanefi-Mâturîdî geleneğe mensuptur.⁸ İmam Şa'rânî ise Şafii-Eşrâfî geleneğe mensuptur. Mensubu oldukları gerek akaid ekolünün gerekse fıkıh ekolünün bu şekilde

⁷ Hayreddin Karaman, İslam Hukuk Tarihi, s.309. Mehmet Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, s.61.

⁸ Sâid b. Ahmed hakkında daha geniş bilgi için bkz. Recep Özdirek, "Hanefi-Mâturîdî gelenekte hukuk ahlak ilişkisine dair nâdir bir yazma Kitâbü'l-cem' ", IV. Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu, sh: 102-103.

görüŖ ileri sürmede bir etkisinin bulunup bulunmadığını tespit etmek önem taşımaktadır. Böyle bir tespit aynı ekole mensup başkaları tarafından da benzer görüşlerin savunulması neticesini doğurabilir. Yaşadıkları dönemin siyasi sosyal durumu da bu şekilde bir görüş ileri sürmelerinde etkili olabilir. Bunun dışında her iki âlimin de tasavvufî yönünün olması bu şekilde bir görüş ileri sürmelerinde tasavvufun etkisinin olabileceği şekilde bir ihtimali gündeme getirdi. Tebliğimizde bu iki âlimin mezhepleri uzlaştırma konusunda birbirine yakın öneriler sunmasında tasavvufa mensup olmalarının nasıl bir etkiye sahip olduğunu da tespit etmeye çalışacağız.

İmam Şa'rânî'nin mizân teorisi: Mezhep farklılıklarını Azimet-ruhsat ilkesiyle uzlaştırma çabası

Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî el-Mısırî (898-973/1493-1565) Ömrünün 25 yılı Memlûk döneminde 48 yılı da Osmanlı döneminde geçmiş bir alimdir.⁹ Fıkıh eğitimini Şâfi mezhebinin büyüklerinden Şeyhüislâm Zekeriyâ el-Ensârî, Şâfi fakihî Şehâbeddin er-Remlî gibi âlimlerden aldı. Onun yirmi altı tarikattan icazet aldığıının belirtilmesi tasavvufî yöndeki derinliğini gösterir. Şa'rânî fıkıh mezheplerinin farklı görüşlerini uzlaştırmak amacıyla bir takım çalışmalar yapmıştır. Bu alanda yaptığı en önemli çalışma el-Mizânü's-Şarâniyye el-müdhile li-cemîi akvâli'l-eimmeti'l-müctehidîn ve mukallidihim fi's-şerâti'l-Muhammediyye (el-Mizânü'l-kübrâ) isimli eserdir. Bu eserinde bir konudaki farklı görüşleri teşdid ve tahfif olarak tasnif etmiş ve fıkihtaki azimet-ruhsat kavramlarına yeni anlam yükleyerek mizan kuralı ismini vermiştir. Buna göre azimeti yapabilen ona göre hareket etmelidir. Yapamayan kimse için ruhsat azimet haline gelir.

Şa'rânî bir mezhebe uymanın mutlaka gerekli olduğunu ifade eder. Fakat başka bir mezhebin görüşüne göre hareket edebilmek için diğer mezhebin görüşünün azimet olarak yorumlanabilecek şekilde olması gerektiğini söyler. Bir konudaki farklı hükümlerden takvâ ve verâya uygun olanın teşdid olduğunu ve bunu tercih etmenin daha uygun olacağını ifade eder.

Abdülvehhab Şa'rânî'yi mizan teorisini oluşturmaya sevk eden, dönemindeki mezhep taassubundan kaynaklanan mezhep çatışmaları, fukaha ve ehli tasavvuf arasında bitmek tükenmek bilmeyen mücadeleler olmuştur.

Fukahânın zâhir (şeriat) sınırları içinde dar bakışına mukâbil mutasavvıfların bâtın (hakikat) çizgisinde daha geniş, kucaklayıcı ve kapsayıcı bir bakış açısına sahip olması bir mutasavvıf olan Şa'arani'yi geniş ve kucaklayıcı bir teori kurmaya sevk etmiştir.

Şarani mezhep görüşlerinin her birisinin doğru olduğunu bir hükmü hayatında tatbik edecek kişinin bu görüşlerden birini tercih edebileceğini bunu yaparken de mizân teorisine göre içinde bulunduğu durumun azimet-ruhsat hallerinden hangisine uyuyorsa ona göre hareket etmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Şa'rânînin bu görüşü, bir konudaki farklı görüşlerin hepsinin doğru olduğunu savunan musavvibe olarak ifade edilen yaklaşımla uyum halindedir. Musavvibe bu görüşünü muhtelif gerekçelere dayandırmaktadır. Şa'ranînin yaklaşımında ana eksen tüm ümmeti kucaklayan tasavvufî bakış açısıdır. Bununla birlikte Şarani'nin yaşadığı

⁹ Hayri Kaplan, Şa'rânî, DIA, XXXVIII, 348.

dönemin sosyal, siyasi ve demografik yapısının ve bunlara bağlı sosyal gruplar arasındaki çekişme ve mücadelelerin bu teorinin oluşmasında etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şarani üzerine yapılan bir araştırmada mizan teorisini oluşturmasında etkili olan hususlar şu şekilde sıralanmıştır.¹⁰

1-Şarani döneminde Mısır'daki mezhep çatışmaları:

Sultan Baybars 663 yılında Kahire'de birbirinden bağımsız her bir sünni fıkıh mezhebini temsil etmek üzere her mezhepten bir tane olmak üzere dört kadıl-kudat tayin etme geleneğini başlatmıştır. Bu yeni sistem hukuk alanında her mezhebin kendi kadısına müracaat ederek problemlerini kolaylıkla çözme imkanı vermesi ve her mezhebin dotkriner gelişimine katkıda bulunması açısından oldukça önemli bir hukuki reformdur.¹¹

Baybars'ın bu şekilde bir karar vermesinde Kahire'deki farklı mezhep mensuplarının nüfus yoğunluğu etkili olmuştur. Her dört mezhebin de hatırı sayılır mensubu bulunmakta olup sosyal grupların sahip oldukları muhtelif özelliklerden ziyade mensup oldukları mezhep kimliğiyle ön plana çıkmaları sosyal sınıflandırmanın da mezhep kriterine göre olmasına sebep olmuştur. Sadece bir mezhebe ait kadı atamak o mezhebin görüşlerinin yasa olarak uygulanmasını gerektirecektir ki bu da diğer mezhep mensuplarının memnuniyetsizliği sonucunu doğuracaktır. Çözüm olarak her mezhep mensubun

Şarani Fıkıh ve tasavvufu uzlaştırdığı metoduna mizan teorisi adını verir. Bu terazi ile fıkıh ve tasavvufu ölçülü olarak kabul ettiğini ifade eder. Tasavvufun fıkıh terazisinde, fıkıhın da tasavvuf terazisinde ölçülüp değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Akaid ile ilgili yazdığı el-yevâkit ve'l-cevâhir isimli eserinde fıkıh ve tasavvuf görüşlerinin ehli sünnet çizgisine uyması konusunda da bir terazisinin olduğunu göstermiştir.

Gerek fıkıh imamlarının ihtilaflarına ve gerekse bu ihtilafların temelini oluşturan muhteleful ehadis lere karşı da mizan teorisini uygulamıştır. Buna göre bu ihtilaflar teşdid ve tahfif şeklinde yorumlanarak uzlaştırılmaktadır. Şarani mizan teorisini oluştururken 4 mezhebin de görüşlerini incelemiş, onların muteber kitaplarına atıflar yapmış ve Kahire'de bulunan 4 mezhebin alimlerine arz etmiştir.

Şa'râni mizân teorisini şu şekilde oluşturmuştur.¹² Bir konuda var olan farklı hükümler teşdid ve tahfif olarak ifade edilir. Teşdid olan hükümler kuvvetliler, tahfif olanlar ise zayıflar için geçerlidir. Cenâb-ı Hak hükümleri koyarken kulların durumlarına göre bu şekilde farklı karakterler ve bu karakterlere uygun hükümler vaz' etmiştir. Kuvvetli olanlar ruhsatlarla amel edemezler. Zayıf olanlar da azimle amel edemezler. Bu yönüyle Şa'raninin azimet ve ruhsat tasnifi usulü fıkıhtakinden farklıdır. Mezhep imamlarının Mezhep imamlarının ihtilafı azimet ve ruhsatı yansıtmaktadır. Gerçek bir ihtilaf söz konusu değildir.

İmam Şa'rânî'nin konuyu izah sadedinde verdiği misallerden birisi şu şekildedir:

¹⁰ Ferhat Gökçe, Şarani ve hadisleri değerlendirmede mizan yöntemi, YL tezi, sh: 164

¹¹ Ferhat Gökçe, Şarani ve hadisleri değerlendirmede mizan yöntemi, YL tezi, sh: 165, naklen Ferhat Koca, islam hukuk tarihinde selefi söylem, sh.89.

¹² Ferhat Gökçe, Şarani ve hadisleri değerlendirmede mizan yöntemi, sh:174-175.

(Aralarında ihtilaf bulunmayan meselelerden) Biri de, müsta'mel [kullanılmış] sudur. Ya'nî abdest almak için kullanılmış su hakkındadır. Ebû Hanîfe mezhebinde meşhur olan, bu suyun temiz olduğu, fakat temizleyici olmadığıdır. İmam-ı Şafî mezhebinde esah rivayete göre ise bu su temizdir. İmam Ahmed'e göre de temizdir. Ebû Hanîfe'den gelen bir başka rivayette, müsta'mel su necistir. Bu da Ebû Yûsuf'un aldığı kavildir. Bunların yanında imam Mâlik'e göre, müsta'mel su, aynı zamanda temizleyicidir. Birinci (Ebû Hanife'nin görüşü) teşdîd ve Mâlik'in görüşü de tahfîddir. Böylece bu meselede de, Mîzân (teorimize göre) iki (farklı yaklaşımın uzlaşması) gerçekleşmiştir. Birincisinin dayanağı, abdest almak için kullanılmış su (artık temizleyici olmadığı için o suyla tekrar), tahareti (abdest almayı) men' edenler (caiz kabul etmeyenler), hatâların, günâhların abdest suyuna karıştığını esas almışlardır. Nitekim Sahîh bir rivayette şöyle ifade edilmiştir: Bu (müsta'mel) su, imânî kemâle ulaşan veya keşf sahibi olanlara göre, (manevi bir kiri temizlediği için kendisine kir bulaştığından) şer'an necistir. O halde, imânî kâmil olanların, bu su ile abdest alması, temizlenmesi uygun olmaz. Tıpkı bir kimsenin, tükürük ve sümükle ve koltuk, kasık kokusu ile bulaşmış, kirlenmiş halde Rabbine münâcâta durmasının uygun olmaması gibi. Afv ise, meşakkate, zorluğa katlanmağa tâbidir. Meşakkat bulunmayan şeyde, afvın bulunması da uygun olmaz. Nitekim elbisede çok yaygın olan pire kanı, bütün bedeni kaplayan gübre tozları veya necaset buhari için çok olmalarından ötürü, afv olunmaz demişlerdir. Abdest almak için kullanılmış su ile (yeniden) abdest sahîhdir diyenler, hatâdan günâhdan suda hâsıl olan pisliği insanların çoğu hissetmez, kul ise, gördüğünden başkasından mes'ûl olmaz derler. Bir mü'mini bu (müstamel) su ile abdest almaktan men' etmek teşdîd, buna izin vermek ise tahfif olur. O halde birincisi, âlim ve sâlihlerden keşf sahibi olanlara, ikincisi müslümanların avamına mahsûstur.¹³

İmam Şa'rânî bu şekilde bir izah ile her iki fetvayı uzlaştırmaya çalışmıştır. Gerçekten de birinci hüküm daha ziyarede takvâ ve verâ sahibi kimselerin dikkat edeceği ileri bir titizliktir. İkinci hüküm ise insanların çoğunun (müellifin ifadesiyle avâmın) tatbik etmesine uygun bir içtihaddır. He ne kadar bu iki hüküm birbiriyle zıt gibi görünse de birincisi teşdid yani azimet yani takvadır. İkinci hüküm ise tahfif yani ruhsat yani izin vermektir.

Sâid b. Ahmed'in ihtiyat teorisi: Mezhep farklılıklarını fetvâ-takvâ ilkesiyle uzlaştırma çabası:

Sâid b. Ahmed hicrî altıncı, miladî on ikinci asır âlimlerindedir. Nureddin Mahmud Zengî eş-Şehîd (511/569 - 1118/1174) döneminde yaşamıştır. Nureddin Zengî tarafından Rakka'da Hanefîler için yaptırdığı Medresetü'l-Meliki'n-Nûriyye medresesinde hocalık yapmıştır. Ebû Necîb es-Sühreverdi'ye (ö.563/1168) yetişmiş Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi âlimlerinden Şerefüddin ed-Dîmeşkî'den ilim almıştır. Ayrıca "Nâfi" sahibinden fıkıh öğrenmiştir. Şems eş-Şehrezûrî'nin (h.687) muasırındır. İki ciltlik *Kitâbü'l-Cem' Beyne'l-Fetvâ ve't-Takvâ fi Mühimmâti'd-Dîn ve'd-Dünyâ* isimli mahtuta eserinde mezheplerin bir konuyla ilgili farklı görüşlerini ihtiyata uygun olanı tercih edilmesi şeklinde uzlaştırdığını ifade etmektedir. Mezheplerin aynı konuyla ilgili farklı hüküm ve içtihadlarını fetvâ ve takvâ olan şekilde tasnif etmektedir. Farklı hükümlerden ihtiyat olana göre hareket etmenin her iki hükmü de göz önünde bulundurma anlamına geleceğini söylemektedir. Bu konuda kişinin kendi mezhebinin görüşüne taassupla uymak yerine farklı görüşlerden hangisinin ihtiyata daha uygun olduğunu göz önünde

¹³ Şa'rânî, Mizânü'l-kübrâ, I, 331-332. Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1989.

bulundurup onunla amel etmenin tercih edilmesini tavsiye etmektedir. İhtiyata göre hareket eden kişi o konudaki farklı rivayet ve âsârı göz önünde bulundurmuş ve buna göre hareket etmiş olacaktır.

Sâid b. Ahmed bu konunun teorisini tam ve geniş bir şekilde ele almamış sadece mezhep farklılıklarının bu şekilde izah edilebileceğini ifade etmiştir. Teorisinin uygulamasını fikhın tüm alanlarına değil sadece belli başlı meselelere uygulamış bazı örnekler vermiştir. Fakat bu örnekler fikhın hemen her alanıyla ilgilidir. Eserin fihristinden teorisinin tutarlılığını ve genişliğini fikhın hemen her alanıyla ilgili örneklerle ispat etmeye çalışmıştır. Bu yüzden de klasik bir fıkıh kitabında bulunan hemen her kitabı eserine almıştır. Eserin elimizde bulunan birinci cildinde genel bilgiler ile fikhın ibadât bölümleri vardır. Elimizde bulunmayan kayıp ikinci ciltte ise fikhın diğer konuları ile tasavvufa dair meseleler bulunmaktadır. Kendisi örnek meselelerden önemli gördüklerini bu esere aldığını belirtmektedir.¹⁴ Buradan hareketle onun temel olarak teoriyi bütün meselelere uygulama gibi bir niyetinin olmadığı anlaşılmaktadır.

Sâid b. Ahmed ihtiyatı esas alarak takva ve vera' ilkesine göre hareket etmenin kişi açısından zorluk ve meşakkat kapısını açacağını halbuki dinimizin kolaylık ve ruhsata göre amel etmeyi uygun gördüğü şeklinde bir gerekçeyle kendisine farazi bir itiraz yöneltmektedir. Mezhep imamlarının özellikle de Hanefî ve Şafî'nin kolaylık ve ruhsata göre caiz kabul ettiği bazı örnek meseleleri de bu itiraza gerekçe olarak sunmaktadır.

Bu itiraza şu şekilde cevap vermektedir: Şeriatta kolaylık ve ruhsat makbul olmakla birlikte özellikle ibadet konularında efdal olan zor olanla amel etmektir. Şeriat hem zayıf ve hem de güçlü kişiler için durumlarına göre hükümler beyan etmiştir. Kişi kendi durumuna uygun olana göre hareket eder. Özellikle zor olanı yapan kişi bu davranışıyla sevap kazanır. Kolayı tercih eden bu fazla sevabı elde edemez. Peygamberimiz "senin bir işten ecrin kudretin nisbetindedir" buyurarak takvaya uygun hareketin daha fazla sevap kazandıracağını bildirmiştir. İki ihtimal ile karşı karşıya kalan kişinin ruhsatı değil de ihtiyatı esas alıp ona göre hareket etmesi onun tatavvu olanı tercih etmesidir. Muhsin olanlar güçlü bir iman bağı ile bunu yaparlar ki bu konuda kendilerine bir kınanma yoktur.¹⁵

Sâid b. Ahmed Konuları ele alırken klasik "mesele" sistematigi üzerinden gitmektedir. İhtiyat konusuyla ilgili görüşünü destekler mahiyette örnekler verirken meşhur muhtasar fıkıh kitaplarında bulunan meselelerin tamamını ele almamıştır. Fıkıh eserlerindeki ana konuları içeren "kitâb"larda ele alınan meselelerden bazıları seçilmiştir. Seçilen meseleyle ilgili imamların görüşleri zikredilmiş ve ihtiyat olan görüş belirtilmiştir. Ele alınan meseledeki hükmün fikhî izahı, gerekçesi ve o hükme nasıl ulaşıldığına genelde değinilmemiştir. Fakat o meseleyle ilgili ayet ve hadis şeklinde bir delil varsa genellikle zikredilmiştir.

Fıkıh kitaplarında bir durumla ilgili farklı görüşler varsa bu görüşlerden evlâ ve ihtiyata uygun olanı esas alarak hareket etmek takvânın bir gereğidir. Nitekim başta mezhep imamları olmak üzere pek çok âlimin verdiği fetvaya göre değil takvâyaya uygun olana göre hareket ettikleri rivayet edilmiştir.

¹⁴ Sâid b. Ahmed, Kitâbü'l-cem', vr.5.

¹⁵ Sâid b. Ahmed, Kitâbü'l-cem', vr.6.

Sâid b. Ahmed'in konuyu izah sadedinde verdiği misallerin birisi şu şekildedir:

İmam Ebu Hanife'nin bit ve pire kanı kişinin içi çamaşırını hemen yıkadığı rivayet edilir. Bunun üzerine İmam'a sen iç çamaşırdaki bit ve pire kanının bir dirhem miktarı oluncaya kadar namaza bir zarar vermediğine hüküm vermiştin halbuki böyle bir durumda iç çamaşırını hemen yıkıyorsun. O benim verdiğim hüküm fetvadır uyguladığım ise takvâdır diye cevap vermiştir. Bununla ilgili olarak şu kâide vardır "Evlâ olan ihtiyatı esas almaktır, evlâ ve takvâ fetvadan mukaddemdir".¹⁶

Sâid b. Ahmed verdiği bu misalde Hanefî mezhebinin konuyla ilgili hükmüne göre insanın iç çamaşırında bulunan pire kanını yıkamadan ibadet edebileceğini bu miktar bir necasetin ma'zur ve ma'fuvdür. Bununla birlikte bu hükmü veren Ebu Hanife uygulamada bu şekilde davranmamış aksine namaz olmazmış gibi titiz davranarak elbisesindeki necaseti izale yoluna gitmiştir. Onun bu şekilde davranmasında temel sebep takvâ ve verâdır. Bu konuda ihtiyat ilkesine göre de iç çamaşırın yıkanması daha doğru bir davranış olacaktır. Üstad bunu evlâ olarak ifade etmiş ve evlânın takvâ olduğunu ve takvâya göre hareket etmenin de her zaman fetâyâ göre hareket etmekten üstün olacağını ifade etmiştir. Bu yaklaşımın temelinde de yine tasavvufi hassasiyet bulunmaktadır.

Sonuç:

Sâid b. Ahmed ile İmam Şa'râni'nin mezhep farklılıklarını uzlaştırmak üzere geliştirdikleri teorilerin farklı zeminleri bulunmaktadır.

Bu farklılıkların herbirini doğru kabul eden usulü fıkıh yaklaşımı olan "musavvibe" görüşü olarak mütalaa etmek mümkündür.

Fıkıhî farklılıkları tasavvufun kucaklayıcı yaklaşımı içinde değerlendirip verilen iki farklı fetva ve hükümden birisini teşdîd, azîmet, takva, vera, ihtiyat ilkesine uygun diğerini ise tahfif, fetva, cevaz ve ruhsat kabilinden kabul etmek mümkündür.

Fıkıh mezheplerinin farklı hükümlerini bir bölünme gibi anlamak yanlıştır. Bunlar sosyal hayatta bir zenginlik ve güçtür. Bizlere günlük hayatımızda farklı uygulama imkanı vermesi yönüyle toplumu rahatlatmakta, ihtiyacımızı karşılamada farklı alternatifler sunmaktadır.

Mezhep kurumunun hukukî (fıkıhî) yönü dışında sosyal, siyasi, ekonomik, demografik yönleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla mezhep farklılıklarına dayalı olarak bir takım genellemeler yapmadan önce bu yönlerin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

¹⁶ Sâid b. Ahmed, Kitâbü'l-cem', vr.5.

EŞ'ARÎ USÛLCÜLERİN NESİH KONUSUNDA İMAM ŞÂFÎ'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER - RÂZİ VE ÂMİDÎ ÖRNEĞİ-

*Prof. Dr. Nasi ASLAN**
*Arş. Gör. Dr. Ömer KORKMAZ***

ÖZET

Nesih konusu, kalam, tefsir ve hadis olmak üzere genelde islamî ilimlerin, özelde ise fıkıh usûlünün ana konularından birini oluşturur. Nesihle ilgili tartışmalar daha çok deliller arası neshin vukuu ile ilgili olup bu konu haddizatında usûldeki tartışmaların da odağını oluşturmaktadır.

İslam âlimlerinin cumhuruna göre Kur'an'ın Kur'an ve sünnetle, sünnetin de Kur'an ve sünnetle neshi caizdir. Diğer taraftan fakihler Kur'an ve mütevâtir sünnet ile sabit hükmün ahad haber, icmâ veya kıyas ile neshinin caiz olmadığı hususunda görüş birliği içindedir. İmam Şâfiî ise Kur'an'ın ancak Kur'an'la, sünnetin de ancak sünnetle neshedilebileceğini söyler. Kur'an'ın sünnetle, sünnetin de Kur'an'la neshinin ise caiz olmadığı görüşündedir. İmam Şâfiî, konuyla ilgili bu görüşünden dolayı birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Nitekim amelde Şâfiî mezhebine mensup olmakla beraber kalamî alanda Eş'arî ekolünün öncülerinden olan Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Âmidî de bu konuda İmam Şâfiî'ye bir dizi eleştiride bulunurlar. İşte bu tebliğde söz konusu eleştirileri değerlendireceğiz.

Ayrıca Hanefî usûlcülerin aksine Eş'arî usûlcülerin ele aldıkları konularla ilgili görüş sahiplerine atıfta bulunurlarken Eş'ariyye'ye ve Mutezile'ye buldukları atıflar tebliğde dikkat çeken noktalardır.

Anahtar Kelimeler: Eş'ariyye, Nesih, Beyan, Kur'an, Sünnet

ESHÂRÎ METHODOLOGISTS' CRITISIZMS FOR IMAM SHÂFI'Î FOR HIS VIEWS ON ABROGATION

ABSTRACT

The subject matter of abrogation is one of the main subjects of Islamic sciences such as Islamic theology, commentary and hadith in general and that of jurisprudential methodology in particular. Debates on abrogation are mostly on the occurrence of abrogation among the sources (Qur'an, Sunnah, Consensus, Analogy) and that actually forms the focus of debates in methodology.

To the majority of muslim scholars, Qur'an's and Sunnah's abrogating Qur'an and Qur'an's and Sunnah's abrogating Sunnah is permissible. However, jurists are in full agreement that it is not permissible that a provision determined by Qur'an and recurrent sunnah is abrogated by solitary hadith, consensus or analogy. But İmam Shâfi'î is of the opinion that Qur'an can only be abrogated by Qur'an and Sunnah can only be abrogated by Sunnah. he thinks that it is not permissible that Qur'an abrogates Sunnah or Sunnah abrogates Qur'an. and because of this opinion, he has been exposed to a lot of criticism. As a result, adopting Shafi'i's mazhab in practice and being among top Eshari' theologians, Fahreddin er Razi and Seyfeddin el Âmidî direct some criticism to İman Shâfi'î on this matter. Here, in this edict, we will be evaluating this criticism.

Besides, contrary to Hanefian methodologists, among the references they make, Eshârî methodologists' referrals to Eshârî and Mu'tezilî are the striking points in the edict.

Key words: Eshârye, Abrogation, Explanation, Qur'an, Sunnah

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-mail: nasiaslan@cu.edu.tr

**Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-mail: okorkmaz@cu.edu.tr

Giriş

İslâm hukukuna dair hükümlerin değişime açık olduğu gerçeği aslında Şâri tarafından bildirilerek nesih olgusu ile ikrar edilmiş ve bu durum hikmet-i teşrinin bir gereği olarak kabul edilmiştir. Hükümlerin teşri sürecindeki bu tecrübe, naslarla olgu arasındaki bağın canlı tutulmasına dair ilerleyen zaman ve gelecek için değişim ve dinamizmin ilham kaynağı olarak konumlandırılmıştır denilebilir.

Nesih değişim ve terakkinin kodlarını içermesi hasebiyle tartışma konusu olarak her zaman aktüalitesini koruyacak ve korumaya da devam edecektir. Bu araştırmada nesih deliller arasında nasıl cereyan etmiş imam Şâfiî'nin bu konudaki yaklaşımı ve Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Âmidî'nin ona yönelttikleri eleştirilerle sınırlı tutulacaktır.

Sözlükte “ortadan kaldırmak; nakletmek; beyan etmek; ayrıca kitabı istinsah etmek; bir şeyin yerine başkasını ikame etmek; bir şeyi bir şeyle değiştirmek” mânalarına gelen n-s-h fiilinin mastarıdır.¹⁷ Terim olarak “şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delil ile kaldırılmasını” ifade eder.¹⁸ Neshin söz konusu olduğu durumlarda önceki hüküm mensûh, onu yürürlükten kaldıran yeni hüküm veya delil nâsîh diye isimlendirilir. Özellikle Fıkıh usulünde gerçek anlamda neshedenin Allah olduğuna dikkat çekilerek delil veya hüküm için nâsîh kelimesinin kullanımının mecazi olduğu belirtilir.¹⁹ Cüveynî’ye göre fakihler, lafzın şumulüne giren fertlerin tahsisini değil uygulama açısından zamanın tahsis edilmesinin nesih olduğunu ifade ederler. Nitekim Ebû İshak, neshi zamanın tahsisi olarak tarif etmiştir.²⁰ Usûl âlimleri nesih için “taabbüd süresinin sona erdiğinin açıklanması”, “önceki hitapla sabit olan hükmün kaldırıldığına delalet eden hitap”, “bir şer’î delilden sonra onun içerdiği hükmün aksini gerektiren başka bir şer’î delilin gelmesi” gibi farklı tanımlar verseler de onların şer’î bir hükmün daha sonra gelen başka bir şer’î delille kaldırılması noktasında birleştiği görülmektedir.²¹

Deliller Arası Nesih

Âlimler sübutu kat’î olarak sabit olan delillerin zannî bir delille nesh edilemeyeceği hususunda icma etmişlerdir. Bu cümleden olarak Kur’ân’ı ahad haber nesh edemez, aynı şekilde mütevatir sünneti de nakli kesin olmayan deliller yine nesh edemez.²² Neshi kabul eden âlimlerin tamamı Kur’ân’ın Kur’ân’ı ve sünnetin sünneti nesh edebileceğini kabul ederken, Kur’ân’ın sünneti veya sünnetin Kur’ân’ı nesh etmesinde görüş ayrılığı bulunmaktadır. Kur’ân’ın açıklanmasını sünnetin en temel işlevi olarak gören İmam Şâfiî başta olmak üzere bazı âlimler bu tür neshe karşı çıkarken çoğunluğu teşkil edenler, Kur’ân’ın sünneti nesh etmesi yanında mütevatir sünnetin de Kur’ân’ı nesh edebileceğini söylemişlerdir.²³ Kur’ân’ın Kur’ân’la neshi, sünnetin de sünnetle neshi genelde âlimler tarafından kabul edilmesi nedeniyle bunu araştırma konumuzun dışında tutacağız.

1. Kur’ân’ın Sünneti Nesh Etmesi

İmam Şâfiî Hz. Peygamber’in en temel görevinin beyan olduğunu söylemesi ve sünneti de bu noktada konumlandırmasından dolayı ona göre Kur’ân’ın sünneti nesh etmesi caiz değildir. Oysa âlimlerin ekseriyetine göre bu aklen caiz olup şer’an da vuku bulmuştur. Fahreddin Râzî’ye göre bu görüşte olanlar başlangıçta Müslümanların namaz kılarken Mescid-

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-IV, Beyrut 1994, III, 61.

¹⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (thk. Ebü'l-vefâ el-Afganî), Kahraman Yay., İstanbul 1984, II, 53-54; Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Dersaadet, İstanbul ts., s. 388.

¹⁹ Çetin, Abdurrahman, “Nesih”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 579.

²⁰ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbüri, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, s. 1294, 1314.

²¹ Koca, Ferhat, “Nesih”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 582-583.

²² Cüveynî, el-Burhân, s. 1311.

²³ Çetin, “Nesih”, s. 580.

i Aksâ'ya yönelmelerinin sünnetle vacip olmuş bir hüküm olduğunu daha sonra ise söz konusu hükmün Bakara 115. ayetle nesh edildiğini delil göstererek Kur'ân'ın sünnetle sabit olan bir hükmü nesh ettiğini belirtirler. Râzî, bu konuda İmam Şâfiî'nin şu şekilde ihticâta bulunduğunu nakleder. Şâfiî'ye göre “Şüphesiz biz sana Kur'ân'ı indirdik ki insanlara kendilerine indirileni açıklayasın (Nahl 44)” bu ayet Hz. Peygamber'in sözünün/kelamının Kur'ân'ın beyanı olduğuna delalet eder. Buna göre nâsîh (nesh eden) nesh olunan için beyandır. Eğer Kur'ân sünneti nesh etseydi, Kur'ân bu durumda sünneti beyan edici olurdu. Bu durumda Kur'ân ve sünnetten her biri diğerinin beyan edicisi konumuna gelmiş olur²⁴ ki bu ayetin muktezasına aykırıdır.

Râzî, İmam Şâfiî'nin bu görüşünü eleştirmektedir. Ona göre bu ayet, Hz. Peygamber'in her konuştuğunun Kur'ân'ın beyanı olduğu anlamına geldiğine delil olmaz. Sünnetin tamamının (genel manada) beyan olduğunu kabul ettiğimizde bu beyan, tebliğin ta kendisidir. Nitekim beyanı burada tebliğ manasına hamletmek daha evladır. Çünkü bu tebliğ anlamındaki beyan Kur'ân'ın bütünü için geçerlidir. Nitekim “eve girdiğimde Zeyd'e selam vermeyeceğim” sözünden, bu sözü söyleyenin o evde başka bir şey yapmayacağı anlamı çıkmaz.²⁵

İmam Şâfiî'den nakledilen iki görüşten birine göre sünnetin Kur'ân'la neshi caiz değildir. Âmidî bu görüşü naklettikten sonra Eş'arî, Mutezile ve fakihlerin cumhuruna göre bunun aklen caiz, şer'an da vuku bulduğunu söyleyerek kendisi de bu görüşe katılmaktadır. Zira “*O hevasından konuşmaz, onun konuştuğu kendisine vahyolunandır* (Necm 53/3)” ayeti gereği Kur'ân ve sünnetin her ikisinin de vahiy kaynaklı olması nedeniyle birbirini nesh etmesi aklen caizdir. Ancak kitap metlüvdür (namazda ibadet olarak tilaveti meşrudur), sünnet ise gayr-i metlüvdür. Netice olarak iki vahiyden birisiyle diğerinin hükmünün neshi aklen imkânsız değildir.

Âmidî, Kur'ân'ın sünneti neshinin şer'an vuku bulduğuna delil olarak şu örnekleri zikreder:

a. Hz. Peygamber Mekkeli müşriklerle Hudeybiye musalahasını yapmıştı (6/628). Bu anlaşmaya göre onlardan Müslüman olarak gelenlerin geri onlara iade edilmesi hükme bağlanmıştı. Bu sünnetle sabittir. Oysa Allah Teâlâ, “*(Ey iman edenler! Mümin kadın muhacir olarak size geldiklerinde onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir.) Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin* (Mümtehine 60/10)” ayetiyle Hz. Peygamber'in yaptığı anlaşmanın iadeyle ilgili hükmünü nesh etmiştir.

b. Beyt-i Makdis'e yönelme sünnetle sabit bir hüküm olup “*Ey Muhammed! Bundan böyle yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir*” ayetiyle nesh olunmuştur.

c. Ramazan gecelerinde oruçlunun hanımıyla münasebette bulunması sünnetle haram kılınmıştı. Daha sonra nâzil olan “*Artık Ramazan gecelerinde eşlerinizle mübaşeret ediniz (ilişkide bulunabilirsiniz)* (Bakara 2/187)” ayeti söz konusu hükmü nesh etmiştir.

d. Aşure orucu sünnetle vacip kılınan bir oruçtu. Bu oruç, “*Artık sizden kim Ramazan ayına ulaşırsa, o gün oruç tutsun* (Bakara 2/185)” ayetiyle nesh olunmuştur.

e. Namazın savaş esnasında, savaş yavaşlayıp neticeleninceye kadar tehir edilmesi sünnetle caizdi. Bundan dolayı Hz. Peygamber, Hendek günü namazı tehir etmiş ve kendisini namazdan alıkoydukları için müşriklere beddua etmişti. Namazın tehiriyle ilgili bu cevaz, korku namazına dair ayetle (Nisa 4/102) nesh edilmiştir.

Bütün bunlardan ortaya çıkan şu ki, gerek Fahreddin Râzî gerek Âmidî, Kur'ân'ın sünneti neshinin aklen caiz, şer'an vaki olduğunu söyleyenlerin gerekçelerinin aksini savunan İmam Şâfiî ve onun görüşünde olanlara göre daha kuvvetli olduğunu belirterek onun karşısında yer almışlardır.

²⁴ Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiye, Beyrut 1988, I, 553-555.

²⁵ Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, I, 553-555.

2. Sünnetin Kur'ân'ı Nesh Etmesi

Neshi kabul eden âlimler sünnetin Kur'ân'ı nesh etmesinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Şâfiî ve ashabının çoğu, Zahirîlerin ekseriyeti mütevatir sünnetin Kur'ân'ı nesh edemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. İki rivayetten birine göre Ahmed b. Hanbel de bu görüştedir. Oysa Eşarî ve Mutezile'den olan mütekellim âlimlerin cumhuru, fukahadan İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve ashabı ve Şâfiîlerden İbn Süreyc, diğer görüşüne göre de Ahmed b. Hanbel sünnetin Kur'ân'ı nesh etmesinin aklen ve şer'an caiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Râzî, bu şekildeki neshin şer'an vuku bulduğunu kabul ederken, Âmidî, vukuu konusunda görüş ayrılığı olduğunu belirtir.

Râzî ve Âmidî sünnetin Kur'ân'ı nesh edebileceğine dair görüşün muhtar ve tercihe şayan olduğunu belirterek bunun aklen caiz şer'an da vaki olduğunu belirtirler.

Mütevatir sünnetin Kur'ân'ı nesh ettiğini kabul edenler şu delilleri ileri sürerler:

a. Zina edenlerin hapsedilmesiyle ilgili ayet celde ayetiyle nesh edilmiştir. Hz. Peygamber de celde ayetinin evliler hakkında olan kısmını recim uygulamasıyla nesh etmiştir.

b. "Varise vasiyet yoktur" hadisi akrabalara vasiyeti emreden ayeti nesh etmiştir. Ancak Râzî burada bildirilen rivayetin ahad haber olduğunu ve tevatüre ulaşmadığını belirterek bu hadisin akrabalara vasiyeti emreden ayeti nesh edemeyeceğini söyler.²⁶

Râzî, Şâfiî'nin sünnetin Kur'ân'ı nesh edemeyeceği konusunda şu delilleri ileri sürdüğünü belirtir:

a. "Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?"²⁷

Şâfiî'ye göre bu ayette "bir ayeti neshettiğimiz zaman daha hayırlısını getiririz" denilirken daha hayırlısından maksat yine Kur'ân'dır. Burada belirtilen nesih Kur'ân'ın Kur'ân'la neshidir. Yine en hayırlıdan maksat Allah'ın kelamı olması açısından hayır konusunda Kur'ân teferrüt etmiştir. Dolayısıyla sünnet Kur'ân'dan daha hayırlı olamaz.

b. Şâfiî "*Resulüm sana da bu Kur'ân'ı indirdik ki insanlara kendilerine indirileni açıklayasın (Nahl 44)*" ayetinde Allah, Hz. Peygamber'i Kur'ân'ın mübeyyini olarak vafsetti. Burada ibadetin (kulluk etmeye dair bir hükmün) nesh olunması onun kaldırılması demektir. Bir hükmün kaldırılması ise beyanın zıddıdır. Netice olarak nesih beyanın içinde değil yani beyan kapsamında değildir.

c. "*Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, "Sen ancak uyduruyorsun" derler. Hayır, onların çoğu bilmezler.*"²⁸ Ayetinde Yüce Allah, bir ayeti bir ayetle değiştirdiğimizde derken değiştirenin kendisi olduğunu haber vermektedir.

d. "Âyetlerimiz kendilerine apaçık birer delil olarak okunduğunda, (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, 'Ya (bize) bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir' dediler. De ki: "Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Eğer Rabbime isyan edecek olursam, elbette büyük bir günün azabından korkarım."²⁹ Bu ayet sünnetin Kur'ân'ı nesh edemeyeceğini bildirmektedir.

²⁶ Şâfiî'nin anlayışına göre Hz. Peygamber'in "Vârise vasiyet yoktur" buyurması vasiyetin nesh edildiği anlamına gelmez, bilakis vasiyetle ilgili genel hükmün geçerli olduğunu ancak mirasta pay sahibi olan varislerin hisselerinin miras ayetiyle belirlenmiş olmasından dolayı artık bunların vasiyet edilecek kimselerin kapsamı dışında tutulacağını beyan etmek içindir. Zira hadisin başında yer alan "Biliniz ki Allah her hak sahibine hakkını vermiştir (Bakara 2/180)" ifadesi de bunu desteklemektedir. Netice olarak "mirasçıya vasiyet etmek yoktur" hadisinden şunu anlıyoruz ki, miras ayetleri "ana babaya ve zevceye vasiyeti bildiren ayetlerin hükmünü kaldırmıştır.

²⁷ Bakara, 2/106. مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

²⁸ Nahl, 16/101. وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

²⁹ Yunus, 10/15. وَإِذَا تَنَزَّلَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا نَبَّاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلُهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي

إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ

e. Bu nevi bir neshin kabulü töhmet ve nefreti gerekli kılar.³⁰

Gerek Râzî gerek Âmidî Şâfiî'nin ileri sürdüğü delillere şöyle cevap verirler:

“Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?”³¹ ayeti, ayetin hükmünün ayetten başkasıyla nesh edilmesinin imkânsızlığına delalet etmez. Çünkü genel manada Kur'an'ın hepsi hayırlıdır. Bazısı diğer bazısı üzerine tafdil edilemez. Burada murad edilen teklife konu edilen hükümdür ve bununla ilgili nesihtir. Ayrıca sünnet nesh edici olduğunda daha hayırlı olanı getiren de yine Yüce Allah'dır. Hz. Peygamber sadece tebliğ edendir. Onun için ayet, nâsihin sadece Kur'an olacağına delalet etmez.

Ayette belirtilen hayır konusunda Kur'an'ın müteferrid (hayır sadece Kur'an'a özgüdür) olduğunu söylemek çok isabetli değildir. Çünkü burada hayırdan murad olunan hükmün meşru kılınması ve ilzamıdır. Bu konuda sünnet de aslında Kur'an gibidir. Çünkü her iki durumda da hükümleri sabit kılan Allah Teâlâ'dır.

Sünnetin Kur'an'dan daha hayırlı olamayacağı görüşüne gelince burada hayırdan murad teklif konusunda aslah olan ve sevap konusunda enfa' olandır. Bu durumda sünnetin içerdiği hükmün ayetin içerdiği hükümden daha hayırlı olması mümteni değildir.

Şâfiî'nin “Resulüm sana da bu Kur'an'ı indirdik ki insanlara kendilerine indirilene açıklayasın (Nahl 44)” ayetinden hareketle neshin beyanın zıddı olduğu ve beyan kapsamında olmadığı görüşüne gelince Râzî'ye göre bu doğru değildir. Çünkü nesih beyana münafî değildir. Çünkü nesih hükmün zamanla sınırlandırılıp tahsis edilmesidir. Âmidî'ye göre ise Hz. Peygamber'in mübeyyin olarak vasıflandırılması onun nâsih olarak da nitelenmesini içine alır. Çünkü hükmü kaldıran (nâsih), beyan eden kapsamındadır. Neticede nesih de beyanın bir kısmıdır.

“De ki: “Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım” (Yunus 10/15)” ayeti gereği sünnetin Kur'an'ı nesh etmeyeceği görüşü de isabetli değildir. Çünkü Râzî'ye göre bu ayet, Hz. Peygamber'in vahiy yoluyla nesihte bulunabileceğine delalet eder. Ancak ayetten vahyin sadece Kur'an olduğu anlamı çıkarılamaz. Âmidî mezkur ayetin Kur'an'ın sünnetle nesh edilmeyeceğine delil gösterilmesine şöyle cevap vermektedir. Bu ayet, bir ayetin yerine başka bir ayeti getirme hakkındadır. Yoksa o, ayetin hükmünün ayetten başka bir şeyle değiştirilmesinin imkânsızlığına delalet etmez. Diğer taraftan sünnet de vahiy kaynaklı olduğu için nesih, sünnet ile olduğunda da, Hz. Peygamber yine kendisine vahyedilene tabi olmuş olur.

Râzî sünnetin Kur'an'ı nesh etmesinin töhmet ve nefrete neden olacağını da kabul etmez. Ona göre bu ihtimal “O hevasından konuşmaz. Onun konuştuğu kendisine vahy olunan vahiydir (Necm 3-4)” ayetiyle ortadan kalkmıştır.³²

Değerlendirme ve Sonuç

Şâfiî'ye göre Kur'an ayetleri arasındaki nesih ilişkisi sünnetin işareti ve haber vermesiyle bilinir. Sünnetin, bir ayetin neshedildiğine işaret etmesi ve bunu haber vermesi sünnetin Kur'an'ı neshi şeklinde anlaşılmalıdır.³³ Çünkü ona göre nesih benzerler/denkler arasında gerçekleşir ki³⁴; Kur'an'ın misli olmayan sünnetin Kur'an karşısındaki konumu onu neshetmek değil beyan etmektir. Sünnet içerik itibarıyla Kur'an'a tabidir. Kitaba tabi olan şey onu beyan eder, neshetme konumunda olmaz.

³⁰ Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, I, 556-557.

³¹ Bakara, 2/106. مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

³² Râzî, *el-Mahsûl*, s. 558-559; Âmidî, *İhkâm*, s. 139-140.

³³ Benzer düşünceler için bkz. Nazlıgül, *İmam eş-Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, s. 128-129.

³⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 57.

Neticede Râzî ve Âmidî'ye göre, nesih denklemler arasında olur diyen Şâfiî'nin aksine teorik olarak mütevatir sünnetin Kur'ân'ı nesh etmesi mümkündür. Çünkü dini beyan sadedinde Hz. Peygamber'den sadır olan hususlar (sünnet) da vahye dayanır ya da vahyin onayından geçmiştir. Ancak bunun pratikte vuku bulup bulmadığı tartışma konusu olmuştur. Kur'ân'ın beyanını sünnetin en temel işlevi olarak gören İmam Şâfiî, Kur'ân'ın sünneti neshine ve sünnetin Kur'ân'ı neshine karşı çıkmıştır. Oysa âlimlerin ekseriyeti ikisinin de vahye dayandığı gerekçesiyle bu tür neshi kabul etmişlerdir. Fırda Şâfiî mezhebine mensup olan Fahreddin Râzî ve Âmidî, mezhep imamlarının aksine bu grup içerisinde yer almışlardır. Özellikle onların bu konuları işlerken Mutezile ve Eşarî kelamcılara atıfta bulunarak ve kendilerinin mütekellim vasıflarını öne çıkararak bu özelliklerini fıruya dair mezhep mensubiyetine incelemişlerdir. Çünkü diğer görüşleri naklederken fukahadan Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel şunları söylüyor diyerek kendilerini Eşarî mütekellimin sınıfı içerisinde değerlendirmektedirler. Özellikle Âmidî delil anlayışında aklî delilin yeri geldiğinde ayete hâkim olabileceğini belirterek Eşarî kelamcılar içerisinde temayüz eden bir konuma sahip olmuştur. Nitekim o döneme kadar bu tavrı ve metodu Eş'arî gelenek içerisinde bu kadar net ifade etme cesareti gösteren kelamcı yok denecek kadar azdır. Bu bağlamda gerek Râzî gerekse Âmidî Şâfiî mezhebi usul anlayışının ehl-i hadis düşüncesinden ehl-i reye evrilmesinde önemli rol oynamışlar ve haklı olarak mütekellimin metodunun sistematik olarak oluşumuna da büyük katkı sağlamışlardır. İşte onların bu tutumu Şâfiî'ye yönelttikleri eleştirilerde ve nesih anlayışında da tezahür etmektedir.

SOSYO-KÜLTÜREL BAĞLAMDA EŞ'ARİLİK: EŞ'ARİLİĞİ SOSYOLOJİK OKUMAK

*Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ**

*Dr. Muhittin IMİL***

ÖZET

Her dini yapıda olduğu gibi İslam dini de Arap Yarımadası'ndaki doğuş döneminden sonra beşeri katkılarla çeşitli yorumların etkisi altında gelişmiş ve genişleme coğrafyasında var olan kültürel, toplumsal ve düşünsel altyapıları mezc ederek, mezhep formunda tezahür eden yeni ve birbirinden kısmen de olsa farklı terkiplere vesile olmuştur. Diğer bütün dinlerde olduğu gibi İslami fırkalaşmada da coğrafya, bu coğrafyada yaşayan dinler, kültürler ve toplumsal yapı etkili olmuş, İslam mezheplerinden her birisi, İslam öncesi kültürel doku hangisi için uygunsu orada tutunarak ilerleme ve yayılma kaydedebilmiş, aksi takdirde yerini coğrafya toplumları ve kültürlerinin biriktirdiği beşeri üretimle en az çatışan mezhebe terk etmek durumunda kalmışlardır. Bu bağlamda nasıl Hanefi-Maturidi gelenek daha çok mevali olarak adlandırılmak ve yaftalanmak suretiyle İslam'ın iç-ötekisi gayri-Arap coğrafyada "aklı" bir tutumla varlık göstermişse, Şafî-Eş'ari bakış açısı da özellikle "nakli" yapısıyla soybağlarının öncelendiği aşiret-kabile yapılı gelenekçi toplumların yaşam sahasında tutunmuştur. İslam inanç coğrafyasının özellikle Doğu bölgelerinde yayılmış olan Eş'arilik, içinde bulunduğu sosyo-kültürel ortamdan beslenmiş ve bu merkezde içine doğduğu sosyo-kültürel ortamı yeniden şekillendirmiş, reforme etmiştir.

Günümüzde giderek Selefleşen Sünni dünyada bireysel ve toplumsal bakış açılarını belirleyen temel paradigmanın sınırları, akıl ve felsefeden uzaklaşmak suretiyle her geçen gün daha fazla Selefî çerçeve tarafından belirlenmektedir. Modern toplumun ürettiği bütün değerlerle birlikte yaşadığı halde giderek daha fazla Selefî düşünmeye ve yorumlamaya/yorumlamamaya devam eden Müslüman birey ve bu bakış açısının birleştirdiği Müslüman toplumlar, transiyonel toplum olma özelliğini kalıcı kılacak gibi görünmektedir. Bildirimiz, bireysel akli öteleyerek nakle verdiği öncelikle birlikte, geleneksel toplum yapısını besleyen epistemolojisi sayesinde "Sünni Ortodoksi"nin tarihsel manada belkemiğini oluşturan Şafî-Eş'ari yorumu, yukarıda ifade edilen bağlamda tartışmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünni, Şafî, Eş'ari, Selefî.

ASH'ARİSM IN A SOCİO-CULTURAL CONTEXT: A SOCİOLOGICAL ASH'ARİSM READING

ABSTRACT

As it is in every religious structure, the Islamic religion has also been implicated in new and inter alia different forms of manifestation in the form of sects, culturally, socially, and intellectually infrastructures that have developed under the influence of various interpretations of human contributions after the birth of the Islam at the Arabian Peninsula. As in all other religions, geography and religions, cultures and social structure in this geography had been influential in Islamic clashes, and each one of the Islamic sects had been able to save progress and spread by preoccupation with the pre-Islamic cultural fabric, the ones that could not been

* Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kemaleddin@yahoo.com

**Milli Savunma Üniversitesi Kara Harp Okulu Dekanlığı Sosyoloji Bölümü, malazgirt2130@gmail.com

able to do this, had to leave their space to the least contradicting sect with the human productions of those societies and cultures. In this context, similar to Hanafi-Maturidi tradition showing an existence in the non-Arabic geography as the inner-other of Islam with a “rational” understanding and were named and labeled as mevali; Shafi-Ash’ari perspective lived among the traditional societies that have a tribe-clan structure with an understanding of dependence only on the written doctrine. Ash’ari sect, which has spread in the eastern regions of Islamic belief geography in particular, has been nourished from the socio-cultural environment that it has been in and has reshaped and reformed the socio-cultural environment in which it was born.

Today, the Sunni world are determined by the Salafi framework increasingly every day by moving away from the boundaries of the basic paradigm, mind and philosophy, which determine the individual and social aspects of the world. Although the Muslim individual lives with all the values that are produced by the modern society, he continues to think and interpret from a Salafi standpoint which seems to endure the characteristic of being a transitional society. The Shafi-Ash’ari interpretation, with the priority it gives to doctrine over the individual mind constitutes the backbone of the Sunni Orthodox in the historical context. Our paper would argue the Shafi-Ash’ari interpretation in the context of the above-mentioned context.

Key Words: Sunni, Shafi, Ash’ari, Salafi,

Giriş

İslam dini, Hz. Peygamber Allah’ın emirlerini Cahiliyye Dönemi Araplarına tebliğ etmeye başlamasından bu yana yaklaşık 1400 yıldır büyüyerek yaşam sahasını genişletmeye devam etmektedir. İlk tebliğ dönemlerinde devletle birlikte yayılan kutsal mesaj, zamana koşut olarak coğrafyasından daha geniş bir sahada etkili olmaya başlamıştır. Ancak, her kutsal mesajın başına gelen makûs talih, İslam dini için de kısa zaman içerisinde etkilerini göstermeye başlamış, dinî ya da siyasi gerekçelere sahip çeşitli itiraz ve protestolarla başlayan ve yaşam sahasındaki farklı kültür havzalarının elverişli ortamında serpilerek büyüyen irili ufaklı fırkalar, kaçınılmaz biçimde İslami Ortodoksiyi oluşturmaya/değiştirerek şekillendirmeye başlamışlardır.

İslam’da ilk fırkalaşma örnekleri olan Hariciler ile Şia’dan sonra II. (VIII.) yüzyılın başlarında ilahî sıfatları nefyeden Cehmiyye ve ardından akli nakle hâkim kılmaya çalışan Mu’tezile’ye bir tepki olmak üzere Müşebbihe ve Mücessime ortaya çıkmış, fakat bu akımlar Müslümanların çoğunluğu tarafından "ehl-i bid'at" olarak nitelendirilmiştir. II. (VIII.) yüzyılın başlarında Hasan-ı Basri’den itibaren oluşmaya başlayan Ehl-i sünnet akaidi, bir taraftan itikadî konularda naslara sınımsız bağlanmayı zaruri ve yeterli gören İmam Malik, Şafî ve Ahmed b. Hanbel gibi belli başlı âlimler, diğer taraftan nasları esas almakla birlikte itikadî meseleleri akıl ilkeleriyle teyit etmeyi gerekli bulan Ebu Hanife ile öğrencileri ve kelamcılar tarafından temsil edilmekteydi. Mu'tezile mensuplarının takip ettikleri metot ve faaliyetleri, IV. (X.) yüzyılın başlarında köklü Sünni kelam mekteplerinin doğmasına zemin hazırlamış ve Eş'ari'nin kurduğu mezhep de bunlardan birini teşkil etmiştir. (Yavuz, 1995:448).

Eş’arilik, Selçukluların Sünni akideyi destekleme propagandasıyla yola çıktıkları bir dönemde, özellikle Nizamülmülk döneminde, devletin siyasi işleyişine bir dönem yön veren mezheptir. Ebu’l-Hasan el-Eş’ari (324/935-36) öncülüğünde kurulan itikadî mezheplerinden biri olan Eş’arilik, akli, Mutezile kadar önemsemeyen, ancak Eş’arilik ve Maturidilik kuruluncaya kadar Sünni Müslümanların itikadî yönden bağlı oldukları ve temelleri İbn Teymiyye tarafından atılan Selefilik kadar da devre dışı bırakmayan bir ekoldür. Son tahlilde itikadî konularda nakli ön plana alan, bütün meselelerin ele alınışında ayet ve hadisleri yeterli gören söz konusu ekol, Şafiîlerin ve Malikilerin benimsedikleri bir mezhep olmuştur (Coşkun, 2017:307). Asıl itibariyle ilerleyen dönemlerde Ehl-i Re’y de dâhil olmak üzere kendisini Ehl-i Sünnet

içerisinde tanımlayan bütün mezhep ve diğer sırf dini grupların düşünce çerçevelerini bir şekilde oluşturan ekol haline gelmiş, adeta tek başına Sünni paradigmayı inşa etmiştir.

Mâturidiliğin Eş'arilik kadar etkin olamayış nedenlerinin başında siyasî iktidarlar tarafından desteklenmemiş olması gelir. Özellikle Selçuklu döneminde kendisi de Şafiî-Eş'ari ekolün müntesibi olan ünlü vezir Nizâmülmülk tarafından Şiî-Bâtînî fırkalara karşı Ehl-i Sünnet inançlarını savunmak ve yaymak amacıyla kurulan Nizamiye Medreseleri, Eş'ariliğin güçlenmesinin en büyük nedenlerinden birisidir. Bu kurumda yetişen âlimler İslâm dünyasının değişik bölgelerine giderek Sünnî-Eş'ari teolojinin yaygınlaşmasını ve kurumsallaşmasını sağlamışlardır. İktidar ile Eş'arilik arasındaki bu büyük dayanışma Sünniliğin temsilcisi olma yolunda ona çok büyük bir üstünlük kazandırmıştır (Evkuran, 2012:517).

Şafiî-Eş'ari ekolün merkezi durumunda olan Nizamiye Medresesinde Hanbeli lideri İmam'ul Haremeyn el-Cüveynî'den ders görmek için Nişabur'a gelen, kısa zamanda yıldızı parladığından vezir Nizamülmülk tarafından Bağdat Nizamiye Medresesi'ne tayin edilen Gazzali'nin düşünceleri de devletin politikası ile eşgüdüm halindedir. Sünni İslam coğrafyasında tartışılmaz bir saygınlığa sahip olan Gazzali, kendisinden önce ve sonra da örnekleri defalarca görüldüğü şekilde devletin, ilmini ideolojisine alet etmesine rıza göstermiştir. Arap düşünür el-Cabiri, Gazzali'nin mantık ilmini bile bilgi üretmek için değil, var olan bilginin bir bölümünü (Şafiî-Eş'ari) savunup kalanını (Hanefi-Maturidi, Mutezile vd.) yıkmak için kullandığını belirtir (2001:323-326).

Etkinliğini yitirmiş eski mezheplerin yanı sıra yaşayan mezheplerle de mücadele eden Eş'arilik, asıl gücünü Şiî-Bâtînî fırkalara karşı verdiği mücadeleyle elde etmiştir. Ancak Eş'arilik, paradoksal biçimde karşı çıktığı Şiilikle benzer teolojik ilkeleri paylaşır. Sufiliğe belirgin biçimde yer veren Eş'arilik, özellikle Gazzâlî'nin gerçekleştirdiği ilimlerin yeniden yapılandırılması projesinde görüldüğü üzere, bâtinî din anlayışının nassları te'vil etme yöntemine sahip çıkar. Bir taraftan nass karşısında edilgenlik ifade eden imsâk, teslim, keff gibi tutumları överken diğer yandan da nassların aşırı yorumlanmasının bir örneği olan mistik gizemciliğe sahip çıkar. İlhama bilgi edinme yöntemi olarak en üstün değeri verdiği için Şiilikle mücadele ederken mistik akımları Sünniliğe kazandıracak kapıları da açık tutar (Evkuran, 2012:518). Bu bağlamda günümüzde Sünni Ortodoksi içerisinde zikredilebilecek olan tasavvuf ekollerinin, tutunum coğrafyalarında buldukları uygun zeminlere yaslanmak suretiyle gösterdikleri gelişimde, takipçileri tarafından zamanla daha fazla bağlamından koparılmış olan Eş'ari düşünce ve söylemin de pay sahibi olabileceğini söylemek yanlış bir çıkarım olmayacaktır.

Şafîlik zeminine oturması ve Şafiî mezhebine mensup âlimlerin büyük çoğunluğunun itikatta Eş'ariliği benimsemesi ile Eş'arilik, Ehl-i Sünnet grupları içerisinde merkezi bir role kavuşmuştur. Erken dönemlerde kendisini Ehlü'l-Hadis veya Ehlü'l-Eser olarak tanımlayan Şafîlik, öncelikle gelenekçi çevrelerde yayılır. Şafiî'nin bizzat kendisi, fıkhîta hadisi ve sünneti kullanma çabalarının başını çektiğinden geleneği göz ardı ettiklerini düşündüğü Ebû Hanîfe ve Mâlik'in mezheplerini eleştirir. Onun genel anlamda Ehlü'r-Rey'i karşısına alan bu tavrı, Şafiî'yi tüm Hadis taraftarı çevrelerde popüler hale getirerek gelenekçiliğe eğilimi olan diğer fikhî mezheplerin küçük topluluklarını kendi içinde eritmesini sağlamıştır (Kalaycı, 2011:82,83). Eş'arilik ise söz konusu merkezi konumunun avantajını iyi kullanmak ve irade hürriyeti konusunda asıl fonksiyonu Allah'a havale etmek suretiyle mevcut siyasi otoritelerin desteğine mazhar olmuş, İslam âleminde açılan medreselerde hemen tamamen Eş'ari akidesi tedris edilmiştir. Bunda Eş'ariliğin Arap kökenli oluşu kadar, Müslümanlar arasında oluşan hadis edebiyatının zamanla yorumlanmaksızın dinin asli metinleri olarak kabulünün rolünü unutmamak gerekir (Sarıkaya, 2011:92).

Eş'arilikle İlgili Bazı Görüşlerin Sosyolojik Yansımalar Bağlamında Eleştirisi

Yaklaşık on asır boyunca İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmakla birlikte Eş'arilerin hüsün-kubuh örneğinde olduğu gibi bazen akli mahkûm etmeleri, insanların ihtiyari fiillerinde nerede ise icbar altında bulduklarını savunarak sorumluluk ilkesini akli temelden yoksun bırakmaları, kurtuluşa erecek mezhebi (fırka-i naciye) yalnız kendilerinin temsil ettiğini ileri sürmeleri örneğinde olduğu gibi mezhep taassubuna kapılmaları, tenkitçi zihniyetten uzaklaşıp taklitçiliği benimsemeleri, ilahi kudret ve iradenin kâinat üzerindeki etkisini, ayrıca mucizelerin imkânını ve ilahi iradenin her şeye hâkim olduğunu kanıtlama uğruna illiyyet ilkesini inkâr ederek etki-tepki münasebetine bağlı tabiat kanunlarını araştıran pozitif ilimlerin İslam dünyasında gelişmesine zarar vermeleri, Eş'ariyye adına kaydedilmesi gereken hususlardır (Yavuz, 1995:454). Bununla birlikte Sünni İslam'ın toplumsal paradigmasını hemen hemen tek başına belirleyen söz konusu ekolün, sosyal sonuçları açısından sağlıklı olmadıkları rahatlıkla söylenebilecek olan Müslüman zihin dünyasına ait bazı düşünce kalıplarındaki kadim etkisini daha ayrıntılı ele almak gerekmektedir. Şu halde, bu başlık altında Eş'ariliğin fiil-fail ve hüsün-kubuh ilişkisine kavramsal yaklaşımı ve ibadetin ifası gibi örnek konulardaki görüşleri ele alınarak sosyolojik yansımaları bağlamında irdelenmeye çalışılacaktır.

Eş'arî'ye göre insan fiillerinin yaratıcısı kendisi değil Allah'tır. İnsan fiillerinin yaratıcısının belirlenmesi, fiile ilişkin gücün (istitaat) fiile göre önceliği veya birlikteliği ve bunlara bağlı olarak insanın fiillerinden sorumluluğunun açıklanması problemin ana noktalarıdır. Bununla birlikte fiil, bir yapana (fail) ihtiyaç duymaktadır. Fakat Eş'arî'ye göre insan kendi fiilinin gerçek yaratıcısı olmadığı gibi, gerçek faili de değildir. Eş'arî'nin insan fiilleri ile ilgili yaklaşımlarında insanla fiil arasında yaratan-yaratılan, yapan-yapılan, edinen-edinilen ilişkilerinden hiçbiri açığa çıkmadığından, insan ile ortaya çıkan fiil arasında bir ilişki kurmak da zorlaşmaktadır (Yar, 2006:7,8).

Kulun iradesinin fiillerinde rol oynadığını kabul etmekle birlikte insanın cebir altında bulunduğunu savunan Fahreddin er-Razi' den sonra Teftazani ve Cürcani gibi müteahhirin âlimleri de fiillerin meydana gelişinde insan gücünün hiçbir etkisi olmadığını söyleyerek insanı "fiillerinde hür görünen, fakat aslında mecbur olan bir varlık" şeklinde değerlendirmek suretiyle Eş'ari'nin görüşüne dönüş yapmışlardır. Zira onlara göre bir eseri iki müessirin meydana getirmesi imkânsızdır (Yavuz, 1995:451).

Bu bakış açısına göre kul kendi yapıp ettiklerinin sorumluluğuna sahip olamaz. Çünkü davranış boyutundaki bütün üretimleri kendi kudret ve tesiri dışında Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir. Bu da din dairesindeki sıradan bireyin sonuçları neye mal olursa olsun bütün fiillerini meşrulaştırması için temel bir gerekçe oluşturur. İyi ve kötüyü ayıramayacak kadar aciz ve biçare kul, aynı zamanda kutsal bir yorumun mührüyle onaylanmış sorumsuzluğuyla birlikte kusursuz bir otobota dönüşür. Kafası çalışmadığı ve akli yetmediği için iyi ve kötünün kendisine ulema tarafından açıklandığı, bütün iyilerin zaten emredildiği ve bütün kötülerin nehyedildiği bir dünyada sorumluluktan münezzeh kulun birey olarak bir etkisi ve katma değeri de yoktur. Sadece ait olduğu büyük bütün içerisinde fikirlerinin değilse de müntesip olarak her iyiyi ve kötüyü bilen otoriteler tarafından ifa etmesi telkin edilen amellerinin *-belki biraz-* kıymeti vardır.

Gellner, Müslüman toplumlar içerisinde kimi zaman belirti vermese de iki dini yaklaşım arasında sürekli bir gerilim ve muhalefetin varlığından bahseder. Bir yanda üniteryen, bireyci, kitabi bir yapı vardır. Böyle bir tarz, aracılığı reddeder ve ne ruhban sınıfına gerek duyar ne de ona resmen izin verir. Bu, öğrenmeyle girilebilen açık bir sınıf olarak bir ruhban sınıfı değildir. Söz konusu yaklaşımın karşısında, aracılığa, ritüele, bağlılığa ve dinsel hiyerarşiye izin veren bir ideal vardır (2012:281). Ancak açık sözlülükle ifade etmek gerekirse ilk grup olarak sözü edilen üniteryen, bireyci, kitabi anlayış; daha ziyade akli yok sayan, sünneti vahiy mertebesine

çıkarmak suretiyle vahyin anlam içeriğini donduran, Arap geleneğinin meşrulaşarak dinin yerine ikame olmasında büyük katkısı olan Şafî-Eş'ari ekol tarafından baskılanarak, neredeyse aracılığa, ritüele ve dini hiyerarşiye izin veren ikinci gruba dönüşmüş/dönüştürülmüştür.

İslâm dini belirli bir kültüre diğerlerinin önünde üstünlük sağlamak amacıyla gelmemiştir. Kùltürler arası ilişkiler insanların serbest dünya işleri arasında yer alır. Dolayısıyla İslâm dinini belirli bir kültürü ebedileştirecek tarzda yorumlamak kadar onun mesajına ters bir yaklaşım olamaz. Doğrusu asabiyete dayalı bir mücadele olarak niteleyebileceğimiz bir üstünlük takıntısı İslâm dininin yerleştirmeye çalıştığı değer odaklı erdeme ve adalete dayalı bir insan ve toplum anlayışına zarar vermiştir. Geçmişte klasik dönem eserlerine kadar sızabilmeyi başarmış olan bu tür asabiyet söylemleri Hz. Peygamber'e nispet edilebilmiştir. Arap kavminin diğerlerine üstünlüğünü teolojik olarak vurgulayan rivayetler Müslüman milletler arasındaki ilişkileri sürekli baskı ve gerilim altında tutmuş, bugün de tutmaya devam etmektedir. Özellikle Eş'arî-Şafîî geleneğinin nassı algılama biçiminde Arap-merkezli bir kültür anlayışının yansımalarını okumak mümkündür. Sünneti yeniden tanımlamak suretiyle sünnet merkezli bir nass anlayışı geliştiren Şafîî, sonraki kuşakların uygulamalarını sünnetin kapsamından çıkarmış, sünnetin nass olarak etkinliğini artırmış ve ona dogmatik bir anlam vermiştir (Evkuran, 2012:519,520).

Postmodern zamanların yavan bir hayata sahip yalnızlaşmış bireyi, modernitenin yıpratıldığı, daralttığı ve çok daha sınırlı bir alana çekilmeye zorladığı kutsal dünyanın yerine hararetli, samimi ve sürekli bir arayış içindedir. İslam dünyasının dışındaki toplumlar, söz konusu açığı yeni dini hareketlerle kapatmaya çalışırken, İslam dünyasının kahir ekseriyetinde, kendilerini normatif yapısı Şafîî-Eş'ari gelenek tarafından oluşturulmuş Sünni Ortodoksi içerisinde tanımlayan sırf dini gruplar (cemaat ve tarikatlar), bireysel yalnızlığa ve yavan/seküler hayata çözüm olarak ön plana çıkmakta/çıkarılmaktadırlar. Söz konusu gruplar giderek artan bir hızla daha fazla müntesibe sahip olan, toplumun amaçsızlık içerisinde kıvranan ve şükreden zenginlerinden, kıyısında kalmış ve sabretmenin dışında bir şeyler yapmak isteyen fakirlerine, umutsuz kesimlere, bağımlılara kadar geniş bir yelpazedeki farklı sosyal dokulara talip olmaktadır. Özellikle köylerini kökleriyle birlikte geride bırakarak kentlerin büyük köylere dönüşmesindeki en büyük katkıyı sunan göçmenler, yeni, kentli/kolektif bağlar arayan güvensizler, sürekli arayış içerisindeki yalnız kalabalıklar, hedef kitlenin büyük bölümünü oluşturur. Bu insanların taleplerine cevap verecek kutsal dünya, kuru kitabi Müslümanlığın dışında coşkuyu hatta vecdi birlikte sunan yeni ve zengin bir kutsal sürümdür.

Gellner Arap toplumuna atfen: “*Ben kardeşlerime karşıyım, kardeşlerimle ben kuzenlerimize karşıyız, kuzenlerim kardeşlerim ve ben dünyaya karşıyız.*” sözüyle iç rekabeti ifade eder (2012:133). Postmodern yalnızlık denizlerinin iman adacıkları olarak cemaat ve tarikatların önemli bir kısmı, genellikle daha ilk tilmizlerini oluşturmaya başlar başlamaz hedef kitle konusundaki paydaşları ile ötekileştirme yarışına girerek müntesiplerini keskin kimlikler vermek suretiyle artırmak eğilimindedir. İslam, her şeyden önce kardeşleriyle oturup konuşarak uzlaşmayı becerebilmeli, evvela en fazla öfke ve kin beslediği iç-ötekileri anlamaya çalışmalı, düşman kategorisinden çıkarmalıdır. Kendi kardeşleriyle aynı masaya oturmayı, kendi farklı/farklılaştırılmış gözlüklerini hiç olmazsa bir süreliğine rafa kaldırıp, içinden çıktıkları manevi dünyanın altın tepside sunduğu ortak gözlükle evrene bakmayı başaramayan Müslümanlar, ne kuzenleri ne de dış dünya konusunda ortak bir paydada buluşamayacakları için şimdi olduğu gibi son ve sınır tanımayan bir kardeş ve kan davasının yegâne aktörleri olmaya devam edeceklerdir. Bu kavganın sonunda gözünü kan bürüdüğünden kardeşini görmekten aciz mirasyedi Müslüman, kuzenlerden, komşulardan ve karşı mahalleden kimlerin hangi oyunları oynadıklarını görebilmek için kafasını kaldırmayı dahi akıl edemeyecektir.

Eş'arîlere göre güzellik ve çirkinlik eşyanın zati sıfatlarından değildir. Allah'ın emrettikleri güzeldir. Yoksa önceden zatında güzellik olduğundan dolayı emredilmiş değildir. Allah'ın yasakladıkları şeyler de çirkindir. Yoksa aslında çirkin olduğu için yasaklanmış değildir.

Bir şeyin güzel olup olmadığını aklımızla kestiremeyiz. Akıl dinî teklifi anlamak için bir vasıta-
tadır ama bir şeyin iyi mi kötü mü olduğunu bilemez (Fığlalı, 1986:83-86; Taşpınar,
2006:232,233).

İyilik ve kötülüğü tamamen Allah'ın emirlerine bağlayarak akılla bilinemeyeceğini be-
lirten Eş'ari görüş, sorumluluğu salt kendisine yüklenemeyecek olsa dahi özellikle ümmetin
kahir ekseriyetinin içerisinde olduğu geleneksel toplum yapısında din imtiyazlıları tarafından
işine geldiği gibi yorumlanarak eğilip bükülebileceği için kullanılmasına, yolundan çıkarılma-
sına, dinin siyasileşmesi ve siyasetin de dinleşmesine kapı aralama ihtimalini güçlü bir şekilde
içinde barındırmaktadır. Kavramsal manada emir ve nehiy, siyasi iradenin/gücün tekelinde is-
tendiği gibi çıkarımlar yapılabilme imkânına sahiptir. Ulemanın iktidarla işbirliği, yorumların
içeriğini de değiştirebilir. İyiyi kötüden, güzeli çirkinden kendi akli ve cüz-i iradesiyle ayırma-
yacağına inanan birey, her sözünü Allah'ın emri gibi kabul ettiği otoritelerin ellerine kuman-
dasını vermiş bir oyuncaktır. Efendilerinin güzeli güzel, çirkini çirkin, emrettiği helal, nehyet-
tiği haramdır artık.

Gellner, yalnızca mantığın değil popüler dinin de tutkularımızın bir kölesi olduğunu
söyler. Putperestler, tek tanrılı dinlere döndükten sonra insan duygusu ve toplumsal tutum, tek-
rar putperestliğe yönelme eğilimindedir. Özellikle Yahudiler ve Müslümanların etkilendiği bu
eğilim o kadar güçlüdür ki en kapsamlı önlem bile onu engellemek için yeterli değildir. İnsan-
lığın yaygın zayıflığı tekrar putperestliğe dönüş yapmasını diye heykel ve resimden uzaklaşıl-
mış, insan figürleri dâhil tasvirlerle izin verilmemiştir. Ancak bu çok uzak, ulaşılmaz, aklın an-
layamayacağı ve algılayamayacağı Tanrının inayetini elde etmek için arabulucular devreye gi-
rerler (2012:25-28). İşte bu arabulucuların aslında Tanrıya ulaşmak için bir sınıf olarak ruhban-
lığın yer almadığı İslam dinine girişini kolaylaştırmak, insan aklının basitleştirilmesi ve yok
edilmesi sayesinde daha hızlı gerçekleşmiştir. Birey, dünyaya karşı ahlaki sorumluluğunu, kul-
lanma ihtiyacı hissettiği aracısının omuzlarına yükleyerek rahatlamış, aracı ise omuzlarındaki
bu yükün ağırlığını taşımak karşılığında akli olmayan bireyin beynini, gönlünü ve ruhunu ipo-
tek altına alarak cesamet ve etkinliğini artırmıştır. Arap toplumsal yapısını irdelediği eserinde
Gellner, kabile mensubunun inancının, eşitlikçi olandan çok özel ve farklı olan kutsal bir kişinin
aracılığını, metinde değil kişilerde bedenlenmeyi ve hiyerarşiyi gerektirdiğini söyler (2012:82).
Kabile mensubunun kişilik tanımlaması böyle olunca, yönetim erki aracılık yapan kutsal kişi-
liklerin bu özelliklerinden faydalanmak isteyecek, onlar da söz konusu ayrıcalıklarını makul
karşılıklarla hizmet olarak sunacaklardır. Kısacası bu araçlar, çoğu zaman yönetimin fiillerini
meşrulaştıran ve fikrini yayan söz işçileri, alt yüklenicilerdir. Karşılıklı çıkar ve alış-veriş iliş-
kisi dengede olduğu sürece sisteme muhalefet söz konusu değildir. Bu haliyle günümüz Müs-
lümanı gün geçtikçe modern bedevilere dönüşmeye devam etmektedir.

Eş'arilere göre Müslüman olmayanlar da ibadet etmekle mükelleftirler. İbadet etmeyen-
ler, ayrıca ceza göreceklerdir (Taşpınar, 2006:242). Eş'ari ekolün, Müslümanlar bir yana Müs-
lüman olmayanın bile ibadetle mükellef olduğunu ve bu hükme mugayyir davranışın cezayla
karşılık bulması gerektiğini açıkça ifade eden bu görüşü; iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayır-
mak konusunda aciz ve sırf bu yüzden sorumsuz, kendi fiilinin bile faili olamayacak kadar
kimliksiz, hiçleşmiş ve zavallı birey için şer'en katle cevaz verecek, katlettikçe cennet kapıla-
rının daha çok açılacağına inanan bireyi Allah adına ölmeye ve öldürmeye programlanmış bir
makineye çevirecek, militan Selefilığe kucak açan bir dini/siyasi söyleme dökülebileceği/dö-
nüşebileceğini söylemek imkân dâhilindedir. Dine dayandırılarak meşrulaştırılmış gerekçelerle
hayata, dünyaya ve eşyaya bu şekilde bakması sağlanan birey, din adına öldürdükçe Allah'ın
emrini yerine getirdiği inancıyla günahlarından arındığını düşünecektir.

Eş'arilere göre akıl ilâhi emirleri anlamak için sadece bir alet olduğundan peygamber
gönderilmeden Allah'ı ve diğer dini hükümleri anlayamaz. Çünkü yalnız akıl ve düşünme Al-

lah'ı bilmeye yeterli değildir (Taşpınar, 2006:235). Bu görüşün arka planında, devrinin iktidarları ile işbirliği yapmış bir dini yorum odağının birey ve toplumu her ne şart altında olursa olsun dinî ve siyasi ileri gelenlere itaate zorlayan bir buyruğunu rahatlıkla okumak mümkündür. Allah'ı ve diğer dini hükümleri peygamber gönderilmeden aklıyla bulamayacak olanlardan kasıt son olarak Hz. Peygamber döneminde yaşamış olan sahabe olsa gerektir. Oysa daha sonraki zamanlar için de kullanılacak olan böylesi bir görüş, son peygamberin dinine göre başka peygamber gönderilmeyeceğinden, söylendiği çağ da dâhil olmak üzere her çağın Müslümanlarını ulema ve siyasilere tabi kılma eğilimini barındırır. Yine böylesi bir söylem, yalnız akıl ve düşünme Allah'ı bilmeye yeterli olmadığından, her çağda Allah'ı bildirmeye ehil olduğu düşünülen ulemanın söylediklerini kendi çağında Hz. Peygamberin söyledikleriyle eşdeğer kılma çabasının tezahürüdür.

Şafî-Eş'ari Yorumun Selefileşmesi

Kavram olarak ortaya çıkış zamanı konusunda tam olarak ittifak sağlanamamış olan Selefilik, Halife Ömer b. Abdilaziz devrinde dinî bir mahiyet kazanmış, sünnete uymak, Selefe uymanın dinsel bir yansıması olarak kabul edilmiştir (İşcan 2012: 256). Zamanla eski ve Selefe ait olan her şey iyi, yeni ve sonradan olan her şey kötü yargısı gelişmiştir. Dinî düşünce alanında Müslümanların dramı böyle başlamış, geçmişe öykünen, onu din olarak kabul eden ve onu sorgulamaktan korkan bir düşünce biçimi oluşmaya başlamıştır (Ünal, 2015:56).

Klasik öğretiye göre, Sünnet de vahiy kaynaklıdır. Bu iddiaya göre gerek Kur'an, gerekse Sünnet aynı kaynaktan gelmiştir. Onların arasındaki fark özde değil, şekildedir. Şafî ile başladığı ileri sürülen bu süreç, Hicrî 3'üncü yy.da tamamlanmış, bu arada toplum içerisinde yer alan farklı sesler ve algılama biçimleri ortadan kaldırılmıştır. Sünnetin vahiy eseri kabul edilmesinin sonucu olarak ona uygun hareket etmek de farz seviyesinde algılanmış, bu algı Müslüman geleneğini ciddi şekilde etkilemiştir (Ünal, 2015:56,57).

Armstrong, İslam'daki fıkıh ekollerinden bahsederken kanunun, ilahi vahyi aldığı anda en mükemmel şekilde hayata geçiren Hz. Muhammed'in kişiliğine dayandığını belirtir. IX'uncu yy. boyunca öğreti ve davranışlarıyla ilgili rivayetler toplanmış ve dinî paradigma hukuk ekolleri tarafından yeniden üretilmiştir. Böylece dünyanın her yerindeki Müslümanlar, Hz. Peygamberi taklit edebilecektir. Bu uygulama, Hz Muhammed'in tarihi figürünü bir mite dönüştürmüştür (2017:75). Nassın bir kanadını oluşturan Sünnet ve nassı esas alan İslam hukuku, İmam Şafî ile birlikte kurumsallaşarak Sünneti vahiyle eşdeğer kılınca, Hz. Peygamberin insan olarak diğer insanlar tarafından model alınabilirliği yok olmuştur. O, norm haline gelen Sünnetiyle beşeri bir kavram, öykünülecek bir rol-model olmaktan çıkarılmıştır. Hz. Muhammed'i beşer olarak örnek alamayan Müslüman ise günümüze kadar O'ndan bir gömlek aşağıda olanları örnek almaya devam etmektedir.

Selefilik ise daha özel bir anlamda nassı ve nakli kutsal bir bilgi kaynağı olarak kabul edip dokunulmazlık seviyesine yükselterek bunlara itiraz ve muhalefet etmeyi, haklarında tenkit ve tevil yapmayı asla kabul etmeyen bir zihniyetin adıdır. Selefi anlayışa göre dini konularda bir hükme varmak için meseleler, Allah ve Resulüne havale edilmelidir. Burada Allah ve Resulünden kasıt, Kur'an ve hadislerdir. Bunlar da geçmişte tamamlanmıştır. (Maide, 5/3; En'am, 6/38). Din tamamlanmış ve onda hiçbir şey eksik bırakılmamış olduğuna göre re'yin, görüşün, te'vilin iptali gerekir. Çünkü bu, önce o dinde eksiklik bulunduğunu daha sonra da bu eksikliğin akli yorumlarla telafi edilebileceği gibi bir düşünceyi çağrıştıracaktır. Oysa akıl yanılabilir olduğu için dinî meselelerde dikkate alınamaz. İslam dini, insanoğlunun tüm sorunlarını sonsuza kadar çözebilecek dil kalıplarını ve kültürel kodları zaten içermektedir (Ünal, 2015:59).

Müslüman toplumunda ortaya çıkan iki ana akımdan Re'y ehli dışı açık Kur'an ortak paydası ekseninde düşünce geliştirirken, Hadis ehli ise merkeze yani içe dönük, Hz. Peygambere atfedilen rivayetler eksenli bir düşünce sistematizasyonu benimsemiştir. Re'y ehli evrenselliği öne çıkarırken, Hadis ehli yerelliği tercih etmiş ve yeni olan her şeye karşı savaş açmıştır. Bir başka ifade ile alt yapısını Emeviler döneminde kuran ve daha sonra Abbasiler döneminde iyice etkili hale gelen Ashabu'l-Hadis ekolü, İslam öncesi Arap geleneğinin Müslümanlaştırılmasını sağlamış ve böylece onu dokunulmaz bir ideal haline getirmiştir. Hadis taraftarlığının teşekkülünde başrolde olan ve daha sonra kendi adlarına nispetle fıkıh mezhepleri kurulmuş olan İmam Malik, Şafî ve Ahmed b. Hanbel'in üçü de Arap'tır. Sosyal değişimin daha az yaşandığı, istikrar ve muhafazakârlığın hâkim olduğu, Hz. Peygamber'in uygulamalarının yeterli görüldüğü Mekke ve Medine, Sünnet'in yurdu/Dâru's-Sünne olarak kabul edilmiş; büyük bir değişimin yaşandığı ve Arap olmayanların yoğunlukta olduğu, re'yin daha fazla kullanıldığı Irak ise, re'y taraftarlarının merkezi olarak görülmüştür (Ünal, 2015:71,72).

El-Cabiri Arap kültürünün, beraberinde Müslümanların genel medeniyet tarihlerini, ilerlemelerinin önündeki engelleri ve yaşadıkları geri kalmışlığın nedenlerini taşıdığını, realitelerini yansıttığını ve gelecekle ilgili beklentilerini ifade ettiğini belirtir. Yazar, burada Müslüman realitesini geçmiş, cari ve geleceğiyle birlikte isabetli bir şekilde Arap kültür dairesi içerisinde değerlendirmiştir (2001:16). Elbette ki İslam dini, yayılım coğrafyasında kültürlenerek renk değiştirmiştir. Ancak hangi coğrafya olursa olsun ortalama "Sünni Müslüman" dünyayı kendi kültüründen çok Arap kültür çerçevesinden algılar. Bu algıdan dolayı Arap kültürünün, İslam dünyasının dünü bugünü ve yarınında var olan/olması muhtemel arazların sorumluluğundaki büyük hissedarlığı da kaçınılmazdır. Bugün Müslüman toplumların içerisinde çırpındığı açmazların, bizatihi Arap kültürüne muhalif olarak hayat bulmuş olan İslam inanç dairesinin, muhalifi tarafından kuşatılmak suretiyle zarfı ve mazrufu değiştirilmiş halinden, kısaca İslam olarak idrak edilen Arap kültür dairesinden kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır. İslam'ın içine doğarak galebe çaldığı ve Hz. Peygamber devrinde üstün geldiği yüzlerce yıllık Arap kültür ve geleneği, kısa zaman sonra kendisini İslam'ın renklerine boyayarak yeniden bütün ağırlığıyla varlık göstermiştir. Bu defa sadece Arap coğrafyasını değil boyandığı renkleri ve büründüğü kuzu postu ile bütün İslam âlemini etkilemeyi ve Müslümanlaştığını düşünen kitleleri farkında olmadan Araplaştırmayı başaracak kadar güçlü ve bir o kadar meşrudur.

Arap bilinci İslam'la müşerref olduktan sonra Cahiliye dönemi konusunda topyekûn bir reddedişe girişmiş ama bu çok uzun ömürlü olmamıştır. Yeni devletle birlikte doğan idari zaretler, ganimetlerin taksiminde izlenen yol ve bunun neticesinde meydana gelen soy ve nesepelerin belirlenmesi ihtiyacı, iktidar mücadelelerinde yaşananlar, İslam devleti Arap olmayan unsurlarla genişlemesine rağmen Arap devleti algısı devam ettiği için halkçı (şuubi) hareket ve mevali tarafından Arap kültürüne yapılan saldırılara karşı savunma refleksi, Müslüman Arapların geçmişlerine karşı tavırlarını değiştirmelerine yol açmıştır. Araplar tarihlerini yeniden diriltmeye başlamışlardır. Geçen zaman ve meydana gelen değişikliklerle bastırılmış "Cahiliye taassubu" kendisine bir çıkış noktası bulmuş ve tümüyle serbest kalmıştır. Sonuçta İslam'ın bugünün taleplerine cevap verecek şekilde Cahiliye geçmişi yeniden inşa edilmiştir. Arap aklının temel yapısı fiilen Cahiliye dönemiyle irtibat halinde teşekkül etmiştir. Bu Cahiliye dönemi, peygamberden önceki değil aksine Hz. Muhammed'den sonra bilinçlerde yaşayan ve yeniden düzenlenen bir dönem olarak önceki ve sonraki döneme kendisini bir referans çerçevesi şeklinde dikte etmektedir (el-Cabiri, 2001:67-69).

El-Cabiri, Şafî'nin koyduğu "kuralların" Arap-İslam aklının oluşumundaki öneminin, Descartes'in koyduğu "metot kuralları"nın özelde Fransız düşüncesi, genelde de modern Batı rasyonalizminin oluşumundaki öneminden hiç de aşağı olmadığını belirtir. Şafî, hakikaten Arap aklının en büyük yasa koyucusudur. "Re'y" onun öncesinde özellikle Ebu Hanife'nin metodunda mutlak serbestliğe sahipken O "re'y"i sınırlamıştır. Yine O, "re'y" taraftarlarının da

sonuçta hadislere dayanması gerektiğini düşündüğünden terazide Ehl-i Hadis'in tarafını Ehl-i Re'y'den daha ağır bastırıştır. Fıkhi konularda Mutezile'nin akidevi konularda düşündüğü gibi düşünen Ebu Hanife ve "re'y" ehlinin geneli için yasa koyucu olan akıldır. Ama Şafî'yle birlikte akıl yasa koyan değil kendisi için yasa konulan olmuş ve küçük farklara rağmen Şafî'nin kuralları, kıyası reddeden Zahiriler ve Şia hariç bütün fıkhi mezheplerde temel alınmıştır (2001:114,121,122).

İmam Şafî'nin tespit ettiği yöntemsel kurallar, Eş'ari'nin belirlediği akidevi kuralları içeriden yönlendirirken tam tersi de aynı oranda geçerlidir. Ebu'l Hasan el-Eş'ari der ki: "*Söylediğimiz söz, bağlandığımız din; izzet ve celal sahibi rabbimiz Allah'ın kitabına, Resulümüz Muhammed (s) 'in sünnetine, Sahabe, Tabiun ve hadis imamlarından rivayet edilene sarılmaktır. Böylelikle bizim görüşlerimiz Ebu Abdullah Ahmed b.Hanbel'in görüşleridir ve biz O'na muhalif olanlara da muhalifiz. Allah onun yüzünü parlatsın, derecesini yükseltsin ve sevabını artırsın*" (el-Eş'ari, el-İbane, s.20'den aktaran el-Cabiri, 2001:132,133).

İbn Hanbel'in Eş'ari'nin Şafî ile ilişkisinde üstlendiği köprü görevi, Şafî hakkındaki şu sözleriyle daha da net olarak anlaşılacaktır: "*Allah'ın kitabını bu gençten daha iyi anlayan birini görmedim. Eğer Şafî olmasaydı, hadislerin fikhını öğrenemezdik*". Bu bilgiler bağlamında Eş'ari'ye isnat edilen "orta yol", ihtilaf konusu olmaktan çıkmalıdır. Bizzat kendisinin gayet açık ifadelerle Mutezile karşıtı olan İbn Hanbel mezhebinin mutaassıp bir taraftarı olduğunu ilan etmesi, tartışmaların gereksizliğini ortaya çıkarmaktadır (el-Cabiri, 2001:134).

İctihad Kapısının Kapanması ve Pre-Fundamentalizm

İslam'da nassın lafız ve manasından hareketle, nassın bulunmadığında da Kur'an ve Sünnete dayalı çeşitli akıl yürütme metotları kullanılarak şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasına genel olarak icthad adı verilir. Birçok defa yapılmış olan icthad tanımlarının ortak noktasını, "fakihin herhangi bir şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması" fikri teşkil eder (Apaydın, 2000:432).

İslam dünyasında, yaklaşık olarak, Hicri 3'üncü asrın ortalarına kadar hukuki problemlerin çözümü konusunda kısıtlama olmaksızın ehliyetine güvenilen herhangi bir âlimin görüşleriyle yetinilmiş, İslam hukukçuları, Kur'an ve Sünnette yer almayan yeni sorunlara özgürce yaklaşarak rasyonel çözüm önerileri geliştirmişlerdir. Söz konusu yenilikler, kalkınmayı desteklemiş, görüş açılarının genişlemesine yardımcı olmuş, ancak bu tarihten sonra mezheplerin usul ve yöntem ile ilgili görüşlerinin toplum hayatına yerleşmesi, daha sonra ortaya çıkacak problemlerin çözümünde temel ilkelerin belirlenmiş olduğu kanısına yol açmıştır. Bilhassa Hicri 4'üncü asrın başlarından itibaren "bir mesele hakkında fetva vermek ancak önceki imamların yetkisindedir" görüşü toplumda yerleşmeye başlar. Bazı kesimler tarafından "icthad kapısının kapandığı" şeklinde yorumlanan bu görüş, bütün cevapların verilmiş bulunduğu, bu yüzden yapılması gereken tek işin önceden belirlenen hüküm ve kurallara harfiyen uymak olduğu anlamına gelmektedir (Kurt, 2008:56). Bir yandan Şafî-Eş'ari kaynaklı icthad kapısının kapandığı inancı, diğer yandan aynı köklerden beslenen Gazzali kaynaklı ilhama verilen öncelikli değer, söz konusu yorum dairesinin yukarıda sayılan diğer özellikleriyle birleşince, ortaya icthad üretmemekle birlikte her dini konuyu istediği ya da kendisinden istediği gibi yorumlamak suretiyle eğip bükebilen, değeri araçsallaştırarak gücün emrine veren bir din anlayışı çıkmıştır.

Hicri 4-13'üncü yy. arasında yaşanan ve hukukçuların icthad kapısının kapandığı gerekçesiyle, büyük ölçüde öncekilerin geleneğini devam ettirdiği "taklit dönemi"nin başlıca özellikleri; mezhep taassubunun çok yaygın bir hale gelmesi, siyasal iktidarların belirli bir mezhebi desteklemeleriyle yasama, yürütme ve yargıda oluşan bürokratik mezhep egemenliği ve ulema arasında çıkar ilişkilerine dayalı rekabetin artmasıdır (Kurt, 2008:57-59). Mezheplerin

siyaset mekanizmasının aleti olması, mezhep meşruluğu ve güç kazanımı için mezhep ileri gelenleri tarafından dinin siyasete alet edilmesi, siyasi kararların mezhep uleması tarafından meşrulaştırılması, mezheplerin ortak noktalarını değil ayrıştıkları hususları keskinleştirip vurgularak neredeyse farklı birer dine dönüşmesi gibi hususlar söz konusu dönem ve sonrasında İslam ve Müslümanın düşünce dünyasını doğrudan etkileyerek belirleyici olmuştur.

Böylesine çalkantılı bir sosyal yapının en önemli yansıması, ilmi ve fikri hayatta görülmüştür. Bu alanda, yenilikçi ve üretken anlayış kaybolmuş, onun yerini geçmişteki otoritelerin düşünce ve yorum kalıplarının dışına çıkamayan “skolastik” bir anlayış almaya başlamıştır. Skolastik anlayış bir taraftan rivayetçi ve ezbere dayanan bir eğitim sistemi içerisinde “dinî zihniyet” ve “ahlaki yanılğı” problemlerine yol açarak; toplumun sıradan, gereksiz ve adi işler olarak gördüğü dünyevi görevlerini ihmal etmesine ilişkin anlayışı beslerken diğer taraftan kaçınılmaz bir şekilde sosyo-ekonomik ve politik düzeni olumsuz yönde etkilemiştir. Böylece, etkileri daha sonraki asırlarda belirgin bir şekilde görülecek ölçüde, insanlardaki “araştırma” ve “üretme” kabiliyetinin köreldiği; düşünce hayatının donuklaştığı konformist bir dönemin temelleri atılmıştır (Kurt, 2008:59,60).

İctihad kapısının kapandığı iddiasının kaynağı ve ilk olarak kimin tarafından ortaya atıldığı konusunda açık bilgiler bulunmamaktadır. Çağdaş araştırmacıların birçoğu tarafından ictihad kapısının kapanmasını hazırlayan sebepler konusunda yapılan tespitlerin özünü, özellikle tâbîn döneminden itibaren görülen ve sistematik olarak sürdürülen ictihad anlayış ve faaliyetlerinin sonucunda belli ekollerin doğup kurumlaşması olgusu teşkil etmektedir. Rivayetlere göre, daha çok III. (IX.) yüzyılın sonları ile IV. (X.) yüzyılın başlarında yaşamış bazı âlimler tarafından dile getirilen, III. (IX.) yüzyılın başından itibaren ihtiyârın artık câiz olmadığı ve mutlak ictihad hakkına sadece benzerleri artık gelmeyecek olan ilk dönemin büyük âlimlerinin sahip olduğu şeklindeki anlayışın, ictihadın devam etmesine gerek bulunmadığı düşüncesiyle ilişkili olduğu açık olmakla birlikte bu kapının kapandığı kanaatine götürüp götürmediği sarih değildir. Öyle anlaşılıyor ki, ilk dönemlerde oldukça dinamik bir seyir takip eden serbest akıl yürütme (re’y) faaliyetinin Şâfi tarafından dizginlenerek yerine sistematik akıl yürütmenin (kıyas) ikame edilmesi, Bağdat Mu‘tezilesi’nden bir grubun öncülük ettiği, Şîa ve Zâhirîler tarafından da takip edilen re’y karşıtı bir eğilimin ortaya çıkması ve icmâ teorisinin yerleşmesi, ictihad kapısının kapanması sürecinde önemli etkilere sahip olmuştur. Fıkhın siyasî iktidardan bağımsız bir teşekkül seyri takip etmesi, hukukî hayatın istikrarını sağlamak üzere o alanda bir kontrol mekanizması oluşturma ihtiyacını hissettirmiş ve fakihleri özellikle siyasî istismarın önünü kapatmak için bu tür tedbirler almaya itmiş olabilir. İstikrar düşüncesiyle kadılık ve müftülük görevlerinin yaygın kabul gören dört mezhebe mensup âlimlere verilmesi ve bunlar dışında görüş açıklamanın birçok mahfilde bid‘atçılıktan başlayan bir dizi suçlamaya muhatap olması, ayrıca “fesâdü’z-zamân” diye ifade edilen durumun, yani bid‘atların ve insanların dünyaya düşkünlüklerinin artmasının nasların yanlış yorumlanmasına yol açacağı endişesi de ictihad faaliyetinin durması ve durdurulması yönündeki kanaatin yerleşmesinde rol oynamış olmalıdır (Apaydın, 2000:443).

Armstrong, Müslüman dünyada ictihadın durmasından bahsederken, bu düşüncenin modern Batının saldırgan ruhuyla tersliğine vurgu yapar. Eğer Batılı modernite aklın ürünüyse mitos, modern öncesi dünyanın muhafazakârlığına karşılık gelmektedir. O’na göre bu tam olarak mitolojik düşünmenin önünü açmış olan muhafazakâr bir tutumdur. Mitolojik düşünce ileriye değil geriye doğru bakar. Dikkatini kutsal başlangıçlara yönlendirirken yeni olana değil değişmez olana odaklanır. Bilmemiz gereken her şeyin “atalarımız” tarafından daha önce söylendiğini ve yeni bir şeye ihtiyacımız olmadığını ifade eder (2017:69). 21’inci yy.da İslam, mitolojik kalma ya da her geçen gün daha fazla akıldan uzaklaşmak suretiyle mitolojikleşme temayülünü devam ettirdiği müddetçe, aklın ürünü olan Batı dünyasının aklını, fikrini, parasını, huzurunu, imanını sömürmesine, geleceğini belirleyerek ipotek altına almasına fırsat vermeye

devam edecektir. Müslüman, aydınlık, huzurlu ve barış içerisinde bir geleceği inşa etmek için Hicri IV'üncü yy.da mitolojik alana talip olarak tamamen Batı dünyasının insafına terk ettiği akıl dairesine yeniden dönmek ve dini ve dünyayı algılamak aklı, bireysel ve toplumsal sorumluluğu, ahlakı incelemek mecburiyetindedir.

Sonuç

Ehl-i Sünnetin itikadî manada Selefiyye hariç tutulmak üzere iki kökten beslendiği söyleniyor olsa da bu söylem, hemen söz konusu fırkalaşmanın gerçekleştiği İslam'ın kadim çağlarından bu yana ne yazık ki sadece alışkanlık olduğu üzere tekrarlanan bir klişe olmaktan öteye geçmemiştir. Devrin sosyal ortamı ve siyasi rüzgâr, Şafiî-Eş'ari-Selefi-Hanbeli ittifakının Arap kökenli olmalarından kaynaklanan apriori dayanışmasını ve birbirini destekleyen ardışık zihinsel platformunu öne çıkarmıştır. Hanefi-Maturidi geleneğin bilinirlik düzeyinin çok daha düşük seviyelerde seyretmesi ve geri planda kalmasının ana sebeplerinden birisinin de gayri-Arap kökenlerinde aranması gerektiği yadsınamaz bir gerçektir. Bununla birlikte her ne kadar bahsi edilen Arap kökenli Ehl-i Sünnet ekollerinin temel söylemleri, fikri altyapı itibariyle çeşitlenmeye başlayan İslam toplumunda birlik kaygısı gibi samimi gerekçelerden kaynaklanıyor olsa da toplumsal sonuçları itibariyle kesin yargılardan arınmak suretiyle sağlıklı bir zeminde yeniden değerlendirilmesi elzemdir.

Farklı coğrafyalarda yeni inanç ve kültürlerle karşılaşarak kimi zaman mücadeleyle galebe çalan, kimi zamanda müzakereyle bünyeye nüfuz eden İslam dini, elbette genişleyen dairesine kattığı her yeniyle birlikte farklılaşmış ve İslam toplumu birbirini takip eden fırkalaşmalara gebe kalmıştır. Ancak vahyin şereflendirdiği ve nassın şekillendiği Arap coğrafyası, Ehl-i Sünnetin yukarıda sözü edilen Arapçı kanadının -her ne kadar samimi gerekçelere dayanıyor olsa da- çizdiği, akli paranteze alan kalın duvarlardan içeriye kısa zaman zarfında sadece katı nesebiyet duygusuyla beslenen Cahiliye dönemi geleneksel yapısının alındığına şahitlik etmiştir. Sonradan ortaya çıkan bu patolojik durumun tek suçlusu olarak Şafiî-Eş'ari çizgiyi işaret etmek ne kadar akla ziyan bir çıkarım ise, teşhis ederken kesinlikle göz ardı edilmemesi gerektiğinin, bununla birlikte ortaya çıkışında akli geri plana atmasıyla zaten bir takım arzulara sahip olan bu bakış açısının takipçileri tarafından daha sağlıksız bir noktaya taşındığının farkında olmak da tedavi için o kadar elzemdir. Dün bugünü doğurmuştur ve bugün yarının filizlerini rahminde taşımaktadır. Geçmişini sağlıklı olarak değerlendiremeyen, olması gerektiği gibi yapıcı eleştirilere tabi tutamayan Müslüman toplumunun, ne bugünün sağlıksız ortamından şikâyet hakkı, ne de yarının sağlıklı inşası için yeterli gereci olmayacaktır. İslam dünyasının bugün yaşadığı sorunların arka planında elbette farklılıkların, siyasetin, coğrafyanın, Batıya has sorunlu tanımlama ve kimikleme gayretlerinin, ittifak ve ihtilafların ve daha sayamayacağımız bağıl ya da bağımsız birçok değişkenin payı inkâr edilemez. Ancak geçmişteki akli ikinci plana alan sağlıksız inşa ve Hz. Muhammed'in tüm çabalarına rağmen bu insanın yolunu açtığı Cahiliye dönemi bedevi geleneğinin meşrulaşmış biçimde geri dönmesinin de bugüne katlanarak gönderdiği tesirlerin göz ardı edilmemesi gerekir. Bu ruh çağırma ameliyesinde Arap nesebiyetinin olduğu kadar gayri-Arap toplumların Arap dili ve kültürü konusundaki algılarının güçlü etkisini yadsımamak gerekir.

Tıpkı diğer Müslüman toplumlarda olduğu gibi günümüz Türk toplumunun da kendi harcıyla kültürlediği, tabir yerindeyse "nev-i şahsına münhasır" bir din ve dindarlık anlayışına sahip olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Bu anlayış öncelikle Hz. Muhammed'e ait olan her şeye yüksek seviyede duyulan bir saygı, sevgi ve gönülden bağlılıkla öne çıkar. Türk toplumunda Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt sevgisi, mehter köslerinden, kandil gecelerine, peygamber ocağı denen ordu ve kışlasından Mehmetçik adı verilen askerine kadar günlük hayatın her noktasına sirayet, çocuklara verilen isimlerde, kaside ve gazellerde, şiirlerde tezahür etmiştir. İlk topluca ihtidalarından hemen sonra "İslam'ın Kılıcı" olarak anılmaya başlayan Türklerdeki

bu Peygamber ve İslam sevgisi, kendisini Arap milletine ait olana da muhabbet duymak şeklinde tekrarlamış, ümmi Türk'ün Arap harfleriyle yazılmış olan her şeye kutsal kitabın taşıdığı kutsiyeti atfetmesiyle daha fazla ete kemiğe bürünmüştür.

Kısa zaman içerisinde gelenekselleşen bu sevginin tezahürleri, İslam dinine muhabbetin temel göstergeleri olarak belirginleşmeye başlamıştır. Türkler, sonunda her ne kadar “*amelde Hanefi, itikatta Maturidi*” mezhebinin takipçileri olduklarını altını çizerek beyan ediyor olsalar da farkında olmadan Eş'ari ekolün daha fazla etkisi altında kalmışlar, sosyal ve bireysel dini referans noktaları, re'y ehlinin yolundan ayrılarak oldukça farklı bir istikamete yönlenmiştir. Bu yol, bireysel aklı paranteze alan, cüz-i iradeyi görmezden gelerek bireyin bu dünyadaki varlığının ontolojik içeriğini boşaltan gelenekçi yoldur.

Türk ve İslam dünyasında vahyin içeriğinin boşaltılıp yerine Arap dilini, kültürünü, Hz. Peygamberin ve vahyin yok etmeye çalıştığı Cahiliye Dönemi Arap/Bedevi geleneğini kutsallaştırarak koyma hastalığı; içeriğin anlam değiştirmesine, aklın yok edilmesine, akıldışılığın (fundamentalizm) rağbet görmesine ve bireysel dindarlık algılarının daralmasına vesile olmuştur.

En nihayetinde bugün itibarıyla Sünni Müslüman toplumlarının düşünce dünyasını büyük oranda belirleyen Şafii-Eş'ari ekolün; Müslüman coğrafyasında Arap geleneğinin din adına yerleşmesini tetiklediğini, Müslüman bireyi akıldan ve iradeden azade bıraktığını, İslam'ın genel söyleminin tam tersi bir birey ve toplum inşasına yol açtığını, Müslümanların daha fazla sömürüye açık hale gelmesine vesile olduğunu söylemek mümkündür.

Hal böyleyken bugün Müslümana düşen, sorgulama yetisini elinden alan düşüncelerden sıyrılıp aklını içerisine hapsedildiği parantezden kurtarmak, dini referans noktalarının akılla da teyidi yapılmış daha sağlıklı bir zemine oturmasını sağlayıp geleceğini her türlü sömürge düşüncesinin ipoteğinden kurtararak sağlam temeller üzerinde yeniden inşa etmektir. Bu inşa, olsa da olmasa da olur kabilinden bir keyfiyet olmaktan ziyade Müslüman toplumların en temel ve yaşamsal sorumluluklarından birisidir.

Kaynakça

- APAYDIN Yunus H., (2000), “İctihad Maddesi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt: 21, s.432-445.
- ARMSTRONG Karen, (2017), *Tanrı Adına Savaş, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Kök-tendincilik*, Çev. Murat Erdem, İstanbul, Alfa Yayıncılık.
- COŞKUN Özlem, (2017), “İlim-Bilim İlişkisi Bağlamında Anadolu Selçukluları'nda İlmi Hayatın Kökenleri”, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 5, Sayı: 40, s. 301-312.
- EL-CABİRİ Muhammed Abid, (2001), *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, Kitabevi Yayınları.
- EVKURAN Mehmet, (2012), “Mâtürîdîliğin Teolojik ve Sosyolojik Bileşenleri Üzerine -Teo-Sosyolojik Bir Değerlendirme-”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, s.495-523.
- FIĞLALI E. Ruhi, (1986), *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara, Selçuk Yayınları.
- GELLNER Ernest, (2012), *Müslüman Toplum*, Çev. Müfit Günay, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
- KALAYCI Mehmet, (2011), *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- KURT Abdurrahman, (2008), “İslam ve Geri Kalmışlık Sorunu”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 17, Sayı: 2, s.35-72.
- SARIKAYA Mehmet Saffet, (2011), *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, İstanbul, Rağbet Yayınları.
- TAŞPINAR Halil, (2006), “Mâtüridiyye ile Eş’arîyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt X/1, s.213-250.
- ÜNAL Yaşar, (2015), “Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine”, Dini Araştırmalar Dergisi, Cilt: 18, Sayı: 47, s. 55-78.
- YAR Erkan, (2006), “Eşarî’nin Teolojik Görüşleri”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 11-1, s.1-23.
- YAVUZ Yusuf Şevki, (1995), “Eş’ariyye Maddesi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt:11, s.447-455.

EŞ'ARİ'NİN KESB ANLAYIŞI

Doç. Dr. İsmail ŞIK*

1.Eş'ari'nin Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

Tam ismi Ebu Hasan Ali b. İsmail b. İshak b. Salim İbn İsmail b. Abdillâh b. Musa b. Bilal b. Ebi Bürde b. Ebi Musa el-Eşari³⁵dir. Yaygın olmamakla beraber dedesinden dolayı Ebu Bişr³⁶ şeklinde de bahsedilen Ebu Hasan el-Eş'ari, aslen Yemenlidir. Soyunun el-Eş'ar kabilesine mensup sahabe Ebu Musa el-Eşari'ye dayandığı iddia edilir.³⁷

Eş'ari'nin doğum tarihi ile ilgili bir tartışmaya rastlanmamasına karşın ölüm tarihi ile ilgili farklı rivayetler söz konusudur.³⁸ Ölüm tarihi olarak 320/932 gibi yıllar verilse de, genel olarak doğumu için 260/873-874, vefatı için 324/935-936 yılları esas alınır.³⁹

Eş'ari, hayatının önemli bir kısmını Basra'da geçirmiştir.⁴⁰ Küçük yaşlarda babasını kaybedip annesinin, Mu'tezili âlim Ebu Ali el-Cübbai ile evlenmesinden sonra hayatı değişmiştir.⁴¹ Eş'ari'nin eğitim hayatıyla alakalı ayrıntılı bilgi yoktur. Kelâm ilmini üvey babasından öğrenmiş olma ihtimali kuvvetlidir. Yahya b. Zekeriyya es-Saci, Abdurrahman b. Halef, Ebu Halife el-Cumahi, Sehl b. Nuh, Muhammed b. Yahya gibi devrin âlimlerden hadis ve fıkıh okumuştur. Ayrıca el-Mervezi'nin Basra'da Mansur camiindeki Cuma sohbetlerine katıldığı rivayet edilir.⁴²

Eş'ari'nin fıkhıdaki mezhebi onun düşünce sistemini anlamak için önemli bir unsur olacaktır. Mu'tezile âlimlerinin fıkhıta umumiyetle Hanefî olmalarından hareketle onun da aynı eğilimde olduğunu düşünmek mümkün olsa da bazı rivayetlere göre Eş'ari Mâlikidir. Fıkıh

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

³⁵ İbn Asâkir (1990), *Tebyinü Kezibü'l-Müfteri fi ma Nüsibe ila İmam Ebî Hasan el-Eş'ari*, Şam, s. 34; <http://www.muslimphilosophy.com/ei/ashari.htm>.

³⁶ İbü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 225.

³⁷ Ebu Musa el-Eş'ari, devrin siyasi ve içtimai olaylarına damgasını vurmuş, Hz. Ömer zamanında Kufe ve Basra'da valilik yapmış bir şahıstır. Hakem olayı diye bilinen, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki anlaşmazlıkta çizdiği tavırla, siyasi ve fikri açıdan İslam tarihinde önemli bir yeri olan olayın kahramanıdır. Hz Ali'den devlet başkanlığını almış, halifeliğin Muaviye'ye geçmesinde de dolaylı olarak rol oynamıştır. (Bkz. Fıglalı, *Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri*, s.47.)

³⁸İbn Asâkir, *age*, s.147. Ebu Kasım Muhammed Abdulvahid Ali el-Eş'ari, onun hicri 260 yılında doğduğunu, 332 yılında vefat ettiğini ve çarşıdan Dicle yönüne doğru giden kimse için sol tarafta bulunan hamamın yakınlarındaki cami civarlarında “meş'aratü'r-reva” denen bir mezarlığa defnedildiğini rivayet etmektedir. M. Sait Yazıcıoğlu (1981), “Eş'ari'nin Hayatı”, *AÜİFD*, C 25, s. 259. Ölümünün aniden olduğu, Bâbu'l-Basra ve Kerh denilen yere defnedildiğine dair rivayetler de vardır. İbn Hallikan (1996), *Vefayâtü'l-Âyan*, Beyrut, C. I, s. 390.

³⁹ Eş'ari, el-Luma' fi'r-Redd ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida', tah. Muhammed Emin Zannavi, s.8; Hatib el-Bağdadi, *Târihü'l-Bağdâd*, C.11, s.347; Zehebi (1996), *Siyerü Â'lâmi'n-Nûbelâ*, Beyrut, C.11, s.540.; İbn Asakir, *Tebyin*, s.14.; <http://www.islamicaths.org/Home/English/HistoryPersonalities/Content/Ashari.htm>

⁴⁰ <http://www.muhammadanism.org/macdonald/development/p186.htm>. Eş'ari geçimini Bilal'in, kendi soyuna tahsis ettiği bir köyün gelirinden karşılamıştır. İbn Asâkir, *age*, s.142.

⁴¹ Abdurrahman Bedevi, *age*, s.490.

⁴² İsmail Şık, Eş'ari'nin “Kelâm Metodu”, *Dini Araştırmalar*, 8(24), 219-244.

dersi aldığı hocası el-Mervezi Şafii olması ve İbn Furek, Hatip el-Bâğdâdi ve İbn Asakir'in gibi takipçilerinin verdiği bilgiler onun Şafii olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁴³

Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin düşünsel tavrını Mu'tezile içerisindeki dönem, Selef akidesini benimsediği ilk dönem ve son olarak Ehl-i Sünnet kelâmının olgunlaşmasına katıldığı, Selef inancını kelâmi bir tarzda aktardığı son dönem olmak üzere üç bölüme değerlendirmek mümkün olacaktır.⁴⁴ İmam Eş'ari'nin hayatında belki de dönüm noktası olan olay, onun Mu'tezile'den ayrılmasıdır.⁴⁵

2.Kesb Anlayışı

Kesb sözlükte "kazanmak, elde etmek" manasına gelir. İstılahta “ insanın servet kazanmak gibi faydalı olan veya haz veren bir şeyi talep etmesi”⁴⁶ manalarına gelir. Kesb kavramının İslam düşüncesinde Dırrar b. Amr ile kullanıldığına yönelik bir kanaat varsa da bu doğru yaklaşım değildir. Hicri ikinci asırda Ebu Hanife'ye atfedilen akaid risalelerinde kesbden bahsedilmektedir.⁴⁷ Ona göre kulların seçim ve yönelmeleri neticesinde belirlenen insan fiilleri Allah tarafından yaratılır. Yaratılan bu fiiller kulların kesbiyle meydana getirilir.⁴⁸

Kesb kavramı ayetlerin verdiği malumatlar çerçevesinde Kur'an'dan mülhem kullanıla gelmiştir. Bu kavram ile ilgili tanımlamaları şu şekilde özetleyebiliriz⁴⁹:

Kesb Kavramının Tanımlanması

Ehl-i Sünnet	Mu'tezile ve Şia kelamcıları
Fiili işlemeye karar veren irade	Kesbin sadece sözlük anlamı taşıdığını, bu sebeple de ona bir terim anlamı yüklenemeyeceğini ileri sürmüşlerdir

⁴³ İbn Kadı Şuhbe Dimeşki (1995), *Tabakâtü's-Şafiiyye*, C.1-2, s.95. Aynı zamanda Eş'ari'nin de, Mervezi'ye kelâm öğrettiğine dair bir rivayet de vardır. Cemaleddin Abdurrahman (1997), *Tabakâtü's-Şafiiyye*, s.28.

⁴⁴ Galip Türcan (2003), “Eş'ari ve Eş'ari'nin İman Tarifi”, *Tabula Rasa*, Yıl 3, S. 8, Ağustos, s.284.

⁴⁵Eş'ari'nin mezhep değiştirmesinin sebebi ve şekli ile ilgili birbirinden farklı birçok rivayet vardır. Meşhur olan rivayet, hocası Ebu Ali el-Cübbai'ye “aslah-alellah” ve “Allah'ın isimlerinin tevkifiliği” konularıyla ilgili soru sormasıdır. . Bu sorulardan ilki, üç kardeş hikayesi diye de bilinir es-Subki, Ebu Nasr Abdurrahman (1992), *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, Kahire, C.III, s.358; Taftazani,Sa'dedîn (1991), *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, s.4.

⁴⁶ Isfahani, el-Müfredât, "Kesb" Kahire 1975.

⁴⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *DİA*, Cilt 25, 304-305.

⁴⁸ Beyazizade Ahmed Efendi, *İşaratü'l-Meram min İbâratü'l-İmam*, Kahire 1990, s. 254

⁴⁹ Yavuz, "Kesb", 304-305.

Kuldaki hadis kudret ve bunun fiile yönelmesi.	
Faydayı cezbedip zararı defetmeye götüren bir iş yapmak	
Kulun bir fiili gerçekleştirmek istemesinin ardından Allah'ın o fiili yaratması	
Fiilin -itaat veya masiyet oluşuna kulun tesir etmesi	

Tanımlamalar insan fiillerine bakış açısını da ortaya koymaktadır:

	Mutezile	Maturidilik	Eş'arilik	Cebriyye
Fail	İnsan	İnsan	İnsan	Allah
Kasib	İnsan	İnsan	İnsan	Allah
İhtiyar	İnsan	İnsan	İnsan/Allah	Allah
Yaratıcı	İnsan	Allah	Allah	Allah
Sorumlu	İnsan	İnsan	İnsan	Allah

Buna göre kesb, kullara ait fiillerin insan iradesi ve kudretiyle, onlar tarafından meydana getirildiğini ifade eder. Bu açıdan kesb insanın fail olduğunu vurgulayan bir anlamdadır. Ancak fiili işleme başka fiili var etme farklı manalaradır.

Eş'ari kelamcılarının göre kesb insan fiillerinin meydana gelişine hadis kudretin tesir etmesinden ibarettir.⁵⁰ İnsanın fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Kesb, zorlama olmaksızın kudret ile fiilin vuku bulmasıdır.

Bir fiil iki kudretle meydana gelebilir, bunlardan ilki Allah'ın kadim kudreti olup fiillerin varlık alanına çıkışı bunun sayesinde olur. Bu yaklaşımda var edici kudret, Allah'ın kudreti olduğundan insan fiilin yaratıcısı ve faili olarak tanımlanamaz. Onlara göre fiilin fâili olmak mecazi bir anlama olup bunun yerine kesb eden manasına “kâsib” kullanılır. Kesb fiil anında var olduktan sonra yok olur. Fiil anında var oluşu Allah'ın kudreti iledir.⁵¹

Eş'ari gelenek kesbin nasıl cerayan ettiğini, insan fiillerinde etkisini, yaratıcı ve kesb eden ayrımını insan fiillerini zorunlu ve ihtiyari fiiller şeklinde tasnif ederek ifade eder.⁵² Vücudu-muz hayatın gereği olarak, kalbin atması, kanın dolaşımı ve diğer organların çalışması vs gibi

⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, *DİA*, Cilt 25, 304-305.

⁵¹ Bağdâdî, *Usuliddin*, s. 137

⁵² Eş'ari, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, Beyrut 2000, s. 538-541; Bakıllanî, *Temhid*, s. 324. 347.

fiiller insan iradesi dışında tabii cereyan fiiller olup aynı şekilde elin titremesi gibi rahatsızlıklar veya felç gibi hastalıkların neticesinde ortaya çıkan fiillerde de insan iradesi aranmaz.

Eş'ari düşüncede kesbin insan fiillerinin oluşumdaki etkisi üzerinde farklı kanaatlerden bahsetmek mümkündür. Cüveynî, fiillilerin meydana gelişinde kesbin asli bir rolü olduğunu düşünürken⁵³ Razi ise insan fiillerinin oluşumunda kesbin her hangi bir etkisi olmadığına yönelik kanaatiyle cebre yaklaşmıştır.⁵⁴ Eş'ari anlayışa göre “kesb” insana nispet edilirken, Allah insanların kesbettiklerini yaratmaktadır.⁵⁵

Allah'ın fiilieri yaratması da kulun irade ve kudretini kullanarak onları yapmaya yönelmesi de birer fiildir. Ancak Allah'ın fiili yaratma, kulun fiili kesb adını alır. Fiili kesb etmek ile yaratmak arasındaki temel fark yaratmanın doğrudan gerçekleşmesi iken kesbin bir aracı unsurla/aletle gerçekleşmesidir.

Yetki ve Sorumlulukların Sınırının Belirlenmesi

"Yetki ve sorumluluk açısından insanların yapıp etmelerini değerlendiren İslam düşünce okulları farklı yaklaşım tarzları geliştirmişlerdir. Bu konu kelâm geleneğimizde var olan örnekendirme metoduyla daha iyi anlaşılacaktır.

Yanında küçük bir çocukla bir bakkal dükkânına alışveriş yapmaya giden yetişkin bir şahsın durumu üzerinden konuyu örneklendirebiliriz. Satın alma gücünün varlığı (kudret) ve kimde olduğu (istitaa), alınacak şeyin belirlenmesi (irade) ve alışverişin tamamlanması (yapma) üç farklı tavır açısından değerlendirilebilir.

Bakkal Teorisi

- a- Saf cebrî tavır: Yetişkin cebinde para olduğu halde yanındaki çocuğu dükkana sokar, alacağı şeyi seçer ve çocuğa verir, parasını ödeyerek çocuk için o şeyi alır. Çocuk bu süreçteki tüm karar ve fiillerde tamamen teslim olmuş ve pasiftir. (Cebriyye)
- b- Orta cebrî tavır: Yetişkin cebinde para olduğu halde yanındaki çocuğu dükkana sokar, alacağı şeyi belirlemesi için çocuğu uyarır ancak kendi haline bırakmaz. Tercih ettiği seçeneği çocuğa sunar. Çocuk tercih edileni benimser ve seçer. Parayı yetişkin ödeyerek çocuk için alır. Çocuk bu süreçteki karar ve fiillerde kısmen aktiftir. (Eş'arilik)
- c- Saf tefviz: Yetişkin parayı çocuğa dükkânın dışında verir. Çocuk dükkâna kendi başına girer, istediği şeyi seçer ve alarak dükkândan çıkar. Çocuk kararlarında ve fiillerinde tamamen etkili ve özgür olup aktiftir. (Mu'tezile)

⁵³ İbn Kayyim el-Cevziyye, s. I 22.

⁵⁴ (DiA , XII, 9 I)

⁵⁵ Eş'ari, , 554; İbn Furek, *Mücerredü'l-Makalat*, 96.

d- Orta tefviz: Yetişkin çocukla dükkana girer, çocuk tercihini kendi belirler, yetişkin parayı çocuk adına öder ve çocuk istediğini alır. Çocuk bu süreçteki tercih ve fiillerinde etkili olup aktiftir. (Mâturîdilik)"⁵⁶

AHMED ED-DERDÎR'İN EŞ'ARÎ AKÂİD METNİ *HARÎDETÜ'L-BEHİYYE* ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

*Dr. Öğr. Ü. Kamile ÜNLÜSOY**

Özet

İslam'ın en önemli inanç ekollerinden biri olan Eş'arîlik Mısır'da Fatimî devletine son verildikten sonra (566/1171) bölgenin Şiilikten arındırılması sürecinde Şiiliğe alternatif olarak sunulmuştur. Selahaddin Eyyubi'nin hazırlattığı *Mürşide* isimli metnindeki akidenin resmi

⁵⁶ İsmail Şık, *Takdir Olgusu Kader Algısı Yazgı Yanılgısı*, Ankara 2018, Gece Kitaplığı, s. 19.

* Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

akide olarak kabul edilmesiyle Eş'arîlik bölgeye hakim olmuştur. Ahmed ed-Derdir (v.1201/1786) tarafından hazırlanan *Harîdetü'l-Behiyye* aynı coğrafyada XII/XVIII. yy.'daki Eş'arî geleneği yansıtan akâidname niteliğinde bir eserdir. Ahmed ed-Derdîr Eş'arîliğin yanında Mâlikî mezhebine bağlı fakih ve Halvetîliğin kendisine nispet edilen Dirdîriyye'nin kurucusudur. Kaleme aldığı *Harîdetü'l-Behiyye*'si ilahiyat, nübüvvet, sem'iyat ve tasavvufa dair meseleri özetleyen, yetmiş beş beyitten oluşan manzum bir eserdir. Bu manzum akâidname Ezher'in çocuk yaştaki öğrencilerine ezberletilerek Eş'arîliğin hafızalarda uzun süre kalması sağlanmıştır. Bu tebliğde *Harîdetü'l-Behiyye*'deki Eş'arîliğe ilişkin esaslar genel Eş'arî kabuller de dikkate alınarak değerlendirilmeye çalışılacak ve bu yapılırken gerekli yerlerde *Ahmed ed-Derdîr*'in kendi eserine yazdığı *Şerhu Harîdeti'l-Behiyye*'sine de atıfta bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eş'arîlik, Ahmed ed-Derdîr, *Harîdetü'l-Behiyye*, Mısır, XVIII. yy.

AN EVALUATION ABOUT THE BELIEF TEXT OF AL-HARİDATU AL-BAHIYYA OF AHMAD AL-DARDİR

Abstract

Asharism, one of the most important schools of belief in Islam, was presented as an alternative to Shi'ism in the period of demolishing of Shi'ism after the end of the Fatimid state in Egypt (566/1171). Asharism became common by being accepted the Ashari belief in the text of Murshidah that Salahaddin Ayyubi had it prepared, as a formal belief, *al-Haridatu al-Bahiyya* is an aqidname book prepared by Ahmad al-Dardir (d.1201 / 1786) and reflecting the Ashari tradition in the same area in the 18th century. Ahmad al-Dardir is the founder of Dardiriyya, a branch of Khalwati order, and a faqih of the Maliki school as well as Asharism. *Al-Harida al-Bahiyya* is a book composed of seventy-five companions summing up the topics of ilahiyah, nubuwwah, sam'iyah and sufism. This aqidname was memorized by child students of al-Azhar and due to this, Asharism remained in memories for a long time. In this paper we will evaluate the topics related to Asharism in *al-Haridatu al-Bahiyya* by considering general Ashari acceptances and refer *Sharh al-Harida al-Bahiyya* of Ahmad al-Dardir by considering it necessary.

Key words: Asharism, Ahmad al-Dardir, *Haridatu al-Bahiyya*, Egypt, 18th century.

BEYZÂVÎ'NİN SÜNNÎ PARADİGMA TARAFINDAN ELEŞTİRİLEN YORUMLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

*Doç. Dr. Burhan BALTACI**

Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286) müfessir, Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi olarak kaynaklarda yer almaktadır. Bir îcaz (ihtisar) harikası kabul edilen Envârü't-tenzîl adlı eseri Beyzâvî'nin tefsirciliğini gösteren en önemli kaynaktır. Beyzâvî bu eserinde kendisinden önceki başlıca tefsir kitaplarını ustaca özetlemiş, âyetlere getirdiği yorumlar yanında dil kaidelerine dayanarak yaptığı açıklamalarla da büyük bir müfessir olduğunu göstermiştir.

Bununla birlikte Beyzâvî'nin müfessirliği şu noktalarda eleştirilmiştir:

1. Âyetlere verdiği mânalar birbiriyle çelişmekte ve bazı hatalar ihtiva etmektedir.
2. Sûrelerin sonunda zayıf hadislere yer vermiştir.
3. Âyetleri felsefi yorumlara tâbi tutmuş, Kur'an'ı re'y ile açıklayıp rivayet yolunu terketmiştir.
4. Mecaz ve kinayelere dayanarak yaptığı bazı te'viller sebebiyle Sünnî tefsir çizgisinden çıkmıştır.
5. Az da olsa İsrâiliyat'a yer vermiştir.

Âmilî'nin Beyzâvî tefsirinde hatalı ve çelişik bulunduğu bilgiler, resulün tarifi meselesiyle Tevrat'ın Hz. Mûsâ'ya Firavun'un ölümünden önce veya sonra nâzil olması ve Hz. Süleyman'ın Beytülmakdis'i yapmasından önce veya sonra hacca gitmesi gibi önemli olmayan tarih ihtilâflarına dairdir.¹ Dolayısıyla tefsirinde bu nevi konularda birkaç hata bulunsa bile Yavuz'a göre bunlar, onun tefsirciliğine gölge düşürecek ağırlıkta değildir. Kâtib Çelebi Beyzâvî'nin tefsirinde zayıf hadisler bulunduğu meselesine temas ederek kalp gözü açılmış ve rabbinin ilhamlarına mazhar olmuş bir âlim olan Beyzâvî için cerh ve ta'dîl kaidelerini kullanmanın isabetli olmayacağını savunur ve tefsirine aldığı hadislerin kabul edilmesini ister.² Ancak bu savunmayı hadis usulü açısından kabul etmek mümkün değildir.

Üçüncü tenkit, özellikle Beyzâvî'ye değil genel olarak dirâyet metoduna karşı yapılan bir tenkit olduğu için burada önemli değildir. Esasen dirâyet metodu birçok âlimin câiz görüp kullandığı bir tefsir tarzıdır ve Beyzâvî de bu metodu kullanabilecek seviyede bir âlimdir.

* Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: baltaci@kastamonu.edu.tr

¹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, III, 63, 291, 389, 404, 490; IV, 84. (Yavuz, Yusuf Şevki, "Beyzâvî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, VI, 100-103'ten naklen.)

² *Keşfü'z-zunûn*, I, 188. (Yavuz, "Beyzâvî", 100-103'ten naklen.)

Mecaz ve kinayelerin ışığı altında âyetlere getirdiği yorumlar dolayısıyla Sünnî bir müfessir sayılamayacağı şeklindeki itirazın da ilmî değeri yoktur. Meselâ meleklerin arşı “taşımalarını” ve etrafında “dönmelerini”,³ onu korumaları ve işleriyle ilgilenmeleri tarzında açıklaması Ehl-i sünnet anlayışına aykırı bulunmuştur. Halbuki bu yorum belâgat ilmine göre uygun bir açıklamadır. Nitekim “haml” (taşımak) Kur’an’da bu mecazî mâna ile kullanılmıştır.⁴ Molla Gürânî’nin, *Gāyetü’l-emânî*’de⁵ adını zikretmeden Beyzâvî’ye yönelttiği tenkitler ise müellifi bilinmeyen *el-Fütûhâtü’r-rabbâniyye fî def’i’ş-şübühâti’l-Kur’âniyye*⁶ adlı risâlede cevaplandırılmıştır. Daha o zaman dünyanın yuvarlak olduğunu tefsirinde belirterek tabii ilimlerdeki vukufunu da gösteren Beyzâvî kendisinden sonra gelen müfessirlere kaynak teşkil etmiş ve tefsirdeki şöhreti günümüze kadar ulaşmıştır.⁷

Biz çalışmamızda Beyzâvî’nin sünnî paradigma tarafından eleştirisini Yunus 10/26. ayetin yorumu örneği üzerinden inceleyeceğiz.⁸

Yorumda Öznellik Nesnellik

Kur’ân’ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında öznellik-nesnellik sorunu günümüzde tartışılan önemli bir konudur. Her ne kadar müfessirin ayetler karşısında kendi öngörülerinden bağımsız olarak yorumlama faaliyetinde bulunması beklense de birikimleri, yetiştirme tarzı ve ortamı, inanç ve düşünceleri ile ilmi kapasitesi onun bu karşılaşmada bütünüyle öznel olamayacağını göstermektedir. Önceki birikimlerinin aksine bir sonuca ulaştığında bunu paylaşması ve duyurması müfessirden beklenmelidir.

Müfessirlerin ayetlerin tefsirine katkıda bulunan birikimlerinin içerisine inançları da dâhildir. İnanç esasları dediğimiz itikadî belirleyen unsurların başında itikadî mezhepler gelmektedir. Müfessirler ayetleri anlama ve yorumlama faaliyetinde itikadî mezheplerinin esaslarının etkisinde de kalmışlardır. Bunun en bariz yansımalarıyla, Allah’ın ahirette görülebileceğini ifade eden “ru’yetullah” tartışmaları ile ru’yetullahın mümkün olup olmayacağını Kur’ân ayetlerinden delillendirilmesinde ve ilgili ayetlerin tefsirinde bu delillendirmeye yer verilmesinde karşılaşmaktayız.

Bu araştırmada ru’yetullahla ilgili tartışmalara girilmemekle birlikte yeri geldikçe atıflar yapılmakla yetinilecektir. Ru’yetullahın delilleri olarak sunulan ayetlere ve hadislere de yeri

³ el-Mü’min 40/7.

⁴ el-Ahzâb 33/72.

⁵ Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 26. (Yavuz, "Beyzâvî", 100-103’ten naklen.)

⁶ Lâleli, nr. 3653/5. (Yavuz, "Beyzâvî", 100-103’ten naklen.)

⁷ Yukarıdaki bölüm Yavuz, Yusuf Şevki, "Beyzâvî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VI, 100-103’ten özetlenmiştir. (İstanbul 1992); <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyzavi> (02.05.2018).

⁸ Çalışmamızın bundan sonraki bölümleri “Yunus 10/26. Ayette Yer Alan ‘Ziyade’ Kelimesinin ‘Ru’yetullah’ Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnançının Etkisi,” (*Dinî Araştırmalar (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, c. 8, sy. 24, ss. 293-304, Ankara 2006.) isimli araştırmamızdan istifade edilerek hazırlanmıştır.

geldikçe değinilmekle beraber tek tek izah edilmeyecektir. Bu çalışmada yapılmak istenen, ru'yetullahın delilleri arasında -öncelikli olarak sayılmamasına rağmen- yer verilen, Yunus 10/26. ayetin ve bu ayette yer alan “ziyade” kelimesinin anlaşılmasında, birikimlerinin müfessirler üzerinde ne kadar etkili olduğunu, özelde de bu kelimenin anlaşılmasında Ehl-i Sünnet⁹ inancının müfessirler üzerinde ne derecede tesirinin bulunduğunu ortaya koymaktır. Bu etkinin var olup olmadığına ve anlamada inancın etkisinin ne derece olduğuna ise veriler incelendikten sonra değinilecektir.

İlgili ayetin anlaşılmasında Ehl-i Sünnet'ten olan müfessirler gibi düşünmeyen diğer mezheplerin görüşlerine de atıflar yapılmakla beraber, araştırmanın başlığından da anlaşılacağı üzere sadece “ziyade” kelimesinin anlaşılmasında Ehl-i Sünnet'in, Sünnî müfessirler üzerindeki etkisi konu edilecektir.

Yunus 10/26. Ayetteki “Ziyade” Kelimesi

Yunus Suresi 10/26. ayetten bir önceki “Allah kullarını selâm yurduna çağırıyor ve O, dilediğini doğru yola iletir.”¹⁰ meâli ile verilen ayette ifade edilen “selâm yurdu” hakkında müfessirlerin ortak kanaati bunun “cennet” olduğudur. Yorumlar ise daha çok cennetin “dâru's-selâm” olarak isimlendirilmesinin sebepleri üzerine yoğunlaşmıştır.¹¹

Yunus Suresi 10/26. ayette ise “İhsan derecesinde iyi işler yapanlara güzel bir karşılık ve hatta fazlası (ziyade) olacaktır. Onların yüzlerine ne bir toz (kara leke) bulaşır ne de bir horluk (gelir). İşte onlar cennet ehlidirler. Ve onlar orada ebedi kalacaklardır.” buyrulmaktadır.

Ayette yer alan “ziyade” kelimesinin daha iyi anlaşılması için ilk cümlesinde yer alan “lillezîne ahsenû'l-husnâ ve ziyâdeh” ifadesindeki kelime ve kelime guruplarının kısaca açıklanması gerekmektedir.

“li'llezîne ahsenû..., iyi/yararlı/güzel amelde/eylemde bulunanlara...”: Ayette yer alan bu ifadeler Hz. Peygamber tarafından “ehlü't-tevhid,” İbn Abbâs (68/687), Saîd b. Müseyyeb

⁹ Türkiye'deki yaygın kullanım şekli ile Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat veya kısaca Ehl-i Sünnet, adından da anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber'in sünneti ile sahabe ve onların yolunda olanlara verilen bir isimdir. Bu isme kaynak olarak Hz. Peygamber'in bir hadisi gösterilmektedir. Muhtelif rivayetleri bulunan bu hadiste (bkz. Tirmizî, II,107; İbn Mâce, II,1321,1322; Ebû Dâvud, IV,197,198.), İslam Ümmeti'nin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı, bunlardan birinin cennete diğerlerinin de cehenneme gideceği ifadeleri yer alır. Cennete girecek tek fırka, Rasulullah ve ashabının yürüdüğü yolda olan “Cemâat”tır. Böylece Rasulullah ile ashabının yoluna uyanlara “Sünnet ve Topluluk Mensupları” anlamına “Ehlu's-Sunne ve'l-Cemâ'a” denmiştir. İsmi menşei ve Ehl-i Sünnet'in tarihçesi hakkında geniş bilgi için bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s.54 vd.

¹⁰ Yunus 10/25.

¹¹ Tartışmalar için örnek olarak bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, XI, 103-104; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, I-XXXII+F, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, XVII,61-62.

ve İkrime (105/723) tarafından “kelime-i tevhidi söyleyenler” ve Sa’id b. Müseyyeb’den “Rablerine karşı ibadetlerini en güzel şekilde yapanlar” olarak yorumlanmış;¹² bunlar yanında *ih̄san*, kelime-i tevhidi söylemekten güzel amel işlemeye, ibadetin en güzelini yapmaktan emredilenlerin gerektiği gibi yapılmasına, nehiy edilenlerden de gerektiği gibi kaçınmaya kadar varan geniş bir anlam alanı yanında¹³ hadiste yorumunu bulan “Allah’ı görür gibi ibadet etme”¹⁴ olarak da tanımlanmıştır.¹⁵

“*el-husnâ*” kelimesi “daha güzel ve en güzel” anlamlarına gelmektedir. Kelime bizzat tekitli/vurgulu bir mana ifade etmesi bakımından yeni bir tekit almaz ve bir sıfat olarak da kullanılmaz.¹⁶ Ubeyy b. Ka’b’dan (32/652) gelen bir rivayette Hz. Peygamber’den ve ilk dönem müfessirlerinden “*husnâ*”nın “cennet” olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır.¹⁷

“*Ziyâde*” kelimesi ve ifade ettiği anlamlar hakkında çeşitli görüşler olduğu için daha geniş olarak ele alınacaktır.

Yukarıda tercümesi ile ifade edilen ayette cennetliklere verilecek daha güzel karşılık yanında bir de “*fazlasının (ziyade)*” olması müfessirler arasında çeşitli şekillerde tefsir edilmiştir. Bu tefsirleri şu şekilde tasnif ederek açıklayabiliriz:

Ayette yer alan “*ziyâde*” kelimesini “ru’yetullah” olarak yorumlayan müfessirlerin delillerini¹⁸ iki açıdan ele almak mümkündür.

Nakli deliller: Nakli delilleri ayette yer alan “*husnâ*”yı cennet, “*ziyâde*”yi de Allah’ı görme (nazar) olarak anlayan ve sahih olduğu ifade edilen hadisler ile sahabe ve tabiundan gelen nakiller oluşturmaktadır.¹⁹

¹² İbn Ebî Hâtim, ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (327/939), *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm Musnedan ‘an Rasûlillâhi (sas) ve’s-Sahâbeti ve’t-Tâbiîn*, I-X, thk. Es’ad Muhammed Tayyib, Riyâd 1417/1997, VI, 1994.

¹³ Râzî, *et-Tefsîr*, XVII,62; Kurtubî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (671/1273), *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, I-XX + F, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1413/1993, VIII,210.

¹⁴ Hadiste ise “*İhsan: Allah’a sanki O’nu görüyormuş gibi ibadet etmendir. Her ne kadar sen O’nu görmeden de O seni görmektedir.*” şeklinde yer almaktadır. Ahmed, *Musned*, I,51; Muslim, İman, 1. Hadisin teknik analizi ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Tatlı, Bekir, *Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2005, s.225–231.

¹⁵ Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî (741/1340), *Lubâbu’t-Te’vîl fi Meâni’t-Tenzîl*, I-IV, Dâru’l-Kutubi’l-Arabîyyeti’l-Kubrâ, Mısır ts., II,311; Yıldırım, Celal, *Asrın Kur’an Tefsiri*, I-XIV, Anadolu Yayınları, İzmir 1986, V,2693.

¹⁶ Bkz. Râzî, *et-Tefsîr*, XVII,63.

¹⁷ Bu rivayetlere ilaveten Ebû Musa el-Eş’arî, Sa’id b. Müseyyeb, Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Hasen, Katâde, İkrime’den gelen rivayetler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI,1944.

¹⁸ Tefsirler dışında ilgili ayetteki “*ziyâde*” kelimesini “ru’yetullah” olarak benimseyen eserler de mevcuttur. Örnek olarak bkz. Râğîb el-İsfahânî (h.425), *Mufredâtu Elfâzi’l-Kur’ân*, Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut 1412/1992, s.386.

¹⁹ Geniş bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI,1945; Kurtubî, *el-Câmi’*, VIII,210-211; Hâzin, *Lubâb*, II,311-312; Nesefî, Ebû’l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (710/1310), *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, Hâzin’in *Lubâb*’ı ile birlikte, II,311; İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dimeskî (774/1372), *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I-IV, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1401h., II,415; San’ânî, Abdu’r-Rezzâk b. Hemmâm (211 h.), *Tefsîru’l-Kur’ân*, I-II, thk. Mustafa Müslim Muhammed, Mektebetu’r-Riyâd, Riyâd 1410 h., II,295-296; Nahhâs, Ebû Ca’fer (338 h.), *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Câmi’atu Ummi’l-Kurrâ, Mekke 1409 h., II,288-290; Seâlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf, *el-Cevâhiru’l-Hassân fi Tefsiri’l-Kur’ân*, Beyrût ts., II,176;

H. Peygamber'den rivayet edilen hadislerde bu yönde ifadeler bulunmaktadır. Örnek olarak Suheyb'den gelen rivayet şu şekildedir: “Hz. Peygamber “*lillezîne ahsenû'l-husnâ ve ziyâde*” ayetini okudu ve şöyle buyurdu: *Cennetlikler cennete girdiği zaman Allah Teâlâ; ‘İstedğiniz bir şey varsa artırayım.’ der. Onlar da ‘Yüzlerimizi ağartıp cennetine koymadın mı, cehennemden kurtarmadın mı?’ derler. Derhal (aradaki) perde kaldırılır, artık onlara Rablelerini görmekten (nazar) daha güzel bir şey verilmiş olmaz.*” Tefsirlerde yer alan ve Suheyb'den nakledilen Hz. Peygamber'in bu hadisini hadis kaynaklarında da bulmaktayız.²⁰

“Ziyâde”nin “*en-nazaru ilâ vechi Rabbihim (Rablerinin vechine bakmak)*” olarak tefsir edildiğine dair hadislerle de temel kaynaklarda rastlamak mümkündür.²¹ Taberî'de (310/922) yer alan rivayetlerde ise Hz. Peygamber'den beş, Hz. Ebû Bekir'den üç, Âmir b. Sa'd'dan üç, Huzeyfe, Ebû İshâk, Ebû Musâ el-Eş'arî'den iki, Abdurrahmân b. Ebî Leylâ'dan beş, Hasan-ı Basrî, Katâde'den iki, Abdurrahmân b. Sâbit'dan olmak üzere yirmi dört adet rivayet bu ayeteki “*ziyâde*”nin anlamının “ru'yetullah” olduğunu ifade etmektedir.²² Hz. Peygamber'den gelen rivayetler; Ebû Musâ el-Eş'arî, Abdurrahmân b. Mehdî, Abdurrahmân b. Ebî Leylâ vasıtasıyla Suheyb'den, Ka'b b. Ucre ve Ubeyy b. Ka'b'dan merfû olarak nakledilmektedir. Ebû Musâ el-Eş'arî'den gelen nakiller ise Ebû Temîme el-Huceymî'den rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerden birisi de aynı yolla aktarılmaktadır. Bunların içerik olarak Hz. Peygamber'e dayanma ihtimali kuvvetlidir.²³ Abdurrahmân b. Ebî Leylâ'dan nakledilen ifadelerin de, onun Suheyb hadisinin ravileri arasında yer alması hasebiyle yine anlam olarak Hz. Peygamber'e dayandığı düşünülebilir.²⁴

Suyûtî'nin (911/1505) eserinde ise Suheyb'nin iki olmak üzere, Ebû Musâ el-Eş'arî, Ka'b b. Ucre, Ubeyy b. Ka'b, İbn Ömer, Enes'in iki ve Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den naklettikleri rivayetler, ilgili ayette yer alan “*ziyâde*” kelimesini “Allah'ın vechine bakmak (nazar)” olarak tefsir etmektedir. Bunların yanında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali, Huzeyfe, Ebû Musa el-

Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ (516/1122), *Meâlimu't-Tenzîl*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1407 h., II,351; İbnu'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed (597 h.), *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, I-IX, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1404 h., IV,25.

²⁰ Tirmizî (Suheyb'den), *el-Câmiu's-Sahîh (Sunenu't-Tirmizî)*, IV,687 nu.2552; V,386 nu.3108; İbn Mâce, *Sunen*, I,67 nu.187; Ahmed, *Musned*, IV,332, 333, VI,15 nu.23970; İbn Ömer vasıtasıyla rivayet edilen hadis için bkz., Tirmizî, *a.g.e.*, IV,688 nu.2553, 2554, 2555; Muslim, *Sahîhu Muslim*, I,163 nu.181 (ru'yetin keyfiyeti için bkz. *a.y.*, nu.182).

²¹ Bkz. Sa'îd b. Mansûr (h. 227), *Sunen*, I-V, Riyad 1414, V,311; (Huzeyfe ve İbn Sâbit'tan) İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî (h.159-235), I-VII, Riyad 1409, VII,140 nu.34806, VII,159 nu.34965.

²² Taberî, *Câmi'*, XI,104-107.

²³ Taberî, *Câmi'*, XI,105.

²⁴ Taberî, *Câmi'*, XI,106.

Eş'arî, İbn Abbâs, Katâde, Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Âmir b. S'ad, Suddî, Dahhâk, Abdurrahman b. Sâbit'dan aynı yönde ayeti açıklayıcı rivayetler bulunmaktadır.²⁵

Akli deliller: Râzî tarafından öne sürülen aklî delil şu şekildedir: Ayette geçen “*el-husnâ*” kelimesi harf-i ta'rif almış müfred bir kelimedir, önce geçen belirli bir kelimeye işaret etmektedir ki o da bir önceki ayette geçen “*dâru's-selâm*”dır. Bu tamlamanın cennet olduğu ise gayet açıktır. Ziyade'den kastedilenin ise cennet ve içindeki nimetler dışında bir şey olması gerekir, aksi takdirde (bu kelimenin de cennet ve nimetlerine delalet etmesi halinde) tekrar olmuş olur. Bu şekilde düşünenler kelimenin anlamının “Allah'ı görmek” olduğunu ifade etmişlerdir. Râzî'ye göre bu yorumu, Kur'ân'ın ayetlerinin birbirini tefsir ettiği düşünülürse, şu ayetle de desteklemek mümkündür. “*O gün, kimi yüzler parlayacaklar, Rablerine bakacaklardır.*”²⁶ Bu ayette cennetlikler için, “yüzlerin parlaması” ve “Allah'a nazar etmek” olmak üzere iki durum söz konusudur. Konumuz olan ayetteki “*el-husnâ*”nın bu ayette ifadesini bulan “yüzlerin parlaması”na, “*ziyâde*”nin ise “Rablerine bakma”ya (ru'yetullah) hamledilmesi gerekir. “*Ne yana bakarsan bak, bolluk ve ulu bir saltanat görürsün*”²⁷ ayetine de atıf yapan Râzî, ‘*husna*’yı bu ayetteki *nimetlere*, ‘*ziyade*’yi ise ‘*ulu bir saltanatın görülmesi*’ne hamletmektedir.²⁸

Ayetin ru'yetullah dışındaki tefsirlerine gelecek olursak bu yorumları da şu şekilde özetlemek mümkündür: “*Ziyade*”nin “(dört kapısı olan) inciden bir oda” olduğuna dair Hz. Ali'den (40/660) gelen rivayetler mevcuttur.²⁹

“*Husnâ*” “iyiliklere verilen tek bir karşılık,” “*ziyade*” ise “on katına ve daha fazlasına kadar olanlardır.” Bu şekilde tefsir rivayetlere ise Taberî'de, İbn Abbâs, Alkame b. Kays, Katâde vasıtasıyla Hasan-ı Basrî'den gelen tefsirlerde rastlıyoruz. İbn Abbâs ve Alkame rivayetlerinde bu yorumda bulunurken “*Kim (Allah huzuruna) iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır. Kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar.*”³⁰ ve “(Orada kendileri için diledikleri her şey vardır.) Katımızda dahası da (*mezîd*) vardır.”³¹ ayetlerine de atıf yapılmaktadırlar.³²

²⁵ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (911/1505), *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, III, 546-549.

²⁶ Kıyâme 75/22-23.

²⁷ İnsan 76/20.

²⁸ Râzî, *et-Tefsîr*, XVII,63; Akli deliller daha sonraki müfessirler tarafından da tekrar edilmiştir. Örnek olarak bkz. Hâzin, *Lubâb*, II,311.

²⁹ Taberî'de bu anlamda üç adet rivayete yer verilmektedir. *Câmi'*, XI,107; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI, 1945; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, III, 548; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 211.

³⁰ En'âm 6/160.

³¹ Kâf 50/35.

³² Taberî, *Câmi'*, XI,107; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI, 1946; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, III, 549; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 211.

“Ziyade”yi “Allah’ın bağışlaması (mağfiret) ve rızası” olarak açıklayan Mücâhid’den (103/721) gelen bir rivayet.³³

İbn Zeyd’den gelen bir rivayette “*husnâ*” “cennet,” “*ziyade*” ise “Allah’ın dünyada kendilerine verdikleridir ki kıyamet günü onları hesap edemezler.” yorumu yapılmış ve “...*Ona dünyada mükâfatını verdik.*”³⁴ ayeti de ilave edilmiştir.³⁵

“Kulların kalplerindeki *muhabbetin ziyadesi*” olarak da yorumlandığı olmuştur.³⁶

“Cennet ehline yağmur yağdırmak üzere bir bulutun uğraması” şeklinde tefsirlere de rastlanmaktadır.³⁷

Taberî’nin yorumu ise anlamın mutlak anlaşılması yönündedir. “Allah Teâlâ, kendilerine itaat etmelerine karşın kullarından Muhsinlere, ihsanlarından dolayı, cenneti karşılık vermeyi ve yüzlerini ağartmayı vaat etmiştir. “*Husnâ*” ile beraber üzerine bir de ziyadesini ilave etmiştir. “O’na nazar ile ikram edilmek suretiyle cennete konmaları,” “inciden odalar verilmesi,” “ğufrân ve Allah rızası” ziyadenin kapsamındadır. Bunların hepsi Allah’ın cennetliklere *husnânın* üzerine verdiği ziyadedendir. Allah *ziyadeyi* umumî kullanmaktadır. Bu sayılanlardan birisi olarak özelleştirmek mümkün değildir. *Ziyade* bunların hepsinin mecmuudur. En doğrusu Allah Teâlâ’nın (ifadeyi) genel (umumî) kullandığı gibi (anlamı da) genel kabul etmektir.” şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır.³⁸

“*Ziyade*” kelimesinin anlaşılmasında Ehl-i Sünnet inancının etkilerini açıklamaya geçmeden önce bu etkinin kaynağı olan ru’yetullah inancına kısaca değinmek gerekmektedir. Ru’yet konusunda müstakil bir çalışma yapan Koçyiğit şu şekilde tanımlamaktadır. “Ru’yet, bazı Kur’ân ayetlerinin ve Hz. Peygamberden rivayet edilen bazı hadislerin delâletiyle, Allah Teâlâ’nın kıyamet günü müminler tarafından gözle görülmesidir. Sünnet ehline mensup müfessir, muhaddis ve mütekellimler, Müminlerin ahirette Allah’ı göreceklerini, ayet ve hadislerin zahir manalarına dayanarak ispat etmeye çalışmışlardır.”³⁹

Ru’yetin ispatında başvurulmuş Kur’ânî deliller ise genelde şu ayetlerdir.

³³ Taberî, *Câmi* ‘, XI, 108; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI,1945; Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, III, 549. Hadid 57/20. ayete işaret edilmektedir.

³⁴ Ankebût 29/27.

³⁵ Taberî, *Câmi* ‘, XI, 108; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI,1946; Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, III,549; Hâzin, *Lubâb*, II,312.

³⁶ Nesefî, *Medârik*, II, 311.

³⁷ Âlûsî, Şihâbu’d-Dîn Seyyid Mahmûd (1270/1853), *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kurâni’l-‘Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, I-XXX, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1994, XI, 149.

³⁸ Taberî, *Câmi* ‘, XI, 108.

³⁹ Koçyiğit, Talat, *Kur’an ve Hadiste Ru’yet Meselesi*, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s.7. “Ru’yetin ispatında ve nefyinde aynı Kur’ân ayetlerinin delil olarak kullanılması ise konunun en ilgi çeken tarafını teşkil etmektedir.” bkz., a.y.

“Musa tayin ettiğimiz vakitte gelip de Rabbi onunla konuşunca “Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!” dedi. O da: “Sen Beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!” buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince, onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Kendine geldiğinde, o “Ey Rabbim! Sen yücelerin yücesisin, sana tövbe ettim. Ben, Sana inananların en başındayım.” demişti.”⁴⁰

“Gözler O’nu algılayamaz (idrak), ama O, gözleri algılar...”⁴¹

“O gün, kimi yüzler parlayacaklar, Rablerine bakacaklardır.”⁴²

“İhsan derecesinde iyi işler yapanlara güzel bir karşılık ve hatta fazlası (ziyade) olacaktır.”⁴³

“Hayır! Onlar o gün mutlaka Rablerinden mahrum kalacaklardır.”⁴⁴

Ehl-i Sünnetin Kelam ilmi kaynaklarında da Allah’ın görülmesinin delilleri arasında Yunus 10/26. ayete de yer verilmektedir. Ehl-i Sünnet’in iki önemli âlimi İmâm Mâturîdî (333/944)⁴⁵ ve İmâm Eş’arî’nin (330/941) eserlerinde de⁴⁶ bu duruma rastlamaktayız.⁴⁷

Mu’tezile’nin önemli âlimlerinden Kâdî Abdulcebbar (h. 415) aklî ve naklî delillerle ru’yetin gerçekleşmeyeceğini ispata çalışır. Çünkü ru’yet Mu’tezile’nin beş esasından biri olan tevhid anlayışı ile bağdaşmamaktadır. Bu yüzden ru’yetle ilgili tartışmalara Mu’tezile kaynaklarının tevhid ile ilgili bölümlerinde yer verilmektedir.⁴⁸ Şia’da da ru’yetullah naklî ve aklî delillere dayalı olarak reddedilmektedir.⁴⁹

⁴⁰ A’râf 7/143. Bu ayet çeşitli yönlerden Ehl-i Sünnet âlimlerince Allah’ın görüleceğine, Mu’tezile tarafından da Allah’ın görülmeceğine delil olarak sunulmaktadır. Koçyiğit, *Kur’an ve Hadiste Ru’yet Meselesi*, s.9.

⁴¹ En’âm 6/103.

⁴² Kıyâme 75/22–23.

⁴³ Yunus 10/26.

⁴⁴ Mutaffîfîn 83/15. Yukarıdaki ayetlerin ru’yetullahla delaletleri ile ilgili geniş açıklamalar için bkz. Yeşilyurt, Temel, *Tanrının Aşkınılığı Bağlamında Ru’yetullah Sorunu*, Kubbe6 Yayıncılık, Malatya 2001, s.244-287.

⁴⁵ Ru’yetullah ile ilgili görüşleri için bkz. Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî (333/944), *Kitâbu’t-Tevhîd*, thk. Fethullâh Huleyf, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s.77-85; Yunus 10/26. ayeti ru’yete delil olarak kullandığına dair bkz. a.g.e., s.79.

⁴⁶ Eş’arî, Ebu’l-Hasan (330/941), *Dinin İnanç İlkeleri (el-İbâne ‘an Usûli’d-Diyâne)*, trc. Mustafa Çevik, Ankara 2005, s.26-27.

⁴⁷ Ayrıca bkz. Taftazânî, Ömer Sa’duddîn (797/1398), *Şerhu’l-Makâsîd*, I-II, İstanbul 1277 h., II,86; Pezdevî, İmam Ebû Yusr Muhammed (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1988, s.116-117; Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin (606/1209), *Kelam’a Giriş (El-Muhassal)*, trc. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı, Ankara 2002, s.200-206.

⁴⁸ Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemezânî (h. 415), *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 2001, s.155 vd. Bu tartışmalar içerisinde konumuz olan Yunus 10/26 ayete yer verilmemekte eleştiri konusu da yapılmamaktadır. Bkz. a.y.

⁴⁹ Şia’nın ru’yet anlayışı ile ilgili yapılan müstakil bir çalışma olarak bkz. Georges Vajda, “Bazı Şii-İsnâaşeriyye Yazarlarına Göre Allah’ın Görülmesi (Rü’yetullah) Meselesi,” *AÜİF. Dergisi*, trc. Sabri Hizmetli, XXV, 369-393. Bu makalede, konu ile ilgili Şia’nın malzemesine büyük çoğunlukla kaynaklık eden Kuleynî’nin (328/993) *el-Kâfî* (Tahran 1955) ve İbn Bâbuyeh’in (381/991) *Tevhîd* (Necf 1966) adlı eserleri temel alınarak Allah’ın görülmesinin imkansızlığı aklî delillere dayanarak Şia tarafından nasıl reddedildiği ve bu delillerin mantikî temelleri irdelenmektedir. Mezheplerin konu ile ilgili görüşlerini bir arada değerlendirmek için bkz. Şahin Hüseyin, *Mezheplere Göre Ru’yetullah Meselesi*, Basılmamış Lisans Tezi, Ankara 1999, s.5 vd.

Yunus 10/26. ayette yer alan ziyade kelimesinin ru'yet olarak anlaşılamayacağını iddia edenlerin delilleri ise -ki bu deliller genel olarak Mutezile tarafından öne sürülmektedir- şöyledir. 1. Ayette yer alan ifadenin ru'yetullahı delalet etmesi aklı (mantıkî) olarak imkânsızdır. 2. Ziyade, kendisi üzerine ziyade olunan şey ile aynı türden olması gerekir. “Ru'yetullah” ise cennet nimetleri ile aynı türden değildir. 3. Ziyadenin Allah'ın vechine nazar etmek olarak algılandığına dair rivayetler ise teşbihe yol açtıkları gerekçesiyle Mutezile tarafından kabul edilmemektedir. Çünkü bakmak (nazar), gözbebeğinin görünen şey tarafına çevrilmesinden ibarettir. Bu ise görünenin belli bir yönde olmasını gerekli kılar. Aynı zamanda “vech (yüz)” özel bir uzvun adıdır. Bu da Allah için düşünüldüğünde teşbihi gerektiren bir husustur. Bu verilerden hareketle ziyade ifadesinin ru'yetullah olarak değil de başka bir şekilde anlaşılmasını gerekli görmekteyizler.⁵⁰

El-Keşşâf'ta ise “Allah fadlından dolayı (cennetliklere olan ikramını) artırır.”⁵¹ ayeti delil gösterilerek ayette yer alan ziyade kelimesi “verilen sevap üzerine konan ziyade” anlamındaki “Allah'ın ikramı (tefaddul)” olarak anlaşılmalıdır.⁵²

Konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in hadisleri ile sahabe ve tabiûndan delil getirilen rivayetler ise *el-Keşşâf*'ta dikkate alınmamıştır. Hz. Peygamber'in hadisi işaret edilerek, bu hadis hakkında, Hz. Peygamber'e dayandığını ifade eden “merfû” ifadesi yerine, iftira anlamına gelen ve bu sözlerin Hz. Peygamber'e yamandığını iddia eden “mergû”⁵³ kelimesi kullanılmış, ayetteki ifadeyi ru'yetullah olarak anlayanlar da Müşebbihe nitelendirmesiyle eleştirilmiştir.⁵⁴

Bu delillere Sünnî müfessirler tarafından şu şekilde cevaplar verilmiştir: Öncelikle aklı deliller ru'yetullahın ahirette mümkün olduğunu göstermektedir. Bunun yanında bu konuda bize ulaşan sahih hadisler de ru'yetin imkânını göstermektedir. Ziyadenin, kendisi üzerine ziyade olunan cinsinden olması ile ilgili hususlar ikinci bölümde delillendirilmiştir. Râzî şu ilaveyi de yapmaktadır. Kendisi üzerine ziyade olunan şey belli bir miktarla kayıtlanmış ise, ziyadenin (fazlalık) de aynı türden olması gerekir. “Sana on ölçek buğday ve fazlasını verdim.” cümlesinde olduğu gibi. Üzerine ziyade olunan şey kayıtlanmamış ise, ziyadenin de aynı türden olması gerekmemektedir. “Sana buğday ve fazlasını verdim.” cümlesinde ifade edilmek istenen fazlalığın, buğday dışında bir şey olduğunun kastedilmesi gibi. Dolayısıyla ayetteki el-husna lafzında herhangi bir kayıt bulunmadığından dolayı ziyadenin cennet ve nimetleri dışında bir

⁵⁰ Râzî, *et-Tefsîr*, XVII,63; Hâzin, *Lubâb*, II,311.

⁵¹ Nisâ 4/173.

⁵² Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh (538/1143), *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, I-IV, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut ts, II,188.

⁵³ Bu ifadenin –aslî yukarıdaki gibi olmakla beraber- hadisler için “*el-Keşşâf*'ta merfû” karşılığı anlamında medfû olarak kullanıldığı”na dair bkz. Nesefî, *Medârik*, II,311.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II,188.

şey olması gerekir ki o da ru'yettir.⁵⁵ Müfessirler ayeti ru'yet dışında anlamışlardır iddiasının aksi de iddia edilmektedir ve bu konuda tefsirler oldukça fazladır.⁵⁶

Beyzâvî (685/1288) de birinci anlam olarak *el-Keşşâf*'ta öne sürülen ayeti de delil getirerek⁵⁷ ilgili görüşü tekrarlamıştır.⁵⁸ İkincil anlamların serdedilmesi için kullanılan bir lafız olan “*gîle*” lafzı ile “on mislinden yedi yüz misline kadar olan karşılık,” “Allah’ın bağışlaması ve rızası” ve son olarak da “Allah’a kavuşma (likâ)” anlamları da verilmiştir.⁵⁹ Ebû’s-Suûd Efendi de aynı şekilde ayette yer alan ziyadeye son tevcih olarak “likâ” anlamını vermiştir.⁶⁰

İbn Kesîr ise Tefsîri’nde ziyadenin anlamının, amellerin yedi yüz misline kadar olan karşılığı olduğunu belirtmekle beraber bunların en üst noktasının “Allah’ın vechine nazar” olduğunu da belirtmiştir.⁶¹

Ziyade kelimesinin ru'yetullah olarak anlaşılması Sünnî müfessirlerin eserlerinde genelde birinci tevcih olarak zikredilmektedir. Anılan kelimenin ru'yet dışında anlaşılması ve yorumlanması yine Ehl-i Sünnet olan müfessirler tarafından eleştirilmiş ve bu tür yorumları çürütebilmek için aklî ve naklî deliller serdedilmiştir. Bunun yanında ziyade kelimesinin yorumunda birinci tevcih olarak ru'yetullah'a yer verilmemesi de eleştiri konusu olmuştur. Âlûsî, Beyzâvî'nin eserinde ziyadenin ru'yetullah olarak tefsirine, zayıf görüşlerin yer verildiği bir ifade olan “*gîle*” lafzı ile yer vermesini doğru bulmamaktadır. “Hiç gerekmediği halde bu şekilde hareket eden Beyzâvî ...”⁶² şeklindeki ifade ile onu eleştirmektedir.⁶³

Değerlendirme

Yunus 10/26. ayette yer alan “*ziyade*” kelimesinin öncelikli olarak seleften gelen rivayetler ile destekli olmak üzere, “ru'yetullah” anlamında anlaşıldığı görülmektedir. Bunun yanında dünyadaki iyiliklere mukabil verilecek olan ve yedi yüz misline kadar varacağı ifade olunan karşılık, Allah’ın rızası ve mağfireti ile bunların her birisini de içine alacak olan ve ayette

⁵⁵ Râzî, *et-Tefsîr*, XVII,63.

⁵⁶ Hâzin, *Lubâb*, II,312.

⁵⁷ Nisâ 4/173.

⁵⁸ Beyzâvî, Ebû'l-Hayr Abdullâh b. Ömer b. Muhammed b. Ali Nasîruddîn (719/1319), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, I-V, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996, III,193.

⁵⁹ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, III,194.

⁶⁰ Ebû's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-'Imâdî (951 h.), *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, I-IX, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût ts., IV,138.

⁶¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, II,415.

⁶² Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XI,149.

⁶³ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XI,150; Beyzâvî aynı sebepten dolayı günümüzde de eleştirilmeye devam etmektedir. Örnek olarak son dönem âlimlerinden Mehmet Feyzî Efendi, “Ehl-i Sünnetim dediği halde mühim bir müfessir, ‘lillezîne ahsenü'l-husnâ ve ziyâdeh’ ayetindeki ‘ve ziyâdeh’ kelimesini ilk tevcih olarak ‘ve mâ yezîdu ale'l-mesûbeti tefaddulen’ diye tefsir ediyor!..” ifadesi ile üstü kaplı olarak Beyzâvî’yi eleştirmiştir. bkz., *Feyizlerden Damlalar*, derleyen: Musa Özdağ, Hamle Yay., İstanbul 1996, s.29.

“husna” lafzı ile ifade edilen cennet ve nimetlerinden fazlası olarak anlaşıldığı da tefsirlerde yer almaktadır.

Ru’yetullah hakkında Kelam ilmi kaynaklarında yer alan tartışmalarda daha çok A’raf 7/143., Kıyame 75/22–23. ayetler delil olarak ele alınmakta; bunlarla beraber konumuz olan Yunus 10/26., En’am 6/103. ve Mutaffifin 83/15. ayetler de bahis konusu yapılmaktadır.

Bu ayetler ile beraber en önemli deliller ise başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve tabiinden gelen rivayetlerdir. Ehl-i Sünnet bu deliller çerçevesinde ru’yetullahı, yani Allah’ın ahirette görüleceğini benimsemiştir. Mu’tezile ise ayetleri farklı bir açıdan yorumlayarak ve adı geçen rivayetleri de kendi tevhid anlayışları ile çelişmesi sebebiyle dikkate almamıştır. Şia ise -kendi hadis külliyatları çerçevesinde- ilgili rivayetleri benimsememiş, akli ve nakli delillerle karşı çıkmıştır.

Ziyade lafzının ru’yetullah olarak anlaşılmasının da en önemli sebebi başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve tabiinden gelen rivayetlerdir. Sahabe ve tabiinden nakledilen rivayetlerin bazılarını da, yine kendilerinin Hz. Peygamber’den doğrudan nakledilen hadislerin rivayet zinciri/senet içerisinde yer almaları sebebiyle içerik olarak yine Hz. Peygamber’e dayandırmak mümkündür.

İtikadî mezheplerin görüşleri anılan ayetler ve ilgili hadisler veya çeşitli şartlar çerçevesinde şekillenmiş olsa da oluşan bu fikirler daha sonraki dönemde müfessirler üzerinde etkili olmuştur. Mesela ru’yetullah eksenli tartışmalarda mezheplerin görüşlerinin şekillenmesinde asıl konu edinilen ayetler ve rivayetler başka olsa da bu inancın etkisi konumuz olan Yunus 10/26.ayet üzerindeki tartışmalarda kendini göstermektedir.

Hz. Peygamber’in hadisleri ile sahabe ve tabiundan gelen rivayetler ortada olduğu halde bu rivayetlerin dikkate alınıp alınmamasında da itikadî mezhep görüşleri etkili olmuştur. Müfessir kendi mezhebinin genel kanaati doğrultusunda bu rivayet malzemesini dikkatten uzak tutmuş ya da dikkate değer bulmuştur.

Ayetin anlaşılmasında -ziyade kelimesinin içeriğindeki/anlam alanındaki kapalılık dışında- çok karmaşık herhangi bir problem olmamasına rağmen ciddi tartışmalar olmuştur. Bu, sadece Sünnî müfessirler değil başta Mu’tezile olmak üzere diğer mezhep mensupları için de geçerlidir. Ehl-i Sünnet inancı sebebiyledir ki, yukarıda da belirtildiği üzere, ilgili kelimenin ru’yet dışında anlaşılması ve yorumlanması Sünnî müfessirler tarafından eleştirilmiştir. Bunun yanında *ziyade* kelimesinin yorumunda birinci tevcih olarak ru’yetullahı yer verilmemesi de eleştiri konusu olmuştur.

Bütün bu yorumlar ayetin ru’yetullahı delalet etmediğini göstermemektedir. Ayet doğrudan ru’yetullahı açıkça delalet etmese de ilgili hadisler ve rivayetler ayetin anlam alanındaki

kapalılığı gidermekte ve ziyade kelimesini ru'yetullah olarak anlamamıza imkân vermektedir. Bu konu sünnetin ayetlerin anlaşılmasındaki yeri ve değeri ile ilgili alanın tartışma konuları arasındadır.

Burada belirtmek istediğimiz ise, ziyade kelimesinin anlaşılmasında ve bu konudaki tartışmalarda Hz. Peygamber ve ilk dönemlerden bize ulaşan rivayetler bulunmasına rağmen, bu rivayetlerin değerlendirmeye tabii tutulup tutulmamasında itikadî mezheplerin esaslarının etkili olduğudur. Bu etki çerçevesinde, ziyadeyi ru'yetullah olarak yorumlayan Hz. Peygamber'in hadisleri, diğer rivayetler ve yorumlar da dikkate alınarak Yunus 10/26. ayette yer alan “*ziyade*” kelimesi, Sünnî müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından “*ru'yetullah* (Allah'ı görme) veya *el-likâ* (Allah'a kavuşma)” olarak tefsir edilmiştir.