

**T. C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
KELAM BİLİM DALI**

**EŞ'ARÎLER'İN EBU HANÎFE ELEŞTİRİSİ**

**NİMET ATEŞ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**

**Yrd. Dr. LÜTFÜ CENGİZ**

**KONYA- 2014**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Nimet Ateş		
	Numarası	108106071002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Eş'arfler'in Ebu Hanîfe Eleştirisi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı  
İmzası

Nimet ATEŞ



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Nimet Ateş
	Numarası	108106071002
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Yrd. Doç Dr. Lütfü Cengiz
	Tezin Adı	Eş'ariler'in Ebu Hanîfe Eleştirisi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Eş'ariler'in Ebu Hanîfe Eleştirisi başlıklı bu çalışma 17/04/2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Yrd. Doç. Dr.	Lütfü Cengiz	
2	Prof. Dr.	Süleyman Toprak	
3	Prof. Dr.	İsmail Taş	



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Nimet Ateş		
	Numarası	108106071002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ Kalam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Yrd. Doç. Dr. Lütfü Cengiz		
Tezin Adı	Eş'arîler'in Ebu Hanîfe Eleştirisi			

### EŞ'ARÎLER'İN EBU HANÎFE ELEŞTİRİSİ

Kelam tarihine baktığımızda İslam'ın farklı coğrafyalara yayılmasıyla beraber müslüman toplum değişik inanç ve kültürlerle karşılaşmıştır. Yabancı toplumlarla diyalog neticesinde de yeni ekoller ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin her birisi kendi prensiplerinin İslamî düşüncüyü en doğru yansıtan fikirler olduğunu iddia ederken karşılarındakini tekfire kadar gidebiliyorlardı. Bütün bunlara karşılık olarak İslam'ın temel inanç prensipleri belirlenip ilkeleştirildi. Böylece de ehl-i sünnet kelamı oluştu. Bu yolda ehl-i sünnet kelamı'nın iki büyük kolu önemli rol oynamıştır. Bunlardan birisi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin kurucusu olduğu Eş'ariyye ekolü, diğeri ise Ebu Mansûr el-Matürîdî'nin temsil ettiği Matüridiyye ekolüdür.

Ancak Matürîdiyye'nin ilkeleri Ebu Hanîfe'nin Kelam'da ortaya koyduğu prensiplere dayanır. Ebu Mansur el- Matürîdî bu ilkeleri sistemleştirmiştir. Bu sebeple de sözü edilen ekol uzun zaman "Hanefiyye" şeklinde anılmış, "Matürîdiyye" adını daha sonra almıştır. Bu tezde ise; Ebu Hanîfe ve Eş'arîler'in ehl-i sünnet kelamını temsil etmelerine rağmen Eş'arîler'in Ebu Hanîfe'yi çevresel sebepler, metodların farklılığı ve mezhep taassubu nedeniyle eleştirmeleri ve bu eleştiriler tesbit edilmeye çalışılmıştır.



### ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Nimet Ateş		
	Student Number	108106071002		
	Department	Temel İslam Bilimleri/ Kalam		
	Study Programme	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Supervisor	Yrd. Doç. Dr. Lütfü Cengiz		
Title of the Thesis/Dissertation	EBU HANÎFE CRITICISM OF EŞ'ARÎLER			

### EBU HANÎFE CRITICISM OF EŞ'ARÎLER

When we consider the Kalam History; Muslim Society had met with different beliefs and cultures as Islam had spreaded to different geographies. New schools had appeared as a result of dialogue with foreign societies. Each schools were claiming that their own principals reflect the Islamic Idea best even they can declare other ones as unbelievers. Despite all, basic belief principals of Islam were determined and were made principal. So followers of sunnah Kalam had appeared. Two great branch of followers of sunnah had important role in this way. One of this is Eş'ariyye school whose founder was Ebu'l-Hasan el-Eş'arî and other one is Matüridiyye school which was represented by Ebu Mansûr el-Matürîdî. However principals of Matürîdiyye are based on the principles which were mentioned in Kalam of Ebu Hanîfe. Ebu Mansur el- Matürîdî has systematized those principals. So said school was referred as "Hanefiyye" for a long tine and took the name of "Matürîdiyye" later.

In this thesis; although Ebu Hanîfe and Eş'arîler represents the followers of sunnah Kalam, criticism of Eş'arîler for Ebu Hanîfe because of ambient reasons, difference of methods and sectarian fanaticism and those critics were tried to be determined.

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
KISALTMALAR.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv

## BİRİNCİ BÖLÜM

<b>1. EŞ'ARÎLER VE EBU HANÎFE.....</b>	<b>1</b>
1. 1. BİR KELAM EKOLÜ OLARAK EŞ'ARİYYE.....	1
2. 1. EBU HANÎFE'NİN KELAMCI KİMLİĞİ.....	5
<b>2. EŞ'ARÎLER'İN EBU HANÎFE'Yİ TENKİDLERİNİN NEDENLERİ.....</b>	<b>10</b>
2. 1. ÇEVRESEL UNSURLARIN FARKLILIĞI.....	11
2. 2. METOD FARKLILIĞI.....	20
2. 3. MEZHEPSEL FARKLILIKLAR.....	27

## İKİNCİ BÖLÜM

### EŞ'ARÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN EBU HANÎFE'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

<b>1. AKIL- NAKİL İLİŞKİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER.....</b>	<b>31</b>
1. 1. EBU HANÎFE'NİN METODUNDA AKIL- NAKİL.....	31
1. 2. MARİFETULLAH'IN AKLÎ İZAHI.....	34
1. 3. TEKLİF VE İSTİTAANIN AKLÎ DELİLLE AÇIKLANMASI.....	40
1. 4. HİKMET ANLAYIŞININ AKLÎ DELİLLE AÇIKLANMASI.....	47
<b>2. İMAN ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER.....</b>	<b>51</b>
2. 1. İMAN TANIMI VE MÜRÇİLLİK ELEŞTİRİSİ.....	51
2. 2. İMAN- AMEL İLİŞKİSİ VE İMANIN ARTIP EKSİLMESİ.....	57

<b>3. FİİLÎ SIFATLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLER.....</b>	<b>59</b>
3. 1. FİİLÎ SIFATLAR VE TEKVİN SIFATI.....	60
3. 2. FİİLÎ SIFATLARIN İNSANIN İRADESİ İLE İLİŞKİSİ.....	62
3. 3. TEKVİN SIFATINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER.....	64
<b>SONUÇ.....</b>	<b>70</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>	<b>72</b>

## KISALTMALAR

age.	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen makale
agt.	Adı geçen tez
AÜİFD.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
c.	cilt
CÜİFD.	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİBY.	Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
h.	Hicrî
HİÜİFD.	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hz.	Hazreti
KSÜİD.	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
m.	Milâdî
MÜİFD.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFVY.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
OMÜİFD.	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	ölüm
s.	sayfa
SDÜİFD.	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDVY.	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
TKSAD.	Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi
terc.	Tercüme eden
thk.	Tahkik eden
trsz.	Tarihsiz
UÜİFD.	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vd.	ve devamı



## ÖNSÖZ

Kelam tarihine baktığımızda İslam'ın farklı coğrafyalara yayılmasıyla beraber müslüman toplum değişik inanç ve kültürlerle karşılaşmıştır. Yabancı toplumlarla diyalog neticesinde de yeni ekoller ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin her birisi kendi prensiplerinin İslamî düşünceyi en doğru yansıtan fikirler olduğunu iddia ederken karşılarındakini tekfire kadar gidebiliyorlardı. Bütün bunlara karşılık olarak İslam'ın temel inanç prensipleri belirlenip ilkeleştirildi. Böylece de ehl-i sünnet kelamı oluştu. Bu yolda ehl-i sünnet kelamı'nın iki büyük kolu önemli rol oynamıştır. Bunlardan birisi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin kurucusu olduğu Eş'ariyye ekolü, diğeri ise Ebu Mansûr el-Matürîdî'nin temsil ettiği Matüridiyye ekolüdür. Ancak Matüridiyye'nin ilkeleri Ebu Hanîfe'nin Kelam'da ortaya koyduğu prensiplere dayanır. Ebu Mansur el- Matürîdî bu ilkeleri sistemleştirmiştir. Bu sebeple de sözü edilen ekol uzun zaman “Hanefiyye” şeklinde anılmış, “Matürîdiyye” adını daha sonra almıştır.

Bu tezde amaçlanan husus ise; Ebu Hanîfe ve Eş'arîler'in ehl-i sünnet kelamını temsil etmelerine rağmen Eş'arîler'in Ebu Hanîfe'yi neden eleştirdikleri ve bunların özelliklerini tesbit etmektir. Ancak “eleştiri- tenkid” kavramının buradaki anlamını “herhangi bir ilmî çalışma veya düşüncenin üzerinde inceleme yapılarak bir yargıya ya da değerlendirmeye varma sanatı” şeklinde ele alarak değerlendireceğiz. Buna göre Ebu Hanîfe değişik kesimlerce eleştirilmiştir. Bu kesimler Buharî Hadisçiler yanında Mutezîle ve bir kısım fakihler gibi gruplardır. Ancak bu tezin hazırlanmasında Eş'arî kelamcılarının tenkidlerine yer verilmeye çalışılmıştır. Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda tezin konusu hakkında özgün ve birinci elden kaynak olabilecek nitelikte Râzî'nin “Münazarât”ı hariç hiçbir kelamî eserin olmaması, Râzî'nin bu eserinin de sınırlı ve subjektif olması çalışmanın zorluğunu da beraberinde getirmiştir. Bu nedenle Eş'arîler ve Matürîdîler arasındaki ihtilafların yer aldığı eserlerden faydalanılmıştır. Ayrıca ihtilafların ve tenkidlerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için İslam Mezhepleri Tarihi alanındaki eserlerden ve çalışmalardan da faydalanılmıştır.

Tezde Ebu Hanîfe'ye yöneltilen tenkidler Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Cüveynî, Gazzâlî, Bağdâdî ve Râzî ile sınırlandırıldı. Ebu'l- Hasan el-Eş'arî'nin kelâmî olmakla birlikte lafzî değerlendirmeleri de içeren tesbitler yaptığı belirtilmeye çalışılmıştır. Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserleri ise kelimî ve objektif olmamakla beraber "akıl-nakil ilişkisi" erevesindeki eleştiriler olarak tezi ilgilendiren kısmıyla ele alınmıştır. Râzî ve Bağdâdî'nin eleştirileri ise tamamıyla kelimîdir.

Tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümünde; Eş'ariyye ekolü ve Ebu Hanîfe'nin hayatının yanında kelimc kimliğine değinilmiştir. Ayrıca Eş'arîler'in Ebu Hanîfe'yi eleştirme nedenleri; çevresel faktörlerin farklılığı, metod farklılığı, mezhepsel farklılıklar şeklinde gruplandırılarak açıklanmıştır. İkinci bölümde ise ilk olarak Eş'arîler'in, Ebu Hanîfe'nin metodundaki akıl- nakil ilişkisine yönelik eleştirilerine değinilmiştir. Bu başlık altında Ebu Hanîfe'nin aklî metodlarla açıkladığı ancak Eş'arîlerin bu metodu kullanmada aynı fikirde olmadığı konular ele alınmıştır. İkinci olarak "İman" konusunda Ebu Hanîfe'nin tanımına yönelik eleştiriler bu bölüm kapsamında ele alınmıştır. nc olarak ise fiilî sıfatlar konusundaki tenkidler değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada değerli katkılarından dolayı danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Ltf Cengiz'e, her sorduğumuz soruya sıklımadan detaylı bir şekilde cevap veren Prof. Dr. Süleyman Toprak'a ve fikir ve düşüncelerinden faydalandığım Prof. Dr. Ramazan Altıntaş'a, kaynak eserlerin temininde yardımcı olan Doç. Dr. Kâmil Güneş'e en içten teşekkürlerimi sunarım.

Nimet ATEŞ

Konya- 2014

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. EŞ'ARİLER VE EBU HANİFE

İslam düşünce sisteminin en önemli temsilcilerinden olan Ebu Hanîfe, yaşadığı çağa damgasını vurmakla kalmamış günümüze kadar uzanan bir ekolün kurucusu olmuştur. Ancak hem Ebu Hanîfe'nin ortaya koyduğu düşünce sistemi hem de ehl-i sünnet kelâmının diğer kanadı olan Eş'arî düşünce sisteminin aynı amaç doğrultusunda hareket etmelerine rağmen bazı konularda farklı prensipler geliştirdikleri söylenebilir. Ebu Hanîfe'den asırlar sonra gelerek onu pek çok yerde saygı ve övgüyle zikreden Eş'arîler'in, Ebu Hanîfe'yi eleştirme nedenlerine geçmeden önce hem Eş'ariyye hem de Ebu Hanîfe hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

#### 1. 1. BİR KELAM EKOLÜ OLARAK EŞ'ARİYYE

Eş'ariyye ekolünün kurucusu olan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, h. 260/ m. 873 yılında Basra'da doğmuştur.<sup>1</sup> Peygamber'in ashabından Ebu Mûsâ el-Eş'arî'nin soyundan geldiği için “el-Eş'arî” nisbesiyle meşhur olmuştur. Lakabı “Nâsiruddîn”dir.<sup>2</sup>

Küçük yaşta babasını kaybetmesinden sonra annesinin Mu'tezile âlimlerinden Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile evlenmesi nedeniyle Cübbâî'nin himayesinde yetişti ve ondan Kelam ilmini öğrendi. Babasının vasiyeti üzerine Şafîî bir alim olan Yahya b. Zekeriyya es-Sâcî (ö. 307/919)'nin öğrencisi oldu. Ayrıca çeşitli Şafîî alimlerden hadis ve fıkıh dersleri de aldı. Basra'da oturduğunda bazı zamanlarda Bağdat'a giderek Şafîî âlimlerinden Ebu İshak el-Mervezî (ö. 340/951)'nin ders

<sup>1</sup>İrfan Abdülhamid, “Eş'arî Ebu'l-Hasan”, DİA., İstanbul, 1995, c. 11, s. 444.

<sup>2</sup> Yüksel, Emrullah, Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, İstanbul, 2005, s. 25. Bu kitap; Mâtürîdîlerle Eş'arîler arasındaki görüş ayrılıkları konusunda yazılmış temel kaynaklardan faydalanarak oluşturulmuş, bu konuya ışık tutan özgün ve değerli bir eserdir.

halkasına katıldı. Bu dönemde ise Mutezîlî görüşleri savunmaktaydı<sup>3</sup> ve bu durum kırk yaşına kadar devam etti. O, bu dönemde imamlık derecesine yükselmiştir. Ancak daha sonraları Peygamber’i rüyasında görmesi ve hocasına sorduğu “Allah’ın kul hakkında en iyisini yaratmasının O’na vâcip olup olmadığı” hakkındaki sorulara hocasının tatminkâr cevaplar verememesi nedeniyle Mu'tezile'den ayrılmıştır.<sup>4</sup>

Bu dönemden sonra Eş'arî, ehl-i sünnet mezhebi olarak meşhur olan “Küllâbiyye” ekolüne katılmıştır. Böylece o, ehl-i sünnet ve ehl-i hadis tarafına yönelmiş oldu.<sup>5</sup> Küllâbiyye ekolünün kurucusu İbn Küllâb ise bir kısım meselelerde selefle, diğer bazı meselelerde de Mu'tezile ve Cehmiyye ile uyuşuyordu.<sup>6</sup>

Eş'arî bununla beraber ehl-i sünnet ekolüne dahil olduğunu Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve diğer hadis alimlerinde temsil edilen selef itikadını benimsediğini açıklamıştır. Eş'arî daha sonraları Bağdat'a giderek hayatının geri kalanını orada geçirmiştir. Bağdat'ta Hanbelîlerin önde gelenlerinden Hasan b. Ali el-Berbehârî (ö. 329/941)'yi ziyaret ederek ona Mu'tezile âlimleriyle, diğer bid'at ehliyle olan fikrî mücadelelerini anlattıysa da yeterli ilgiyi göremedi. Daha sonra Ahmed b. Hanbel'in akidesini savunan “el-İbâne”yi yazıp el-Berbehârî'ye sundu. Ancak el-Berbehârî'nin tavrı değişmedi.<sup>7</sup>

Eş'arî üzerinde araştırma yapan çağdaş yazarların bir kısmı, onun sadece Ahmed b. Hanbel'e uyan ve tamamen selefî bir çizgiyi takip eden bir akaid âlimi

<sup>3</sup> İrfan Abdülhamid, agm., c. 11., s. 444.

<sup>4</sup> Yüksel, age., s. 31. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılma nedeninin temelinde onun, gerçeği arama çabalarının, özellikle Ebu Hanîfe ve takipçilerinin konuyla ilgili düşünceleri ve Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerin de etkisi olduğunu söylemek mümkündür, bkz. İrfan Abdülhamid, agm., c. 11, s. 444.

<sup>5</sup> Cüveynî, İmâmü'l- Haremeyn, eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn, İskenderiye, 1969, s. 65; Yüksel, age., s. 30.

<sup>6</sup> Yüksel, age., s. 32.

<sup>7</sup> İrfan Abdülhamid, agm., c.11, s. 444; Selef düşüncesi, ehl-i Sünnet Kelamı ortaya çıkıncaya kadar sünnî müslümanlara hakim olan sahabe, tabiun ve mezhep imamları, büyük müctehitler ve hadisçilerin benimsediği kabul edilen bir ekoldür. Selef düşüncesinin en belirgin özelliği akaid alanında akla yer vermemek, ayet ve hadisle yetinmek ve müteşabihleri bilmeyi te'vil ile gitmeden Allah ve Rasulüne havale etmek, bu konularda nassıl ve niçin diye soru sormamak, kalp ve dil ile herhangi tasarrufta bulunmamaktır. Bu sebeple selef alimleri nassları kelam ışığında te'vil eden kelamcı ve filozofları tenkid edip bid'atçılıkla suçlamışlardır. Eş'arî ve Mâtürîdî ile çağdaş olan Berbehârî, Hanbelîlerin önde gelen liderleri arasındaydı ve Selef akaidini en hararetli savunan kişilerdendi. Berbehârî'nin Eş'arî'nin el-İbâne adlı eserini kabul etmemesini de bu çerçevede anlamak mümkündür, bkz. Kılavuz, Ahmet Saim, Hasan b. Ali el-Berbehârî, Hayatı ve İtikadî Görüşleri, UÜİFD., Bursa, 1982, sayı 2, c. 2, s. 111- 112.

olduğunu söylerken diğer bir kısmı, onun İbn Küllâb el- Basrî (ö. 240/854), Haris el- Muhâsibî (ö. 243/857) ile Kalânîsî (ö. 241/855)'den etkilenen ve onların görüşlerini açıklayan bir kelamcı olarak görürler. Buna göre Eş'arî'nin itikadî esasları belirlerken, Ahmed b. Hanbel'den faydalandığı; nakli akılla desteklerken de İbn Küllâb, Hâris el- Muhâsibî ve Kalânîsî'den istifade ettiği söylenebilir.<sup>8</sup> Burada önemli bir nokta ise Eş'arî'nin selef düşüncesini savunmaya başladıktan sonra da Mu'tezile'nin kendine has metodundan faydalanmaya devam ettiği söylenebilir. Böylece onun, nassların anlaşılmasında aklın kullanımını Selefî düşünceye dahil ettiğini belirtmek mümkündür.<sup>9</sup>

Eş'arî bir müddet Mu'tezile ile mücadelesini İbn Küllâb'ın ortaya koyduğu prensip ve hükümler doğrultusunda yaptıktan sonra kendi mezhebini kurmuştur. Fikirlerinin oluşumunda ise ehl-i hadis imamlarıyla yakın temas kurmasının rolü büyüktür. Mesela o dönemde Zekeriyye b. Yahyâ es-Sâcî (ö. 285/ 898)'den ders alarak ehl-i hadisin ve selefî görüşlerini öğrenmiştir.<sup>10</sup>

Eş'arî'nin vefatıyla ilgili olarak h. 320 ve 380 yılları arasında değişen farklı tarihler verilse de genellikle h. 324 yılında Bağdat'ta vefat ettiği ve şehrin güney bölgesinde bulunan bir mescidin yakınındaki türbeye defnedildiği kabul edilmektedir. Daha sonra bazı aşırı Hanbelîler tarafından tahrip edilme ihtimaline karşı türbe yıkılarak kabrinin yeri gizlenmiştir.<sup>11</sup>

Bağdâdî el- Fark beyne'l- Fırak adlı eserinde Şafî (ö. 204/819)'den sonra onun fıkıh ile kelam ilmini birleştiren öğrencilerinin geldiğinden bahseder. Öğrencileri arasında da Kaderiyye ile mücadele eden en cesur kişinin Ebu'l-Hasan el- Eş'arî olduğunu belirtir.<sup>12</sup> İmam Şafî'nin amelde mensupları olan Şafîler, daha sonra itikatta İmam Eş'arî'nin kurucusu olduğu Eş'ariyye mezhebine mensup olmuştur.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> İrfanAbdülhamid, agm., c. 11, s. 446; Cüveynî, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılınca Ehl-i Sünnete meylederek Ahmed b. Hanbel'in düşüncelerini benimsediğini ve İbn Küllâb'ın yolunu (metodunu) tuttuğunu belirtir, Bkz. Cüveynî, age., s. 65.

<sup>9</sup> Cüveynî, age., s. 66.

<sup>10</sup> Yüksel, age., s. 32.

<sup>11</sup> İrfan Abdülhamid, agm., c. 11, s. 445.

<sup>12</sup> Bağdâdî, Abdülkahir, Mezhepler Arasındaki Farklar, terc. Ethem Ruhî Fırlı, Ankara, 2008, s. 290.

<sup>13</sup> Gölcük, Şerafettin, Kelam Tarihi, İstanbul, 1998, s. 94.

Daha sonraları adını Ebu'l- Hasan el- Eş'arî'nin görüşlerini savunanlara Eş'ariyye olarak isimlendirilmişlerdir.<sup>14</sup> Eş'arî'nin sünnî inanç değerlerini kelâmî ilkelerle destekleyerek yeni bir kelâmî çıkır açmasının ardından onun bu yöntemi, Ebu Bekir el-Bakillanî (ö. 404/1013), Ebu Bekir İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebu İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve Abdülkahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) gibi isimlerle olgunlaştırılmış ve sağlam bir yapıya kavuşmuştur.<sup>15</sup> Bu nedenle itikadî esasların ortaya konulması ve yorumlanmasının, ayrıca takip edilecek metodların belirlenmesinin Eş'arî'den daha çok ondan sonra gelen ve Eş'arî'ye tâbi olan alimler tarafından geliştirilip sistemleştirildiğini söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra Eş'arî'ye hicrî beşinci yüzyıldan günümüze Ehl-i Sünnet'i en geniş çerçevede temsil eden ve Mâtürîdiyye'den sonra en çok müslüman nüfusu bünyesinde toplayan bir ekol olmuştur.<sup>16</sup>

Eş'ariyye alimlerini mütegaddimûn ve müteahhirûn alimleri olarak ikiye ayırmak mümkündür. Mütegaddimûn döneminde Eş'ariyye alimlerinin daha çok Batıniyye ve Mutezîle ile fikrî mücadeleleri olmuştur. Gazzâli ile kelamda köklü değişiklikler gerçekleşerek müteahhirûn dönemi başlar. Bu dönemde Aristo mantığı ve felsefenin de etkileri görülür. Bunların yanı sıra tasavvufî konular da ele alınmıştır. Eş'ariyye'nin önemli isimlerinden olan Fahrettin Razî (ö. 606/ 1210), felsefe ile kelamı birleştirerek felsefî kelam dönemini başlatır Daha sonra Sa'deddîn et-Teftâzânî ile mezhepte gerileme devri olarak kabul edilen şerh ve hâşiyecilik dönemi başlar. Bu dönemde de Eş'ariyye alimlerinin tasavvufî konulara ilgisinin devam ettiği görülür. Bu dönemle de birlikte Eş'ariyye son merhale de kelam, felsefe, tasavvuf disiplinlerini birleştiren eklektik bir noktaya ulaşır.<sup>17</sup>

Eş'ariyye'ye mensup alimler genelde aynı görüşleri paylaşmakla birlikte bazı konularda fikirler de ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle de mezhebin görüşlerini bir noktada toplamak mümkün olmamıştır. Bundan dolayı çoğunluğun görüşleri

<sup>14</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", DİA., İstanbul, 1995, c. 11, s. 447.

<sup>15</sup> Karadaş, Cafer, İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi, UÜİFD., Bursa, 2009, c. 18, s. 91.

<sup>16</sup> Yavuz, agm., c. 11, s. 454.

<sup>17</sup> Yavuz, agm., c. 11, s. 449.

zikredilirken önemli sayılan farklı görüşlerin de incelenmesiyle Eş'ariyye hakkında bilgi sahibi olmak mümkün olmaktadır.<sup>18</sup>

Eş'arî düşünce sisteminin temsil eden Eş'ariyye ekolü, Alparslan (ö. 465/1072)'ın veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) döneminde devlet tarafından desteklenmiştir. Nizâmülmülk'ün kurduğu “Nizâmiye Medresesi”nde eğitim, Eş'ariyye'nin prensipleri esas alınarak yürütülmüştür. Buna bağlı olarak da Eş'arîlik; Irak, İran ve Suriye'de gelişmiştir. Bunun yanı sıra Nizamiye Medresesi'nde yetişen büyük bilginlerin Şafîî olmalarından dolayı “Eş'arîlik” kavramı Şafîî mezhebini de içine alan daha genel bir anlamı ifade etmiştir.<sup>19</sup>

Bir kalam ekolü olarak Eş'ariyye'nin tanıtılmasının ardından bu çalışmanın diğer bir kanadı olan Ebu Hanîfe hakkında bilgi verilecektir.

## 1. 2. EBU HANİFE'NİN KELAMCI KİMLİĞİ

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kurucusu sayılan Nu'mân b. Sâbit, h. 80/m. 699 yılında Kûfe'de doğmuştur.<sup>20</sup> Emevî halifelerinden Abdümelik b. Mervân (ö. 86/705) zamanında dünyaya gelen Ebu Hanife'nin ilmî çalışmalarının yanı sıra ipekçilik yaptığı ve h. 150/m. 774 senesinde Abbâsî Halifesi Ebu Câfer el-Mansûr (ö. 158/774)'un kendisine yaptığı işkenceden sonra öldüğü rivayet edilmektedir. Bir görüşe göre Nu'mân b. Sâbit'in dedesinin Fars topraklarının Araplar tarafından istila edildiği zaman oradan Arap topraklarına hicret ettiği bildirilmektedir. Buna göre Ebu Hanîfe'nin babası Sâbit'in Arap olmadığı ve müslüman bir ailede doğduğu kabul edilmiştir.<sup>21</sup>

Ebu Hanîfe'nin yetiştiği devirde ilimle uğraşanların çoğu Arap olmayan halktı. Araplar daha çok siyasetle meşgul olurlarken bazı mevalî unsurlar da ilimle

<sup>18</sup> Yavuz, agm., s. c. 11, s. 449.

<sup>19</sup> Yüksel, age., s. 32-33.

<sup>20</sup> Gölcük, age., s. 89.

<sup>21</sup> Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebu Hanîfe”, DİA., İstanbul, 1994, c.10, s.131; Doğan, İsa, Ebu Hanîfe'nin Dinî ve Siyasî Duruşu, OMÜİFD., Samsun, 2006, sayı 22, s. 39.

meşgul olmuşlardır. Bu nedenle daha başlangıçta hiçbir mülkiyete sahip olmayan ve ashab-ı kiramın yanından ayrılmayan mevâlî, böylece devrin ilim adamları haline gelmiştir. Ebu Hanîfe'nin yaşadığı devirde hatırı sayılır büyük bir kitle ve toplum haline gelen mevâlî, özellikle Emevîler döneminde siyasi ve dini alanda ikinci sınıf insan ve toplum muamelesi görmüştür. Emevîler zamanında Arap olmayan unsurlar yönetimin olumsuz siyasetinden fazlasıyla etkilenmiştir. Aslında müslüman Arap toplumunda Arap-mevâlî farklılığı ve iki tarafın siyasî mücadelesi Ebu Hanîfe'den önce başlamıştır. Onun çocukluk ve gençlik yılları böyle bir ortamda geçmiştir. Ebu Hanîfe'nin, mevâlîyi ikinci sınıf vatandaş ve yarı mümin gören bir kısım Araplar'ı ve onlarla aynı düşünceyi paylaşan halifeleri desteklemesi psikolojik ve sosyolojik olarak mümkün görülmemektedir. Müslüman Araplar karşısında mevâlî o kadar ezilmişti ki, kendisini Araplar'a denk görmek bir tarafa siyaset hakkında konuşma hakkını dahi kendisinde görmüyordu.<sup>22</sup>

Ebu Hanîfe hayatının 52 senesini Emevîler döneminde, 18 senesini de Abbâsîler döneminde geçirdi. Emevîler'in gençlik ve kuvvetli dönemine ve yıkılışına şahit olurken, Abbâsîler'in o dönemde Emevîler'i yıkmak için yaptığı çalışmalara şahit oldu. Abbâsîler, Peygamber 'in yakın akrabası oldukları için sanki kendilerini Peygamber'in vekili gibi sayıyorlardı. Ebu Hanîfe, Abbâsîleri Emevîler döneminde ve onların ilk yönetime geçmeleri sırasında hep desteklemiştir. Bunu hem fikrî hem de malî alanda yapmış, doğrudan eylemli mücadeleye katılmamıştır. Abbâsîler yönetimi ele geçirdiklerip Ali evladını bu işten mahrum bırakınca Ali evladının Abbâsîler'e karşı ayaklanmasını haklı gördü.<sup>23</sup> Ebu Hanîfe'nin, Ali evladını desteklemesinin önüne geçmek isteyen Mansûr, Ebu Hanîfe'ye Bağdat'a başkadı olması teklifinde bulunmuş ve böylece onu sınamıştı. Kabulü iktidarının onaylanması anlamına gelecek, reddi cezalandırılması için bahane edilecekti. Ebu Hanîfe halifenin bu teklifini reddetti. Bunun üzerine halifenin, onu şiddetle cezalandırdığı, dövdürdüğü ve hapsettiği; Ebu Hanîfe'nin, hapiste iken de vefat ettiği rivayet edilir. Ancak hapisten çıktıktan bir müddet sonra öldüğü ve halifenin

<sup>22</sup> Doğan, agm., s. 40.

<sup>23</sup> Muhammed Ebu Zehra, Ebu Hanîfe, terc. Osman Keskiöglü, İstanbul, 1966, s. 32- 33.



cenaze namazında bizzat bulunduğu rivayeti de vardır. Bu ikinci rivayet daha çok kabul görmüştür.<sup>24</sup> Ebu Hanîfe'nin vefat tarihi h. 150/m. 767 olarak belirtilir. Naaşı Bağdad'a defnedilmiştir.<sup>25</sup>

Ebu Hanîfe, Zeyd b. Ali (ö. 122/740) ve Muhammed Bâkır (ö. 114/732)'dan<sup>26</sup> ders almıştır. O, İmâmiyye Şîasını kabul etmemekle beraber devamlı surette Zeydîler'le ilgilenmiştir. Buna karşılık Ebu Hanîfe ile Şîa arasında çok münakaşalar olmuştur. Bu münakaşalarda Ebu Hanîfe daha çok Şîa'daki İmamiyye nazariyesine eleştiride bulunmuştur.<sup>27</sup>

Ebu Hanîfe, yaşadığı dönemde gerek Emevîler, gerekse Abbâsîler döneminde halife ve valilerin yaptığı haksızlıkları açıkça dile getirip eleştirmiştir. Onların yaptıklarına meşruiyet kazandırmamak için gönderdikleri hediyeleri ve teklif ettikleri görevleri kabul etmemiştir. Bütün bunların yanı sıra yaşadığı dönemdeki âlim ve kadılar da onun tenkidlerinden nasiplerini almışlardır. Hatta Kûfe kadısı İbn Ebî Leylâ(ö. 148/ 765)'nın verdiği fetvaları öğrencileri ile müzakere etmiş, yanlış gördüklerini açıkça eleştirmiştir. Bundan rahatsız olan İbn Ebî Leylâ'nın durumu şikâyet etmesi üzerine bir müddet Ebu Hanîfe'nin fetva vermesinin yasaklandığı rivayet edilir.<sup>28</sup>

Ebu Hanîfe'nin ticaret hayatının içinde bulunması, ona insanların problem ve ihtiyaçlarını yakından tanıma fırsatı vermiştir. Farklı kültür ve geleneklere sahip çeşitli grupların karma bir halde yaşadığı Irak bölgesinde yetişmiş olması, Hicaz bölgesinde hakim geleneksel sosyal yapı ve anlayıştan daha az etkilenmesine, birçok konuda örfü ve toplumsal olayları esas alan farklı yorum ve icthatlara sahip olmasına zemin hazırlamıştır.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Uzunpostalcı, agm., c.10, s.132.

<sup>25</sup> Erdoğan, Mehmet, İbn Mes'ud'dan Ebu Hanîfe'ye Rey Mektebi, Ebu Hanîfe ve Düşünce Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, Bursa, 2003, s. 328.

<sup>26</sup> Cüveynî, age., s. 21- 22, Ebu Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den ders aldığını Cüveynî "eş-Şamil" de bu şekilde belirtirken Ebu Zehra ise Ebu Hanîfe'nin onun bilgisinden faydalandığını ancak ders almadığını savunur, bkz. Ebu Zehra, Ebu Hanîfe, s. 76; Bu görüşlerin haricinde Ebu Hanîfe'nin hem Zeyd b. Ali hem de Muhammed b. Bâkır'la bilgi alış verişinde bulunduğunu ifade eden görüşler de vardır. Bkz. Uzunpostalcı, agm., c. 10, s. 132.

<sup>27</sup> Neşşâr, Ali Samî, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, terc. Osman Tunç, İstanbul, 1999, c. 1., s. 329.

<sup>28</sup> Uzunpostalcı, agm., c. 10, s. 134.

<sup>29</sup> Uzunpostalcı, agm., c. 10, s. 135.

Eş'ariyye ekolüne mensup bir kelâmcı olan Şehristânî, insan hayatında muamelat, ibadet vs. konularda sınırlandırılması mümkün olmayan pek çok olayın gerçekleştiğini, ancak her bir olay hakkında nass olmadığını bu nedenle de Ebu Hanîfe'nin fikhî metoduna başvurmanın gerektiğini belirtir.<sup>30</sup> Şehristânî, müctehidlerin "Hadis Ehli" ve "Re'y Ehli" şeklinde ikiye ayrıldığını, Hicaz ehlinin hadis ehli olduğunu ve "ashabü'l-hadis" olarak anıldığına işaret eder. Onlara bu ismin verilmesinin nedeni ise bu grubun bir haber bulduklarında celî ve hafî kıyasa yönelmemelerindedir. Re'y ehlinin ise Ebu Hanîfe'ye uyanlar ve Irak ahali olduğunu belirtir.<sup>31</sup>

Ebu Hanîfe'nin kelamcı kimliğini ise onun kelama bakışına göre değerlendirmek doğru olacaktır. Ebu Hanîfe'nin kelam metoduna bakışı hakkında üç türlü rivayet vardır. Bunlardan birincisi; Ebu Hanîfe'nin kelam ilmiyle uğraşmayı hatta kelamın öğrenilmesini bile yasaklaması şeklindedir. Çünkü kelam câiz olmayan ilimlendedir. Öyle ki; o, Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'i insanlara cedel kapısını açması ve Cehm b. Safvân (ö. 128/746) ile Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767)'ı tenzih ve teşbihte ileri gitmeleri nedeniyle lanetlemiştir. Diğer bir görüş ise Ebu Hanîfe'nin önce kelam ilmiyle ilgilendiği ancak daha sonra ashabın kelamla uğraşmadığı gerekçesiyle kelamdan uzaklaşıp fıkha yöneldiği şeklindedir. Üçüncü ve son rivayet ise Ebu Hanîfe'nin kelam ilmiyle uğraşmayı farz-ı kifâye kabul etmiş olmasıdır. O, ilmî hayatına itikadi konularla ilgilenerek başlamış, Kûfe ve Basra gibi ilim merkezlerinde kelam ilminin inceliklerini öğrenerek seçkin bir kelam alimi olmuş ve hayatı boyunca bu konuda çalışmalarını sürdürmüştür. Kabul edilen görüş de bu şekildedir.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Şehristânî, Ebu'l- Feth Abdülkerim, el-Milel ve'n-Nihâl, terc. Mustafa Öz., İstanbul, 2008, s. 180.

<sup>31</sup> Şehristânî, age., s. 185-186.

<sup>32</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, Ebu Hanîfe'nin Akaide Dair Görüşleri, DİA., İstanbul, 1994, c. 10, s. 138. Kelam ilminin farz-ı ayn ve farz-ı kifaye olduğuna dair görüşler, Taşköprülüzade'nin Miftâhu's-Sünne isimli eserinde bahsedilmektedir. Taşköprülüzâde kelam ilminin temel bazı meseleleri hakkında bilgi sahibi olmanın her müslümana farz-ı ayn olduğu hakkında ittifak olduğu halde bu meselelerin ayrıntılarını bilmenin ise farz-ı kifaye mi yoksa farz-ı ayn mı olduğu konusunda Hanefiler ve Şafîiler arasında ihtilaf bulunduğunu belirtir. Taşköprülüzâde, Hanefiler'in Kelam ilmini ayrıntılarını bilmenin farz-ı kifaye olduğu şeklindeki görüşü savduğunu ifade eder. Bkz. Taşköprülüzâde Miftâhu's-Suadâ ve Misbâhu's- Siyâde fî Mevsûâti'l-Ulûm, Beyrut, 1985, c. 2, s. 139.

Cüveynî “eş-Şâmil” adlı eserinde Ebu Hanîfe’nin tâbiînden olduğunu, pek çok sahabe ile karşılaştığını, görüşlerini büyük bir çalışmadan sonra oluşturduğunu belirtir. Ayrıca Cüveynî’ye göre Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat mezhebi çok daha önceden oluşmuştur. Yani Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat, Ebu’l- Hasan el-Eş’arî ve Ebu Mansûr el- Matürîdî ile oluşmuş değildir. Çeşitli fırkaların vatanı olan Irak’ta, o fırkalarla mücadele eden ilk sünî kelim okulunun Ebu Hanîfe’nin okulu olduğunu vurgular<sup>33</sup> Ayrıca Cüveynî onun, islamın hakikatlerinden ve ruhundan ilham alan ilk İslam filozofu olduğunu söyler.<sup>34</sup>

Bağdâdî, Ebu Hanîfe’nin fukaha arasındaki ilk mütekellim olduğunu belirtirken Ebu Hanîfe’nin kelim ilmindeki önemini onun fakih kimliği ile beraber zikreder.<sup>35</sup>

Ebu Hanîfe, itikadî tartışmalara girmiş ve henüz olgunlaşma aşamasında bulunan kelim ilminin özellikle ehl-i sünnet kelamının ilk temsilcilerinden olmuştur. Ebu Hanîfe’nin itikadî konulara yönelmesi, fıkıh sisteminde rey ve kıyasa başvurarak akılcılığı benimsemesi, onun kelim kimliğinin bir yansımasıdır. Hayatının belirli bir döneminden sonra kelimî konular yerine fikhî konularla ilgilenmesi, kelimî konularla ilgilenmeyi caiz görmemesinden değil akaide dair temel görüşlerini ortaya koyduktan sonra bu alandaki çalışmalara fazla ihtiyaç duymamasından ve de bunun yanı sıra çözüm bekleyen fikhî meselelerin çokluğundan kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca Ebu Hanîfe ashab dönemindeki şartların değiştiğini görerek, farklı fikrî ve siyasî olayların gelişmesinden dolayı özellikle iman esaslarının belirlenmesini

<sup>33</sup> Cüveynî, age., s. 22.

<sup>34</sup> Cüveynî, age., s. 21, Cüveynî, eserinde Ebu Hanîfe için *كان الفيلسوف الاول للاسلام* ifadesine yer verir. Orjinal metinde bu şekilde geçmektedir. Arapça’da filozof karşılığında daha çok “hakîm” kelimesi kullanılır. Pisagor, hayatta olup bitenlere genel bir perspektiften bakan, bunu karşılıksız olarak ve sadece teorik tatmin için yapan kişiye “filozof” derken; Fârâbî parlak zekalı, teorik bilgilerle donanmış ve bunları kullanma gücüne sahip, sade yaşantılı, adil ve adaletli olanı seven, onurlu, hakikate ulaşmak için gayret eden kişiye “filozof” demiştir. Öyle anlaşılıyor ki Cüveynî, Ebu Hanîfe için “filozof” ifadesini kullanırken bu anlamları dikkate almıştır. Bunun yanı sıra daha sonraki dönemde İslam alimlerinin “filozof” kelimesini farklı anlamda kullandıklarını görmek mümkündür. Meselâ Gazzâlî, filozofları üç ayrı gruba ayırarak birinci grubu yaratıcıyı inkar eden ve alemin ezeli olduğunu söyleyen Dehriyye’nin oluşturduğunu, ikinci grubun ise yaratıcının varlığını kabul etmekle beraber ruhun ölümlü olduğunu ve ahiret hayatını inkâr eden Tabîyyûn olduğunu, üçüncü grubun da Allah’a ve ahirete inanan ilâhiyyûn olduğunu belirtmiştir, bkz.Topaloğlu- Çelebi, Kelam Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 2010, s. 88- 89.

<sup>35</sup> Bağdâdî, age., s. 289.

gerekli görmüş; Kur'an ve Sünnet'e dayalı, kesin delillerle isbatlanmış itikadî esasları temel ilke haline getirmiştir. Onun karşı çıktığı husus bizzat kelamın kendisi değil, Kur'an ve Sünnet'e dayanmayan, batılı haklı çıkarmaya ve karşısındakini her ne olursa olsun haksız göstermeye çalışan itikadî tartışmalardır. Ayrıca Ebu Hanîfe'nin, fıkhi "kişinin dünya ve ahirette fayda ve zarar göreceği hususlara ilişkin hükümleri bilmesi" şeklinde tanımlaması ve bu hükümlerden akaide dair olan hükümlere "el-Fıkhu'l-Ekber" demesi akaidi, amelî hükümleri inceleyen fıkihtan üstün tuttuğunu gösterir.<sup>36</sup>

Ebu Hanîfe'nin kelamcı kimliği hakkında bilgi verdikten sonra Eş'arîler'in Ebu Hanîfe'yi eleştirme nedenlerini inceleyebiliriz.

## 2. EŞ'ARÎLERİN EBU HANÎFE'Yİ TENKİDLERİNİN NEDENLERİ

"Tenkid" kelimesini "sanat, edebiyat ve bilimsel eserleri inceleyerek onlar hakkında bir hükme varma ve değerlendirme" şeklinde tanımlamak mümkündür.<sup>37</sup> Bu bakış açısı göz önünde bulundurularak Ebu Hanîfe'nin, ehl-i sünnet kelamının temelini attığı, ortaya koyduğu prensipler kendisinden sonra gelen başta Mâtüridiyye tarafından benimsenip geliştirildiği<sup>38</sup> ve kimi zaman da Eş'ariyye kelamcıları tarafından benzer yorumlar dile getirildiği halde Eş'arîlerin Ebu Hanîfe'yi bazı konularda da tenkid ettiklerini görürüz. Ancak konu üzerinde araştırma yapıldıkça bu eleştirilerin nedenlerini üç başlık altında toplanabilmektedir. Eleştirilerin temel nedenleri arasında farklı çevrenin oluşu ve bu çevreye bağlı olarak yaşanan mezhepsel ve siyasî olayların yanında kelamın; yaşanan dönemin özelliklerine göre değişim ve ilerleme süreci geçirerek farklı üslûp ve kavramlarla ortaya konması gösterilebilir. İlk olarak Eş'arîler'in Ebu Hanîfe'yi eleştirmelerinin nedeni olarak

<sup>36</sup> Yavuz, agm., c. 10, s. 138-139.

<sup>37</sup> Karasoy, Yakup, Eleştiri nedir, Bağa Destursuz Girenler Nasıl Eleştirilmelidir?, Türkiyyat Araştırmaları Dergisi, <http://Türkiyyat Araştırmaları Dergisi>, 2005, sayı. 17, s. 2.

<sup>38</sup> Yavuz, agm., c. 10, s. 142.

çevresel unsurların farklılığı, ardından metod farklılığı ve mezhepsel farklılıklar ele alınacaktır.

## 2. 1. ÇEVRESEL UNSURLARIN FARKLILIĞI

İnsan, sosyal bir varlık olmasından dolayı daima diğer insanlarla iletişim halinde hayatını devam ettirmektedir. Ayrıca insanın üzerinde yaşadığı toprak parçasının konumu, coğrafi özellikleri, kültürlerel yapı, dönemin sosyal ve siyasî olayları da fertler üzerinde kimi zaman olumlu kimi zaman da olumsuz etkiler bırakır. Bu nedenle çalışmamızın temel unsurları olan Ebu Hanîfe ve Eş'arîlerin yaşadıkları dönemler ve buldukları bölgelerin özellikleri hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

Genel olarak Kûfe ve Basra'nın içinde bulunduğu Irak bölgesinde çeşitli milletler ve topluluklar birarada yaşıyorlardı. Özellikle Süryanîler o bölgede her tarafa yayılmıştı. Süryanîler<sup>39</sup> İslamiyetten önce bu bölgede kendilerine ait okullar açmışlardı. Özellikle Bağdat ve Basra'da Yunan felsefesi ve İran kültürüne ait çalışmalar yapılırdı. İslamiyetten önce Irak'ta kelâmî meseleler hakkındaki tartışmalarıyla ön plana çıkan Hristiyan mezhepleri vardı. İslamiyetten sonra da burada çeşitli dinler ve kültürler bulunmuştur. Bunların bir kısmı İslam'ı seçmelerine rağmen kendi kültür yapılarından da tamamen kopamadıklarından bu bölgede daima kargaşa olmuştur. Ayrıca siyasî fırkalar birbirleriyle çarpışıyor, her bir fırka kendi akidesi doğrultusunda mücadele ediyordu. Bu gruplar arasında Şîa, Mu'tezile, çölde bir kısım Haricîler yer almaktaydı. Ayrıca ahabla yakînen görüşmüş olan tabiîn de

---

<sup>39</sup> Süryaniler, Mezopotamya toplumunun hristyanlığı benimsemesinin ardından ortaya çıkan dini yapıdır. Diğer birçok Hristiyan kiliseleri gibi Süryanîler de kendilerini havarîlere dayandırmaktadır. 325 İznik, 381 İstanbul, 431 Efes Konsilleri'ni ve bu konsillerde alınan kararları kabul eden Süryanîler, 451'de Kadıköy Konsilü'nde İsa hakkındaki görüşlerinden dolayı afaroz edilmişlerdir. Bunun üzerine bağımsız olarak kiliselerini devam ettirmişlerdir. Batı'da Yakûbîler olarak bilinen Süryanî Ortodoks Kilisesi dünyanın değişik yerlerinde teşkilatlanmıştır. Süryanî kelimesi günümüzde Ortodoks Süryanîler'i ve Hindü asıllı olmak üzere iki ayrı ırktan olan kitle için kullanılmaktadır. Süryanîler'in bir kısmı İslamiyet'ten sonraki tarihi süreç içerisinde İslam'ı kabul etmiş ve müslüman toplumla kaynaşmıştır. Bkz. Aydın, Mahmut, Hristiyanlık, Yaşayan Dünya Dinleri, DİA., Ankara, 2007, s. 146-149.

oradaydı. Dolayısıyla Irak bölgesi, kelâmî konular alanında beyin fırtınası yapmak için oldukça uygun bir mekandı.<sup>40</sup>

Kûfe, Ebu Hanîfe'nin yaşadığı dönemde Irak'ın büyük şehirlerinden ikincisiydi. Kûfe'nin kurulduğu yerin, özellikle bölgede yapılacak askerî harekât için stratejik öneme ve zengin tarım havzalarına sahip olması ve ticarî güzergâh üzerinde bulunması gibi sebeplerle tercih edildiği tahmin edilmektedir. Askerî bir kamp ve garnizon olarak kurulmakla birlikte zamanla bir şehre dönüşen Kûfe, bölgenin kültürel, idarî ve ticarî bakımdan gelişmesinde rol oynamıştır. Bu nedenle de Hz. Ali ve ilk Abbâsî halifeleri tarafından başkent olarak tercih edilmiştir. Hz. Ömer döneminde fetihlerde bir üss olarak kullanılan Kûfe, İslamiyet'in yayılmasında önmeli rol oynamıştır. İslam fetihleriyle beraber kurulan üç önemli önemli şehirden biri olan Kûfe, Emevîler döneminde Basra'yı da kapsayacak şekilde Irak eyaletinin merkezi olmuştur.<sup>41</sup>

Bağdat kuruluncaya kadar bir süre Abbâsîler'in yönetim merkezlerinden olan Kûfe'nin önemi daha sonraları da devam etmiştir. Kûfe'de özellikle tefsir, hadis, dil, tarih, fıkıh ve kıraat gibi ilimlerde birçok alim yetişmiştir. Kûfe merkezli ilmî otoriteler ortaya çıkmıştır. Abdullah b. Mes'ud ve öğrencileri tarafından temelleri atılan Irak tefsir ekolü tefsir de re'ye önem vermektedir. Fıkıh alanında ise Kûfe re'y ehlinin merkezi konumundaydı. Emeviler döneminde Medine'den sonra ikinci ilim merkezi olan Kûfe ekolünün oluşmasında Kur'an ve Sünnet bilgileri yanında re'y ve ictihadlarıyla da tanınan Hz. Ömer, Hz. Ali ve özellikle Abdullah b. Mes'ud'un payı büyüktür. Irak bölgesinde Basra dil mektebinden sonra başlangıçta bu ekolden faydalanmakla birlikte zamanla bağımsız hale gelen Kûfe dil mektebi ortaya çıkmıştır. Mensupları Kûfiyyûn adıyla bilinen ve Basriyyûn ile rekabet halinde olan dilcilerdir.<sup>42</sup>

Abbasîler'in iş başına gelmesiyle "Mevalî" olarak adlandırılan grup artık

<sup>40</sup> Ebu Zehra, age., s. 20.

<sup>41</sup> Avcı, Casim, "Kûfe", DİA., Ankara, 2002, c. 26, s. 339.

<sup>42</sup> Avcı, agm., c. 26, s. 341-342.

devlet yönetiminde görev almaya başlamıştır. Bu kavram; bilindiği gibi Arap soyundan gelmeyen ama müslüman olan insanlara verilen isimdi. Bu insanlar İslamiyetten önce Zerdüş, Mani, Hıristiyanlık dinlerine mensuplardı. Bunların yanı sıra Abbasîler'in ilk dönemlerinde İslam dünyasını etkileyen iki farklı akım söz konusuydu. Bunlardan birinci akım, saraya halifeler için hekim temin eden ve aynı zamanda Bağdat'taki hastanede öğretmenlik yapmakla görevli Nestûrî<sup>43</sup> bir aileden gelen Cundişapurlar'dır. Bu kişiler sağlık çalışmalarının yanı sıra felsefî çalışmalar da yapmaktaydılar. İkincisi ise Hıristiyan yönetimi altında bulunan Harran İskenderiye okuludur.<sup>44</sup> Ayrıca Harran'da Yunan felsefesini temel alan Sabîiler'e<sup>45</sup> ait bir okul bulunmaktaydı. Müslümanlar, bu farklı inanlara mensup insanların düşünceleriyle de mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Mu'tezile<sup>46</sup> bu nedenle Yunan felsefesini araştırarak Allah'ın zatı, sıfatları, fiiller, yaratılmış fiiller gibi

<sup>43</sup> Şehristânî, Nestûrîler'in Halife Me'mun zamanında ortaya çıktığını ve incillerde kendi görüşüne göre tasarrufta bulunan hakîm Nestur'un mensuplarına bu ismin verildiğini belirtir. Ayrıca Şehristânî, bu mezhebin Hıristiyanlıktaki konumunu Mu'tezile'nin İslam'daki konumuna benzetir. Bkz. Şehristânî, age., s. 202.

<sup>44</sup> Harrânîler, Sâbiiler'den bir gruptur. Yaratıcının hem tek hem de çok olduğuna inanırlar. Tenassüh ve hulul düşüncesini benimserler. Onlara göre Allah şerri, çirkinlikleri, pislikleri, zararlı hayvanları yaratmaktan münezzehtir. Bunlar yıldızların saadet ve uğursuzluk bakımından birleşmeleri neticesinde ortaya çıkmıştır. Yaratılışın maksadı sadece saadet, hayır ve temizliktir. Ancak bunlar Allah'a nisbet edilir. Uğursuzluk, şer, kirlilik ise zarureten mecbur olup bunlar Allah'a nisbet edilmez. Bunlar ya rastgele ortaya çıkmış zorunlu şeyler, yahut da şerhlerin kaynağına ve kötü irtibatına bağlı nesnelere. Bkz. Şehristânî, age., 279-280.

<sup>45</sup> Şehristânî, Sabîiler'in doğru yoldan uzaklaşmaları ve peygamberlerin yolundan sapmaları nedeniyle bu isimle anıldıklarını belirtir, Bkz. Şehristânî, age., s. 237; Sabîiler'e göre insan Allah'ı bilmek, O'na ibadet etmek, emirlerini ve hükümlerini bilme konusunda bir aracıya muhtaçtır. Fakat onlar, bu aracının cismanî değil, ruhânî olması gerektiğini savunuyorlardı. Aracının ruhânî olmasının nedeni ise onlara göre ruhânîlerin pak, temiz Rabbe yakın bulunmasındandır. "Cismânî olan bizim gibi bir beşerdir." iddiasıyla peygamberlerin insan olmasını reddetmişlerdir. Bkz. Şehristânî, age., s. 210. Ayrıca Şehristânî, Sabîiler'in Hanîfler'le aralarında pek çok münazara olduğunu bildirir. Bkz. Şehristânî, age., s. 239.

<sup>46</sup> Mu'tezile, Vasil b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 143/761)'in Basra'da büyük günah işleyen ne mümin ne kafir olmadığını, bu kişinin "el- menziletü beyne'l- menziletayn" yani iman ve küfür gibi iki makam arasında bulunduğunu söyleyerek Hasan Basri'nin ders halkasından ayrılmasından dolayı bu isimle anılmışlardır. Bkz. Gölcük, age., s. 59; Mu'tezile'nin düşünce sistemi; tevhid, adalet, el-menziletü beyne'l-menziletayn, va'd ve va'id, emr bil ma'ruf ve nehyi ani'l-münker olarak beş esastan oluşur. Bu ekol, aklın hakemliğine fazlaca önem vermiş, Allah'ın sıfatları, fiilleri, iyilik ve kötülük kavramları gibi konularda aklı yetkin görmüştür. Büyük günah işleyenin tevbe etmediğinde cehennemde ebedî kalacağını ileri sürmüş, kul için en elverişli olan şeyi yaratmayı (aslah) Allah için vâcip kabul etmiş, Kelamullah'ın mahlûk olduğunu, kulların ihtiyarî fiillerine ilâhî kudret ve iradenin taalluk etmediğini savunmuştur. Bkz. Topaloğlu- Çelebi, age., s. 229-230.

konularda tartışmaya başlamıştı.<sup>47</sup> Bütün bunların yanı sıra dönemde Müşebbihe,<sup>48</sup> Kaderiyye,<sup>49</sup> Cebriyye<sup>50</sup> ve Mürcie gibi değişik düşüncelere sahip ekoller ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin önde gelen isimleriyle kimi zaman Ebu Hanîfe'nin tartışmaları olmuştur.<sup>51</sup> Hatta Ebu Hanîfe'nin münazara ve cedel ehlinin Basra'da olmasından dolayı onlarla tartışmak için yirmiden fazla Basra'ya gittiği, bid'at ehliyle mücadele ettiği, sözü geçer bir lider konumuna gelince de cedeli terkedip fıkha yöneldiği rivayet edilir.<sup>52</sup> Fıkıh ile uğraştığı zamanlarda da akaid konusunda tartışmalar yapmıştır. Bunlar arasında Hâricîler<sup>53</sup> ve Şîa'<sup>54</sup>dan bazı

<sup>47</sup>Ziauddin Ahmed, İslam'da Teolojinin Gelişimi, terc. Ahmet Ak-A. Talip Baycar, KSÜİFD., sayı 12, Kahramanmaraş, 2010, s. 193- 194.

<sup>48</sup> Müşebbihe; Allah'ın zatını başkalarınıninkine benzetme konusunda sapıklığa düşen fırkadır. Allah'ın zatını O'nun dışındakilerin zatına ve Allah'ın sıfatlarını O'nun dışındakilerin sıfatlarına benzetenler olarak ikiye ayrılır, Bkz. Bağdâdî, age., s. 169.

<sup>49</sup> Kader konusunda ilk konuşan Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699)'dir. Medine'de büyümüştür. Ömrünün çoğunu burada geçirmiştir. Ömrünün sonuna doğru Basra'ya gitmiş ve orada kalmıştır. Ebu Zerr el-Gıfarî'den ders almıştır. Hicrî 80 / Milâdî 699 yılında ölmüştür. Kimileri; onun kader konusundaki görüşlerini önceleri Hıristiyanken sonra müslüman olan sonra tekrar Hıristiyanlığa dönmüş olan "Süsen" adlı bir Iraklı'dan, Gaylan ed- Dimeşki'nin de Ma'bed el Cühenî'den aldığını belirtir. Bkz. Neşşar, İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, s. 69-71; Humeyyis, age., s. 166; Kaderiyye'nin esas kurucusu Gaylan ed-Dimeşki (ö. 126/743) olduğu kabul edilir. Emevî yönetimine karşı durmuş siyasî bir fırkadır. Bu fırkanın Emevîler'in "İlahî cebr" adı altında uyguladıkları ekonomik ve sosyal haksızlıklara karşı bir ayaklanma olduğu söylenebilir. Bkz. Neşşar, age., s. 80; Kaderiyye, Allah'ın önceden belirlediği kaza ve kaderi kabul etmeyen, amellerinin önceden yüce Allah tarafından takdir edilmeyip kendileri tarafından yapıldığını ve meydana gelen bir şeyin öncesinin bulunmadığını iddia eden kimselere ehl-i sünnetin verdiği isimdir. Bkz. Humeyyis, age., s. 166.

<sup>50</sup> Cebriyye ekolünün kurucusu Cehm b. Safvan (ö. 128/746)'dır. Kurucusuna nisbetle "Cehmiyye" denilmiştir. Cehm b. Safvan, Ca'd b. Dirhem'den ders almıştır. Allah'ın sıfatlarını inkar etmiştir. İlk kez Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini ortaya atmıştır. Kaderiyye'nin savunduğu görüşlerin tam aksini savunarak, insanın hiçbir gücünün olmadığını, fiillerinde mecbur olduğunu, iradesinin bulunmadığını ve mecazen o fiillerin insana atfedildiğini iddia eder. Buna göre insan her fiilinde mecburdur. Cebriyye, Kaderiyye ile beraber Mu'tezile'nin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Cebriyye ve Kaderiyye zamanla yok olmuştur ancak görüşlerinin bir kısmı Mu'tezile tarafından benimsenmiştir. Bkz. Gölçük, Kelâm Tarihi, s. 57- 58.

<sup>51</sup> Yavuz, agm., c. 10, s. 138.

<sup>52</sup> Humeyyis, a. g. e., s. 83.

<sup>53</sup> Hâricîler; Dinî ve siyasî konularda itaatten ayrılıp isyan derecesine varan, aşırı görüş ve faaliyetleriyle tanınan bir fırkadır. İslam tarihinde ilk kez meşru otoriteye baş kaldıran ve kabilecilik ruhunu tekrar canlandırmak isteyen siyasî anlayışın dinî bir kimliğe bürünerek toplumdan kopan radikal bir hareketin taraftarları olarak da tanımlanmaktadır. Bu ekol, Ali ve Muaviye arasında çıkan Sıffin Savaşı sonrasında hakem meselesi yüzünden ortaya çıkmıştır. Bu hareketi ilk başlatan çölde yaşayan Temimliler ve taraftarlarıdır. "Allah'tan başka hüküm sahibi yoktur" ilkesiyle tavizsiz İslam'ı yaşadıklarını iddia eden Hâricîler, Osman ve Ali'yi ve bunların yönetimini benimseyenleri küfürle itham ederek öldürecek kadar ileri gitmişlerdir. Dinin emir ve yasaklarına uymayanları kafirlikle suçlamışlardır. Hâricî olmayan herkes düşman ve kafirdir. Takva ve şecaat, devamlı ve sürekli olarak Kur'an okuma, dini kurallara uyma en belirgin özellikleridir. Bkz. Karagöz İsmail- Paçacı İbrahim, Dinî Kavramlar Sözlüğü, DİA., Ankara, 2006, s. 233.

<sup>54</sup> Peygamber'in vefatından sonra Ali ve Ehl-i Beyt'ini halifelik için en layık kişi gören, onu nass ve tayinle "meşru" halife kabul eden; ondan sonraki halifelerin de onun soyundan gelmesi gerektiğine inananların ortak adı olmuştur. Bkz. Karagöz- Paçacı, age., s. 620.



gruplar da vardır.<sup>55</sup>

Ebu Hanîfe'nin bulunduğu bölge karmaşık pek çok olayın meydana geldiği ve çözümün arandığı bir yerdi. Bu nedenle Ebu Hanîfe, fikhî ve itikâdî meseleleri getirdiği kapsamlı, rasyonel ve pratik bakış açılarıyla ilk aklî açılımın sahibi olduğunu söylemek mümkündür. O, Kur'an ve sahih sünnetle temellendirdiği düşüncelerini bunların ışığında ilerleyen akılla desteklemiştir. Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in insanı merkeze alan yaklaşımını hem itikâdî hem de fikhî meselelerde ortaya koymuştur. Buna göre çağının tüm itikadî, sosyal ve siyasî problemlerine karşılık özgün tavrının altında onun insan ve onun aklına olan güven ve vahyi yorumlamadaki rasyonel gayret bulunduğunu söyleyebiliriz.<sup>56</sup> Ebu Hanîfe'nin, Peygamber dönemine yakın bir zamanda yaşaması, Peygamber'den sonra ortaya çıkan pek çok karışıklığa şahit olması, yaşadığı toprakların Peygamber'e nübüvvet nurunun indiği topraklardan uzakta olması, bu toprakların İslamî olmayan pek çok unsuru bünyesinde barındırması gibi nedenlerle ders aldığı alimlerden ve keskin zekasından da faydalanarak İslam kelamı ve fikhının temel prensiplerini kendi özel metoduyla ortaya koyduğunu görürüz.

Eş'arî'nin doğduğu Basra şehrine gelince, buranın ilk sakinleri hakim konumda bulunan Arap halkı idi. Basra Hz. Ömer zamanının da güney Irak'ta kurulmuş bir şehirdir. Baralılar ve Kûfeliler arasında her alanda daima bir rekabet söz konusu olmuştur. Buna göre Basralılar, şehirlerinin Kûfe'den daha önce kurulduğunu söylerlerken, Kûfeliler Basra'nın kendi kumandanları olan Sa'd b. Ebi Vakkas'ın yardımcıları tarafından kurulduğunu iddia ederler. Önceleri Basra arap göçmenler için Kûfe kadar cazip bir yer değildi. Ancak Hz. Ömer Kûfeliler tarafından fethedilen yerlerin gelirlerini Basra'ya aktardı. Böylece Basra çevresinde yaşayan Arap kabileleri Basra'ya gelip yerleşmeye başladılar. Daha sonrasında Fars, Sicistan ve Kirman gibi doğu ülkelerinden esirler ve müslüman topluluklar buraya yerleştirildi.

<sup>55</sup> Ebu Zehra, age., s. 25-26.

<sup>56</sup> Terzioğlu, Hülya, Ebu Hanîfe'nin Din Anlayışında İnsan Merkezilik, İslam Hukuku Araştırmaları Araştırmaları Dergisi, Konya, 2012, sayı 19, s. 402.

Hız. Osman'ın son günlerinde Basra önemli siyasî çalkantılara sahne oldu. Halifenin Zilhicce ayının 35. gününde (Haziran 656) Medine'de öldürülmesi olayına Basra'dan bir grup isyancı katılmıştı. Buna benzer siyasî hareketler Hız. Ali zamanında da devam etti. Hız. Ali halife olur olmaz Basra onunla Hız. Zübeyr, Talha ve Âişe arasında Cemâziyelâhir ayının 36. gününde (Aralık 656) meydana gelen Cemel Vak'ası'na şahit oldu. Çoğunluğu Kûfeliler'den meydana gelen Hız. Ali kumandasındaki ordu ile çoğunluğunu Basralılar'ın oluşturduğu adı geçen üç sahâbî idaresindeki kuvvet karşı karşıya geldi, yapılan bir günlük savaş sonucunda binlerce Basralı hayatını kaybetti. Bu ayaklanmadan sonra Hız. Ali ile Basralılar arasında bir daha giderilmesi mümkün olmayan bir küskünlük girmiş ve halife diğer askerî hamleler için hilâfetinin sonuna kadar bu önemli şehirden fazla asker çıkaramamıştır. Basra, Şîî Kûfeliler'in karşısında Sünnîliğin merkezi olma vasfını daima korumuştur.<sup>57</sup>

Belirtildiği gibi Araplar'ın önde kabileleri burada bulunmakta idi. Sahilde olması nedeniyle devlet için önemli bir konumundaydı ve her çeşit etnik kökene sahip insanı barındırıyordu. Birbirinden farklı fikirler birbirleriyle münazara yapıyordu. Emevîler döneminde Basra elde edilen ganimetlerle zenginleşti. Yönetimdekiler malı kendi adamları arasında dağıtıp ihtişamlı bir yaşamın içine daldılar. Basra'nın köşklerinde eğlence ve fesat her tarafa yayılırken halk da büyük ahlâkî çöküntü yaşamaktaydı. Bunun sonucu olarak dinî emirler ihlâl ediliyor, dinî hayat çöküyordu ve dinin sadece kentlin fakir halk tabakasının bulunduğu yerde kalabilmesi mümkün olmuştu. Durum böyle iken fakirler arasında şöyle bir düşünce yayılıyordu: "Herşey mukadder ve bundan kaçmak asla mümkün değil."<sup>58</sup>

Emevîler döneminde zaman zaman Hâricîler'in baskısına maruz kalan Basra, en parlak dönemini Abbasîler zamanında yaşadı. Bağdat şehrinin kurulmasından sonra siyasî ve askerî önemini yitirmekle beraber medeniyet açısından hâlâ ileri durumdaydı. Hasan-ı Basrî ile Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin burada yetiştirdikleri

<sup>57</sup>Bâkır, Abdülhâlik, "Basra", DİA., İstanbul, 1992, c. 5, s. 108- 109.

<sup>58</sup>Neşşâr, age., terc. Osman Tunç, İstanbul, 1999, c. 2., s. 65.

öğrenciler İslâmî ilimlerde büyük çığır açtılar. Bu sırada “tedvîn” hareketinde de büyük ilerleme kaydedildi. Kelam, Fıkıh, Hadis, Arap Dili ve Arap Edebiyatı ve Ensab konularında bol miktarda eserler kaleme alındı. Çeşitli etnik grupların birbirleriyle karışması, dinî ve fikirselle çalışmalarını canlandırmıştı. Ayrıca h. II- IV. (m. VIII- X.) yüzyıllarda Basra’da Arapça’nın gramer kurallarını tesbit eden ve Basriyyûn adıyla meşhur olan büyük dilciler yetişmiştir.<sup>59</sup>

İslamiyet’i farklı milletlerin kabul etmesinin ardından Arap dilinde bozulmalar görülmeye başlamıştı. Konuşma dilinde, fasih Arapça’da olmayan ancak farklı dillerde kullanılıp da Arap diline uyarlanmaya çalışılan kavramlar görülmeye başlanmış ve bu durum Kur’an’ın okunmasına da yansımıştı. Kur’an’ın doğru okunmasını, İslamiyet’i yeni kabul etmiş milletlerin Arapça’yı kolay öğrenmesini sağlamak ve Arap dili gramerini ilmî usullere dayalı kurallar haline getirmek için biri Basra’da diğeri Kûfe’de iki farklı okul açıldı. Ancak bu iki bölgenin dil ve edebiyat çalışmaları, prensipleri ve meseleye bakış açıları birbirinden farklı olmuştur. Bu da beraberinde ihtilafları getirmiştir.<sup>60</sup> Genelde Basralılarla Kûfeliler arasındaki ihtilafın kaynağı ise Basralıların sem’ayı (işitmeyi yani nakli) ön planda tutmaları, mecbur kalmadıkça kıyasa başvurmamalarıdır. Rivayetlerin çoğalmasından dolayı Basralılar, kendilerince o rivayetlerin içinden halis olanını ve halis olarak Arapçayı konuşanların rivayetini alıyorlardı. Kûfeliler ise pek çok meseleyi kıyasa dayandıran Nebatlı ve İranlılar’la karışık halde yaşıyorlardı.<sup>61</sup> Semân kaynağını seçmede Basralılar’ın gösterdiği titizliği göstermeyerek Araplar’dan rivayet edilen her kullanıma itibar etmişlerdir.<sup>62</sup> Bütün bunların yanı sıra bu iki okul arasındaki ihtilafların ilmî olduğu kadar siyasî olduğunu da söylemek mümkündür. Basra ve Kûfe ilmî ve siyasî birer merkez olmaktan çıkıp her iki şehrin önde gelen alimleri Bağdat’a göç edinceye ve münakaşayı devam ettiren üstadların ölümleri sebebiyle önemini kaybedinceye kadar (h. IV. /m. X. yüzyıl) bu ihtilaf sürüp gitmiştir.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Bâkır, agm., c. 5, s. 110- 111.

<sup>60</sup> Kılıç, Hulûsi, “Basriyyûn”, DİA., İstanbul, 1992, c. 5, s. 117-118.

<sup>61</sup> Zeyyâd, Ahmed Hasan, Tarîhu’l- Edebi’l- Arabiyyi, Kahire, trz. , s. 365.

<sup>62</sup> Kılıç, Hulûsi, “Kûfiyyûn”, DİA., Ankara, 2002, c. 26, s. 344.

<sup>63</sup> Kılıç, agm., c. 5, s. 118.

Basra'da kelim tarihinin önemli simaları yetişmiştir. Hasan Basrî (ö. 110/728), İbn Küllâb (ö. 240/854), Mu'tezile ekolünün ileri gelenlerinden Vâsıl b. Atâ (ö. 131/749), Amr b. Ubeyd b. Bâb (ö. 144/761), Ebu'l- Huzeyl (ö. 235/849), en- Nazzâm (ö. 231/846), el-Câhız (ö. 256/869), Ebu Ali el-Cubbâî (ö. 303/915) ve Ebu Hâşim (ö. 321/933) Basra topraklarında yetişmiş önemli kelimcilerdir.<sup>64</sup>

Basra'dan sonra İslam tarihinde önemli bir konuma sahip Bağdat'a baktığımızda Emevîler döneminde bu şehrin daha çok askerî bir üs niteliğinde olduğunu görürüz. Ancak Abbasîler dönemine gelindiğinde Halife Mansur (ö. 158/775), Bağdat topraklarının bir devlet merkezi olma niteliğinde olduğunu görür ve burada yeni bir şehir inşasına başlanılır.<sup>65</sup>

Bağdat'ta medreselerin kurulmasına çok önem verildi. Bu medreselerin en meşhurları Nizamiye Medresesi, Ebu Hanîfe Medresesi ve Müstansırıyye Medreseleri'dir. Bu medreselerin her biri dört fıkıh mezhebinin biri üzerinde ihtisaslaşmıştır. Sadece Mustansırıyye ve daha sonra kurulmuş olan Beşîriyye medreseleri dört mezhebe göre eğitim yapıyordu. Bağdat'ta dikkat çeken hususlardan birisi de mezhep grupları arasında şiddetli olayların olmasıdır. Özellikle Hanbelîler'le Şafîiler ve Sünnîler'le Şîiler arasında kanlı olaylar söz konusuydu.<sup>66</sup>

Abbâsîler dönemi tercüme faaliyetlerinde ise iki dönem görülür. Birinci dönem, Halife Mansûr'la başlar. Yapılan çalışmalar arasında Halife'nin Cundişâpur hastanesinin başhekimi Curcis b. Buhtîş (ö. 155/771)'i Bağdat'a davet edip ona Yunanca'dan tercüme yaptırması da vardır. Tercüme faaliyetleri Mansûr'la önemli yol kat etmesine rağmen, oğlu Mehdî (ö. 169/785) döneminde zındıklar hareketi nedeniyle duraklama yaşamıştır. Daha sonraları Me'mûn (ö. 218/833)'un gayretleri ile tercümede ikinci ve önemli bir dönem başlamış, "Beytü'l-hikme" adında büyük bir merkez kurulmuştur. Me'mûn döneminde tercüme faaliyetleri, devletin resmî

<sup>64</sup> Yüksel, Emrullah, age., s. 27.

<sup>65</sup> Yüksel, Ahmet Turan, Kuruluş Döneminde Bağdat'ın Ticarî Yapısı ve İlişkileri, SÜİFD., sayı, 29, Konya, 2010, s. 7.

<sup>66</sup> Abdülazîz ed-Dürî, "Bağdat", DİA., İstanbul, 1991, c. 4, s. 431.

politikası haline gelmiştir. Me'mun, müslim ve gayr-i müslimlerden meşhur ilim adamı ve mütercimlere geniş maddî imkanlar sağlayarak felsefî ve bilimsel eserleri Arapçaya tercüme ettirmiştir. <sup>67</sup> Yapılan bu tercüme faaliyetleri özellikle Mu'tezile'yi farklı bir boyutta etkilemiştir. Mu'tezile İslam dinini diğer din ve ideolojilere karşı korumak için naklî delilleri gerekli görmeyerek aklî delillere başvurmuştur. Böylece kendine has bir metod geliştirmiştir.<sup>68</sup>

Genel olarak tarihin sayfalarına bakıldığında devlet tarafından desteklenmiş bir mezhebin otoritesinin, devletin otoritesi ile doğru orantılı olarak şekillendiği görülür. Yani devletin otoritesi zayıfladığında mezhebin otoritesi de zayıflıyorken devletin otoritesi kuvvetlendiğinde o mezhebin otoritesi de güçlenmiştir. Fakat bazı ülkelerde bir mezhep tamamiyle halkın malı haline gelir. Yani halk o mezhebi o kadar benimser ki yönetimin benimsediği mezhep sadece resmi mezhep olarak kalır ve halk üzerinde egemen olamaz. Kûfe, Basra ve Bağdat gibi Abbasî devletinin hakimiyetinin bir sonucu olarak bu bölgelerde fikhî alanda Ebu Hanîfe'nin kurduğu Hanefî mezhebi hakimdi. Irak, Maveraünnehir ve fethedilen doğu İslam ülkelerinde de hem halk tarafından hem de devlet tarafından benimsenen mezhep Hanefî mezhebi idi. Buna karşılık Türkistan ve Maveraünnehir Şafî ile Hanefî mezhebi arasında sert çekişmeler olmuş; her iki mezhep bilginleri birbirleriyle şiddetli mücadelelere girmişlerdir.<sup>69</sup> Bu bölgelerde kabul edilen diğer fikhî ekol Şafî mezhebidir. Ancak burada Abbasî Devleti'nin hakimiyetinden dolayı Hanefî mezhebi egemen olduğu için halk üzerinde Şafî- Hanefî hakimiyet mücadelesi olmuştur.<sup>70</sup>

Mutezîlî alimlerin fıkıhta çoğunlukla Hanefî mezhebini benimsediklerinden hareketle Eş'arî'nin de fıkıhta Hanefî olduğunu zannedilse de yaygın kanaate göre

<sup>67</sup> Özdoğan, M. Akif, Abbasîler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi, Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, <http://doguedebiyati.com>, 2005, sayı, 16, s. 38.

<sup>68</sup> Aydınli, Osman, Süryânî Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mutezîlî Düşünceye Etkisi, HİÜİFD., Çorum, 2011, sayı, 11, c. 6, s. 17.

<sup>69</sup> Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Fikhî Mezhepler Tarihi, terc. Abdülkadir Şener, İstanbul, 1978, 251.

<sup>70</sup> Ebu Zehra, age., s. 358.

<sup>71</sup> İrfan Abdülhamid, agm., c. 11, s. 445.

Eş'arî, Şafî mezhebine mensuptur.<sup>71</sup> Şafîler'in çoğunluğu itikatta Eş'ariyye'ye mensuptur.<sup>72</sup>

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi Ebu Hanîfe ve Eş'arîler'in buldukları çevrelerin farklılığı göze çarpmaktadır. Ebu Hanîfe döneminde özgür düşüncenin adımları yeni yeni atılırken ve İslam kültürü içinde yabancı toplumlarla bir arada yaşama tecrübesi oluşmaya başlarken Eş'arîlerin etkin olduğu daha sonraki dönemlerde müslüman toplumda ilmî hayat altın çağlarını yaşamıştır. Mu'tezile'nin tercüme faaliyetleriyle kendine has metodunu ortaya koymasının ardından Mu'tezile içinde önemli bir yere sahip olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Mu'tezile'den ayrılarak, İbn Küllâb'ın çizgisinde, Ahmed b. Hanbel ve Şafî'nin metodlarından faydalanmak suretiyle de özgün Eş'arî düşüncesini oluşturmuştu. Tarihin çeşitli dönemlerinde Hanefî mezhebi ile Şafî mezhebinin halk üzerinde hakimiyet mücadelesi, kimi zaman Mu'tezile-Eş'arî tartışmasına dönüşerek sonuçta da her iki mezhep mensupları birbirlerinin önde gelen alimlerini yermeye yönelik eserler te'lif etmeye kadar gitmişlerdir. Eş'arîler ile Ebu Hanife arasındaki çevresel farkları ortaya koyduktan sonra şimdi de metod farklılığını açıklamaya çalışacağız.

## 2. 2. METOD FARKLILIĞI

Ebu Hanîfe ve Eş'arîler'in prensiplerini ortaya koyarken sahip oldukları bakış açıları, onların herhangi bir konu hakkındaki uslûplarını da belirlemektedir. Akıl-nass ilişkisi, aklî delili kullanma şekli, lafzî ifadelerdeki uygulamalar ayrıca Eş'arîler'in mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemlerindeki farklılıklar ele alınarak konu değerlendirilecektir.

Ebu Hanîfe'nin metoduna baktığımızda onun usûlünün temel kaynaklarının Kur'an ve Sünnet olduğunu görürüz. O, herhangi bir mesele için önce Allah'ın kitabına ve peygamberinin sünnetine baktığını, bulamayınca kendi belirlediği kriterlerce ashabın bazısının sözünü aldığını, bazısının da sözünü de terk ettiğini

<sup>72</sup> Topaloğlu- Çelebi, age., s. 83.

belirtir. Tabiünden olan alimler hakkında ise onların sözlerini delil olarak almadığını, kendisinin de onlar gibi ictihad edebileceğini söyler.<sup>73</sup> Tabiünün sözlerinin, Ebu Hanîfe tarafından delil olarak kabul edilmemesine karşılık hadis fukahası, tabiünün sözlerini kıyasa tercih etmiştir.<sup>74</sup> Ebu Hanîfe'nin; tabiünün sözlerini bu şekilde değerlendirmesi, buna bağlı olarak o dönemdeki alimlerin görüş ve fetvalarına gerektiğinde aykırı fetva vermesi ve de çokça ictihad etmesi nedeniyle eleştirildiğini görmekteyiz. Onun bu şekilde davranmasının nedeni yaşadığı bölgenin karmaşık yapısından dolayı meseleleri çok yönlü olarak ele alması ve farklı ihtimal ve durumlara göre fikir ve çözümler üretmek istemesindedir. Kullandığı kıyas metodunu ise belirli bir disipline bağlamıştır.<sup>75</sup>

Ebu Hanîfe, yukarıda bahsedilen kendine has yöntemini hem fıkıh hem de kelamda kullanmıştır. Kendisiyle tartıştığı kişi eğer nassları kabul eden biriye zan ifade etmeyen naklî delil, nassları delil saymayan biriye karşısındakini aciz bırakacak aklî delille cevap vermiştir. Mesela mülhidlerle yaptığı tartışmalarda aklî deliller kullanmakla beraber muhaliflerini ikna etmek için kıyaslar da yapmıştır. Akaid hususunda daha çok Kur'an'ı esas almış, itikadî hükümleri Kur'an'a göre çıkarmıştır. Hadisleri de kullanmakla beraber Kur'an'a aykırı hükümler içeren rivayetlerin uydurma olduğunu düşünerek metodunda onlara yer vermemiştir. Çünkü ona göre Kur'an'a aykırı hiçbir söz Peygamber'e ait olamaz.<sup>76</sup>

Ebu Hanîfe ahad hadisi; Kur'an'ın genel ve zahirî hükümleriyle, İslam fikhında yerleşik genel ilkelerle, kavli ve fiilî<sup>77</sup> meşhur sünnetle<sup>78</sup> hatta bazan da sahabe ve tabiünden gelen ortak uygulama ile karşılaştırarak değerlendirir. Arada çatışma olduğunda genelde daha kuvvetli gördüğü ikinci grup delillerle amel ederdi.

<sup>73</sup> Ebu Zehra, Ebu Hanîfe, s. 114.

<sup>74</sup> Ebu Zehra, age., s. 115.

<sup>75</sup> Uzunpostalcı, agm., c. 10, s. 135.

<sup>76</sup> Uzunpostalcı, agm., c. 10, s. 139.

<sup>77</sup> Kavli sünnet, Peygamber'in çeşitli sebeplerle söylemiş olduğu sözlerdir. Fiilî sünnet, Peygamber'in yapmış olduğu fiillerdir. Bkz. Şa'ban, Zekiyyüddîn, İslam Hukuk İlminin Esasları, terc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDVY., Ankara, 1996, s. 72-73.

<sup>78</sup> Meşhur sünnet, Peygamber'den bir ya da iki sahabe tarafından rivayet edilmişken tabiün ve sonraki dönemde pek çok râvi tarafından rivayet edilen sünnettir. Mütevatir sünnet ise Peygamber'den yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan sayıda bir sahabe topluluğunun rivayet ettiği, daha sonra bu topluluktan tabiün ve sonraki dönemde aynı özellikteki toplulukların rivayet ettiği haberdir. Bkz. Şa'ban, age., s. 75-76.

Geniş bir topluluğun önünde gerçekleşmesi veya sık sık tekrarlanması nedeniyle çoğunluk tarafından bilinmesi<sup>79</sup>, uygulanması ve rivayet edilmesi gereken bir konuda vârit olan ahad haberi,<sup>80</sup> şâz<sup>81</sup> bir görüş sayması da bu anlayışın bir sonucudur. Bu hususun iyi anlaşılabilmesi nedeniyle hadisle amel etmediği veya kıyası hadise tercih ettiği şeklinde eleştiriler olmuştur.<sup>82</sup>

İslam tarihinde mütekellimlerle muhaddisler arasında meydana gelen sistemli re'y-hadis tartışmaları genellikle kıyas ekseninde değildir. Bu tartışmalar Ebu Hanîfe'nin kendi yöntemine göre hüküm çıkarmakta başvurduğu kıyas metodu ve hadisleri kendine has anlama ve tenkid metodu etrafında yoğunlaşmıştır. Kûfe'de faaliyet gösteren Ebu Hanîfe ve arkadaşları, meselelere çözüm bulmak için re'yi daha serbest bir şekilde kullanmışlardır.<sup>83</sup> Oysa hadis ehlinin çoğunluğu Hicaz'da idi. Çünkü orası ashâbın vatanı ve vahiy diyarıdır. Oralarda yetişip onlarla görüşen tabîîn, daha çok kıyas ve re'y taraftarı olmayan ashaptan ders aldılar. Kıyas metodunu kullanan sahabînin talebeleri ise daha ziyade onun ortaya koyduğu hükümleri rivayet etmekle yetinip daha ileriye gitmediler. Re'y ve kıyasçıların çoğu Irak'ta yetişti. Çünkü onlar Abdullah İbn Mes'ud'dan ders aldılar. O da yanılırim endişesiyle, Peygamber'den hadis rivayet etmekten çekinirdi. Kendi rey'i ile ictihattan çekinmezdi. Eğer ictihad yaptığı hususta sahih bir hadis duyarsa re'y ve ictihadından dönüp hadisi delil olarak alırdı. Ayrıca o asırlarda Peygamber namına hadis uydurma işi yaygındı. Çeşitli fırkalar kendi varlıklarını meşru hale getirmek için hadis uyduruyor ve bu da müslümanlar arasında yayılıyordu. Bazıları faziletli ibadatlere teşvik için hadis uyduruyordu. Bunun gibi pek çok hususta hadis

<sup>79</sup> Burada kastedilen mütevatir hadistir.

<sup>80</sup> Ahad hadis, gerek Peygamber'den rivayet eden râvilerinin gerekse sonraki dönemdeki râvilerinin sayısı mütevatir hadis sayısına ulaşmayan hadislerdir. Bkz. Şa'ban, age., s. 77. Eğer bir hadis râvi sayısı bakımından sahabe döneminde, tabîün ve bir sonraki dönemde aynı kalıyorsa ahad hadistir. Bkz. Çakan, İsmail Lütfi, Hadis Usûlü, MÜİFVY., İstanbul, 1989, s. 109-110.

<sup>81</sup> Şâz hadis, güvenilir bir ravinin başka güvenilir ravilere muhalefet olarak rivayet ettiği hadistir. Bkz. Çakan, age., s. 143-144.

<sup>82</sup> Uzunpostalıcı, agm., c. 10, s. 136. Burada bahsedilen hususu şöyle açıklamak mümkündür. Ebu Hanîfe'nin ahad hadisle amel edilebilmesi için ileri sürdüğü şartlar vardır. Bunların arasında ahad hadisin, sık sık tekrarlanan ve her mükellefin hükmünü bilme ihtiyacını hissettiği olaylar hakkında olmamalıdır. Yani herkesin bildiği hususlara muhalefet etmemelidir. Böyle durumda olan bir ahad haberi makbul saymayıp metodunda kullanmamıştır. Bkz. Şa'ban, 88-89.

<sup>83</sup> Altıntaş, Ramazan, Ebu Hanîfe'nin Akıl-Vahiy Anlayışı, Kelâm Araştırmaları Dergisi 2: 1 (2004), s. 15.



uydurular olduğu gibi hadisi uydurmayıp senediyle oynayanlar da vardı. Mesela hadisin zayıf olan senedini sahih ve meşhur bir sened haline getirirlerdi. Bu sebeplerden yani mevzû hadislerin çokluğundan dolayı re'y ehli, re'y ve kıyas yoluyla fetva vermeyi çoğalttılar.<sup>84</sup> Fetva verdikten sonra o hususta sahih bir hadis bulurlarsa re'ylerinden dönerler, o sahih hadisi ölçüt alırlardı.<sup>85</sup> Hal böyle olunca Ebu Hanîfe için de bir hadis, metni ve manası ile sahih olmadığı sürece delil değeri taşımamıştır. Rivayet edildiğine göre Ebu Hanife, yanında sandıklar dolusu hadis bulunduğu halde nesh ve muârazadan<sup>86</sup> uzak çok az sayıda hadisi delil olarak kullanmıştır.<sup>87</sup>

Ebu Hanîfe, Kur'an ayetlerinin kelâmî tartışmalara göre te'vil edilmesini de reddetmiştir. Mesela bu konuda Ebu Hanîfe Allah'ın elinin, O'nun kudreti veya nimeti olduğunun söylenemeyeceğini eğer böyle söylenirse Allah'ın sıfatının iptal edilmiş olacağını söyler. Ebu Hanîfe bu görüşün aynı zamanda Kaderiyye ve Mürcie'nin görüşü olduğunu belirtir. Yine aynı şekilde o, Allah'ın rızasının mükâfat, gazabının da ceza şeklinde te'vil edilmesini reddetmiştir.<sup>88</sup> Böyle te'vil yapan kişi ehl-i sünnet çizgisi dışına çıkmıştır.<sup>89</sup>

Sonuç olarak Ebu Hanîfe'nin ortaya koyduğu temel kelâmî prensiplerin, yaşadığı dönemin bütün dinî yönelişleriyle ilgili tüm unsurları kapsadığını söylemek mümkündür. Ebu Hanîfe'nin özgür ve özgün düşünce yapısına sahip olmasının yanında reformist tutumu, yaşadığı dönemdeki pekçok karmaşık kelâmî problemi anlaşılır, sade ve gündelik hayatta uygulanabilir bir yöntemle çözmesini sağlamıştır.

<sup>84</sup> Ebu Zehra; Ebu Hanîfe, s. 106-107

<sup>85</sup> Ebu Zehra, age., 109.

<sup>86</sup> Burada nesh ve muârazadan uzak hadisler ifadesi ile hükmü ortadan kaldırılmış hadisler kastedilmektedir. Yani bir sünnet diğer bir sünnetin hükmünü ortadan kaldırabilir. Hanefilere göre hadis mütevatir olması halinde ancak mütevatir ve meşhur bir hadis ile hükmü ortadan kalkabilir. Mütevatir ve meşhur sünnetin hükmü de ancak Kur'an ile ortadan kaldırılabilir. Bkz. Şa'ban, age., s. 430-431.

<sup>87</sup> Türcan, Galip, Ebu Hanîfe ve Ehl-i Sünnet Kelâmının Oluşumuna Katkısı, Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu, Isparta, 2007, s. 495.

<sup>88</sup> Ebu Hanîfe, el- Fıkhü'l-Ekber (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde), terc. Mustafa Öz, İstanbul, 2011, s. 54.

<sup>89</sup> Humeyyis, age., s. 525-526.

Bu nedenle onun düşünceleri geniş halk kitleleri tarafından benimsenerek geliştirilmiştir.<sup>90</sup>

Eş'arîler'e gelince; onlar mütegaddimûn ve müteahhirûn şeklinde iki kısımda ele alınacaktır. Mütekaddimûn yani öncekiler dönemi kelamı; şekil, muhteva ve usûl yönünden kendine özgü bir kelimadır. Belirgin özelliği ise Mu'tezile'ye karşı olmaktır. Ancak şekil, muhteva ve usûl yönünden de Mu'tezile'nin tesbit ettiklerinin dışına çıkamamışlardır. Bu dönemde kelamın ana konuları varlık, Allah, ahiret meseleleri iken kullanılan metod ise cedel metodudur. Sünnî kelam bu dönemde kendi özgür ortamında bağımsız bir ilim disiplini olmuştur. Mantık ve felsefe etkisinin sözkonusu olmadığı orjinal, özgün eser ve düşünceler ortaya konmuştur. Ayrıca bu dönemdeki kelam karmaşık olmayan, dış etkilerden en az seviyede etkilenmiş, temel konuların belirlendiği bir süreç geçirmiştir.<sup>91</sup>

Eş'ariyye'de metod açısından mütekaddimûn dönemiyle müteahhirûn dönemi farklılık gösterir. Mütekaddimûn döneminde Eş'arî kelamcıları itikâdî esasları akıl ilkeleriyle teyit edip nassları aklın ışığında yorumlamayı gerekli gören fakat nakli ikinci plana düşürmeyen bir metod geliştirirken müteahhirûn dönemi Eş'arî alimleri ise felsefî kültürün etkisiyle kimi zaman nasslara akla nisbetle zan ifade eden bir kaynak nazarıyla bakmışlardır. Ebu Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ile Eş'ariyye'nin müteahhirûn dönemi başlamıştır. Bu alimle beraber kelam sisteminde köklü değişiklikler olmuştur. Gazzâlî, Aristocu geleneğe bağlı İslam filozoflarını eleştirirken diğer taraftan Aristo mantığını İslamî ilimler arasına katarak, mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ayrıca kelam metodunu benimsemesine rağmen en son noktada gerçeğin ancak keşf metodu ile bilinebileceğini kabul etmiştir. Böylece Gazzâlî ile başlayan süreçte Eş'ariyye, klasik mantık ve felsefenin yanı sıra tasavvufa da kapılarını aralamıştır.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> Yeşilyurt, Temel, Ebu Hanîfe'nin İtikâdî Düşünce Sisteminde Yorumun Evrenselliği/Kapsamlılığı Sorunu, Kelam Araştırmaları Dergisi 2:1 (2004), s. 51.

<sup>91</sup> Gölcük, age., s. 121-122.

<sup>92</sup> Yavuz, agm., c. 11, s. 449.

Genel olarak Eş'ariyye, nakille akli uzlaştırarak Selefiyye ve Mu'tezile arasında bir çizgide yer almıştır.<sup>93</sup> Eş'ariyye'nin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, itikadî konuları hem naklî hem aklî delillerle ispatlar. Aynı zamanda o, naklî delilleri Kur'an ve hadisle çelişmeyecek şekilde aklî ve mantıkî deliller ile açıklar. Akli, nassları te'vil etmek için kullanmaz. Aksine nassların zahirlerini teyit eden bir vasıta olarak görür. Ancak buna karşılık Eş'arî, Mu'tezile'nin fikir ortamında yetiştiğinden mantıkî ve felsefî metodları bildiği için Mu'tezile'yi kendi silahları ile susturmaktan da geri kalmamıştır.<sup>94</sup>

Mu'tezile'den ayrılan Eş'arî, Mu'tezile kadar olmasa da nasslar arasında bir çelişkiye düşmemek ve kendi içinde bir bütünlüğü sağlamak üzere nassları yorumlamış, ancak özellikle ilk döneminde Ahmed b. Hanbel'in yolunu takip edişinden dolayı fazla te'vile gitmemiştir. Onun o dönemde nassları yorumlama biçiminin akli tam olarak ikna etmeye yetmediğini ve insan zihnini kesin bilgiye götürecek düşünce kurallarını tam içermediği görülür.<sup>95</sup> Bununla beraber Eş'arî'nin ehl-i sünnet akaidini kelamî metodla savunması büyük yankılar uyandırmış, Şafî ve Malîkî alimlerin pek çoğu ile bazı Hanefî ve Hanbelî alimleri onun metodunu geliştirip benimsemeye başlamışlardır.<sup>96</sup>

Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazzâlî'den itibaren Eş'arî kelâmı metod olarak başka ilimlerle birlikte gelişerek ilerlemiştir. Bu dönemde Eş'arî kelâmı mantık ve felsefeyle bir aradadır. Gazzâlî, İslam Meşşâî filozoflarını eleştirirken diğer yandan Aristo mantığını İslamî ilimler çerçevesinde değerlendirip mantık ilmini bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini söylemiştir. Daha ileriki dönemlerde ise en son aşamada gerçeğin keşf<sup>97</sup> metodu ile bulunabileceğini kabul etmiştir.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Yavuz, agm., c. 11, s. 452.

<sup>94</sup> Yüksel, age., 33-34.

<sup>95</sup> Güneş Kamil, Mu'tezile'den Ayrıldıktan Sonraki el-İbâne'li Döneminde Eş'arî'nin Nassları Yorumlama Biçimine Dair Bir Değerlendirme, SÜİFD., Konya, 1997, sayı, 7, s. 500.

<sup>96</sup> Yavuz, agm., c. 11, s. 448.

<sup>97</sup> Kelam ilmine göre güvenilir bir bilgi kaynağı değildir. Terim olarak; aklın ve duyuların yetersiz kaldığı ilâhiyat konularında doğrudan bilgi edinme yolu olarak tanımlanmış tasavvûfî bir terimdir. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, age., s. 184-185.

<sup>98</sup> Yavuz, agm., c. 11, s. 449.

Kelamî metodlarda dil ise, önemi ve konumu açısından vazgeçilmez bir önceliğe sahiptir. İlk dönem kelamı, ilk başta dile yönelik tespitlerle işe başlamıştır. Kimilerine göre dil insana tevkîfî niteliktedir. Yani dilin Allah tarafından insanlara öğretildiği fikri hakimdir. Kimilerine göre de insan çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra her iki görüşü birleştirerek dilin tevkîfî olup insan çabasıyla geliştiğini söyleyenler de olmuştur.<sup>99</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre dilin aslı tevkîfidir. Bu nedenle Eş'arî, dille ilgili yan unsurların da asıl olan kavramdan, ictihat ve kıyas yaparak türemesinin mümkün olabileceğini belirtir.<sup>100</sup> Burada vurgulanmak istenen dildeki asl olan kelime, kendisi üzerinde ittifak edilerek oluşturulan bir kullanım değildir. Herhangi bir kelimeye kıyas yapılarak da oluşmamıştır. Bu nedenle kelime türetilmesi dilin kurallarına göre yapılacaktır. Dil içinde yeni baştan bir kelime yani asl oluşturulamaz. Çünkü asl olan tevkîfidir.<sup>101</sup>

Eş'arîlerin önemli kelimcilerinden Bakillânî ise delilleri üçe ayırır. Birincisi aklî delil, ikincisi sem'-şer' deliller, üçüncüsü lügavî delillerdir. Aklî deliller akıl yoluyla bilinmesi mümkün olan şeyleri ispatlayan delillerdir. Şer'î deliller nakil vasıtasıyla çıkarılan mânâ üzerinde ittifak edilmesiyle elde edilen delillerdir. Lügavî deliller sözün vasıfları üzerinde ittifak edilen delillerdir.<sup>102</sup>

Yukarıda belirtildiği gibi dilin kullanımına yönelik özellikler, Eş'arîler tarafından belirli bir disiplin çerçevesinde ele alınmıştır. Dildeki kavramların oluşumu hakkındaki düşünceleri onların kelâmî bazı konulardaki yorumlarına yansıtıp farklı hükümlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Şimdi de Eş'arîler'in Ebu Hanîfe'yi eleştirmesinde mezhepsel farklılıkların etkisine değinilecektir.

<sup>99</sup> Türcan, Galip, Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlâl Şekli-Bâkîllânî'nin Yaklaşımı Üzerine Bir Değerlendirme-, SDÜİFD., sayı, 27, Isparta, 2011/ 2, s. 129.

<sup>100</sup> İbn Fûrek, Muhammed b. Huseyn, Makâlâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî, Kahire, 2005, s. 42.

<sup>101</sup> İbn Fûrek, age., s. 105.

<sup>102</sup> Bâkîllânî, Ebubekr İbn Tayyib, el-İnsâf fima Yecibü İ'tikâdühu ve la Yecüzü'l- Cehlü bihî, Mısır, 2000, s. 15.

### 2. 3. MEZHEPSEL FARKLILIKLAR

Eş'ariyye-Mu'tezile çatışmasının tarihin belirli bir zaman diliminde Şafî-Hanefiyye çatışması şekline dönüşmesi ve bu duruma neden olan olaylar burada değerlendirilecektir.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Mu'tezile'den ayrılmadan önce Mu'tezile içinde önemli bir konuma sahipti. Mu'tezile'den ayrılmasıyla beraber Mutezîlî geçmişiyle ciddi bir hesaplaşma da beraberinde geldi. Öyle ki bu anlamda eserler ve reddiyeler yazmıştır. Eş'arî'nin kimi zaman Ebu Ali el-Cubbâî (ö. 303/915) ile tartışmaya girmesi Basra'daki Mu'tezile'nin sıkıntı yaşamasına neden olmuştur.<sup>103</sup>

Eş'arî'den daha önceki dönemde Halife Me'mûn'un iktidara gelip Araplar'a ve İranlılar'a karşı Türkler'den, Ehl-i Sünnet ve Şîa'ya karşı Mu'tezile'den yana bir siyaset izlemesi Mu'tezile'nin güçlenmesine sebep olmuştur. Hatta bazı Mu'tezile alimleri Halife'yi etkileyerek mezheplerini sarayın resmî ideolojisi haline getirdiler. Özellikle Ebu Duâd'ın telkinleriyle “Kur'an'ın yaratılmış olduğu” fikrini benimseyen Halife, bu fikri reddedenlere karşı baskı uyguladı.<sup>104</sup> Bu uygulama 232/847'de yönetime gelen Mütevekkil-Alellah dönemine kadar devam etti. Bireyin özgürlüğünü savunurken toplum üzerinde baskıcı bir tavır içinde olmaları Mu'tezile'nin çöküşünü hazırlamıştır. Ayrıca Mâtürîdî'nin ve Mu'tezile'den ayrılan Eş'arî'nin sünnî kelam ekollerini kurmaları Mu'tezile için ağır bir darbe olmuştur. Abbasîlerin daha sonraki dönemde merkezî otoriteyi kaybetmesi, ardından 320/932'de bölgesel yönetim olan Büveyhîler'in etkin olmasıyla Mu'tezile tekrar güç kazanmıştır. Mutezîlî alimler devletin önemli kademelerine getirilmiştir. Mu'tezile içerisinde önemli bir konuma sahip olan Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1024) başkadılığa tayin edilirken, Sâhib b. Abbâd (ö. 385/ 995) da vezir yapılmıştır.<sup>105</sup>

<sup>103</sup> Kalaycı, Mehmet, Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2011, s. 46-47.

<sup>104</sup> Bu döneme “mihne” dönemi adı verilir. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, age., s. 216.

<sup>105</sup> Çelebi, İlyas, “Mu'tezile”, DİA., İstanbul, 2006, c. 31, s. 392.

Mu'tezile'nin Büveyhîler eliyle tekrar etkin hale gelmesi Eş'arî-Mu'tezile hesaplaşmasını tekrar gündeme getirmiştir. Kadı Abdülcebbâr, Eş'arî'nin Mu'tezile hakkındaki eleştirilerine cevap vererek “Küllâbîlik” adı altında Eş'arî'yi ve onun görüşlerini eleştirmiştir. Kadı Abdülcebbâr'ın bu şekildeki eleştirilerine Eş'arî alimler cevaplar verdiler. Tartışmaların karşılıklı olarak bu şekilde sürmesi Eş'arî düşüncenin değer kazanmasına neden olmuştur.<sup>106</sup>

Mutezilî bir alim olan Vezir Sâhib b. Abbâd'ın ölümünden sonra Mutezilîler tekrar gerileme sürecine girmişlerdir. Gazneli Mahmud (ö. 421/ 1030)'un 420/1029 yılında Rey'i işgal ederek Büveyhî hükümdarı Mecdüddeve'yi bertaraf etmesiyle buradaki Mutezilîler, Horasan bölgesine göç ettiler. Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey (ö. 455/1063)'in 429/1037'de Rey'i ele geçirmesi ve daha sonraki dönemde Bağdat'a giderek Halifeyi ziyaret etmesi Abbâsîler nezdinde Selçukluların itibarının artmasına ve Mu'tezile'nin yeniden canlanmasına neden oldu. Çünkü Tuğrul Bey'in veziri Kündürî (ö. 456/1064) mezhep taassubundan dolayı ve siyasî sebeplerle Mu'tezile'yi destekliyordu.<sup>107</sup> Mutezilî ve Şîî olan Kündürî'nin Şafîiler'le Eş'arîler'e düşmanlığı ve özellikle de İmam Şafîî aleyhindeki konuşmaları yüzünden Abdülkerim b. Hevâzin (ö. 465/1072) ve İmamü'l Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi alimler Horasan'ı terkederek kendisine tepki göstermişlerdir. Ayrıca onun Rafizîler'le birlikte Eş'arîler'in Horasan camilerinde lanetlenmesini istediği rivayet edilir.<sup>108</sup> Hatta Tuğrul Bey zamanında Şafîilere karşı uygulanan baskılardan nasibini alan ve Nişabur'u terk etmek zorunda kalan Cüveynî<sup>109</sup> ise “Muğîsu'l-Halk” adlı eserinde şafîiliğin hanefiliğe tercih edilmesi gerektiğini ve bu amaçla da bu eserini kaleme aldığını belirtir. İmam Şafîî'nin mezhebinin mezhepler içinde en güzel mezhep olduğunu beyan eder. Peygamber'in “Kureyşi öne alınız. Onun önüne geçmeyiniz” şeklindeki buyruğunu dile getirerek İmam Şafîî'nin Kureyş kabilesinden olması nedeniyle onun mezhebinin diğer mezheplerden üstün olduğunu vurgulamak ister. Bu

<sup>106</sup> Kalaycı, agt., s. 47-48.

<sup>107</sup> Çelebi, agm., c. 31, s. 393.

<sup>108</sup> Özeydin, Abdülkerim, “Kündürî”, DİA., Ankara, 2002, c. 26, s. 555.

<sup>109</sup> Abdül'azim ed- Dip, “Cüveynî”, DİA., İstanbul, 1993, c. 8, s. 141.

kitabı yazmaktaki amacının ise hem halk tabakasında böyle bir eğilimin oluşmasını sağlamak hem de eğitim görmüş insanları bu mezhebe meylettirmek olduğunu belirtmektedir.<sup>110</sup>

Şafîiler'in büyük bir kısmının Eş'ariyye ekolüne bağlı olduklarını<sup>111</sup> daha önce belirtmiştik. Şafîî fıkıh mezhebi ilk başta gelenekçi çevrelerde yayılırken kendilerini "ehl-i eser" ve "ehl-i hadis" şeklinde tanımlamışlardır. İmam Şafîî kendi fikhında hadis ve sünnet ağırlıklı bir metodu savunurken bu anlayışı gözardı ettiğini düşündüğü Ebu Hanîfe ve İmam Mâlik'in mezheplerini eleştirmiştir. Şafîî'nin bu tavrı "Rey Ehli"ni karşısına almasına ve fıkıhta hadis ehlinin onun çevresinde toplanmasına neden olmuştur. Bu nedenle Şafîîlik Kûfe'de Ebu Hanîfe'nin gelenekçi hasmı haline geldiği gibi Horasan bölgesinde de belirli bir güç kazanmıştır.<sup>112</sup>

Şafîiler içinde Eş'arî'nin akranı olan İbn Süreyc (ö. 306/918), gelenekçilik ve akılcılığı birleştirerek fakih kimliğinin yanı sıra Şafîî gelenek içinde münazara kapısını ilk açan ve cedel yöntemini ilk öğreten kişi olmuştur. İbn Süreyc'in bu gayretleri fikhî içerikli olmasına rağmen Şafîîlik'le Eş'arîliği birleştiren temel nokta olmuştur. İbn Süreyc'den itibaren Şafîî alimler daha çok Kelam'a ilgi duymuşlardır. Bu ilgi Eş'arî ile beraber daha da sistemli hale gelmiştir. Çünkü Eş'arî'nin bizzat kendisi de Şafîî alimlerle diyalog halinde olmuştur. Bağdat'a geldikten sonra dönemin önemli Şafîî alimlerinden Ebu İshak el-Mervezî'nin Mansur Camii'ndeki ders halkasına katılması bunun göstergelerindendir.<sup>113</sup>

Bunların yanı sıra Mu'tezile ve Hanefîlik ekollerine baktığımızda bunların birbirine yabancı iki ekol olmayıp yöntem açısından akli devreye sokmaları nedeniyle tarih sahnesinde zaman zaman birlikteliklerinin söz konusu olduğunu görürüz. Selçuklu sultanları ile Mu'tezile arasında genelde yakın ve olumlu bir ilişki söz konusudur. Bu olumlu ilişkinin sebepleri arasında Selçukluların daha önceki

<sup>110</sup> Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdü'l-Melik (İmâmü'l-Harameyn), Muğîsu'l-Halk fi Tercihî'l-Kavli'l-Hakk, Mısır, 1934, s. 5.

<sup>111</sup> Topaloğlu-Çelebi, age., s. 83; İrfan Abdülhamid, agm., c. 11, s. 446.

<sup>112</sup> Kalaycı, agt., s. 82-83.

<sup>113</sup> Kalaycı, agt., s. 85.

dönemde İslamiyet'i tercihlerinde Hanefî mezhebinin etkili olması gösterilebilir. Selçuklular devletlerini kuruncaya kadar dolaştıkları Harezmi ve Horasan gibi bölgelerde her zaman Hanefî mezhebini benimsemiş Mutezîlîler'le karşılaşmışlardır.<sup>114</sup>

Ebu Hanîfe'nin eleştirilmesinin temelinde yatan etkenlerin sınıflandırılmasını ve içeriğini bu şekilde vermeye çalıştık. Bundan sonraki bölümde eleştirilen konular ve bu konulardaki eleştirilere yer verilecektir.

---

<sup>114</sup> Kara, Seyfullah, Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Mu'tezile Ekolünün Varlığı, TKSAD., Karabük, 2012, s. 4.



## İKİNCİ BÖLÜM

### EŞ'ARÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN EBU HANÎFE'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

#### 1. AKIL-NAKİL İLİŞKİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Ebu Hanîfe'nin metodunda naklin yanında kullandığı aklî delillere yönelik tenkidler özellikle Cüveynî ve Gazzâlî'de belirgin olarak görülür. Burada özellikle Ebu Hanîfe'nin fikhî yönüne vurgu yapılsa da onun eleştirilen bu tavrının sadece fıkıhla sınırlı görülmemesinden dolayı bu bölümde değerlendirildi. Ayrıca akıl- nakil ilişkisine yönelik eleştiriler; marifetullah, teklif, istitaa ve hikmet anlayışına yönelik eleştiriler şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

##### 1. 1. EBU HANÎFE'NİN METODUNDA AKIL-NAKİL

Özgür düşünce yapısına sahip olan Ebu Hanîfe, yaşadığı yörenin ve dönemin gerektirdiği şartlar nedeniyle kendine has aklî metodunu, İslam düşüncesinin temel ilimlerinden olan kelam ve fıkhıta şekilde kullanmıştır. Bu kısımda öncelikle Cüveynî'nin Ebu Hanîfe'yi kullandığı metod nedeniyle eleştirdiği “Muğisu'l- Halk fi Tercîhi'l kavli'l-Hakk” adlı eserine değineceğiz. Bu eser, her ne kadar fıkıh alanında yazılmış bir yapıt olsa da kendisi de bir Eş'arî ve fıkıh bilgini olan Cüveynî'nin Mu'tezile-Eş'arî çekişmesi nedeniyle kaleme aldığını düşündüğümüz bu eserden bahsetmenin faydalı olacağı kanısındayız.

Cüveynî öncelikle Ebu Hanîfe'nin ahad hadis konusundaki tavrını yani yerine göre ahad hadisi almayıp kıyas yapmasını eleştirir. Kendilerince delillerin kesin ve zannî deliller şeklinde ikiye ayrıldığını; zannî delillerin de en kuvvetlisinin sahabe sözü olduğunu söyler. Buna göre sahabe sözü kıyastan önce olmalıdır. Ayrıca

kıyasın, icmanın sonrasında kesin delil üzerine bina edilerek yapılması gerektiğini vurgular.<sup>115</sup>

Cüveynî'ye göre Ebu Hanîfe ayrıntularla uğraşıp bir konu hakkında sınır konulamayacak kadar geniş, hesaplanamayacak kadar çok alt dallar oluşturmuştur. Böylece de akıllar karışmıştır. Ayrıca o, Ebu Hanîfe'nin öz ve temel olanı almayıp gereksiz bu tür şeylerle uğraşarak ömrünü tükettiğini, bu nedenle de önde gelen öğrencilerinden olan Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in ona muhalefet ettiğini söyler.<sup>116</sup> Aynı zamanda Cüveynî, Ebu Hanîfe'nin böyle karmaşık metodunun sonuçlarının avamın anlayış seviyesi için uygun olmadığını bu şekilde ortaya koymaya çalışarak, halkı bilgilendirmek ve temel unsurları ihtiva eden ve net olduğuna inandığı Şafî mezhebine halkı davet etmek için bu kitabı yazdığını belirtir.<sup>117</sup>

Cüveynî, Ebu Hanîfe'nin sahabe dönemine yakın bir zamanda yaşadığı ve her türlü konuya değinecek şekilde kapsamlı bir metod uyguladığı iddia edilse bile sahabenin mezhebini (ahad hadisleri) terkederek selefın metodunu benimsemediğini bundan dolayı da bir vefasızlık örneği sergilediğini söyler. Halbuki İmam Şafî (ö. 204/819), ondan çok daha sonraki bir dönemde yaşamasına rağmen selefın metodunu benimsemiştir.<sup>118</sup>

Cüveynî eleştirilerinin dozunu gittikçe artırarak Şafî'nin, Ebu Hanîfe'nin öğrencisi İmam Muhammed'den ders aldığını reddeder. Ayrıca İmam Muhammed ve Ebu Hanîfe'nin diğer öğrencisi Ebu Yusuf'un, İmam Şafî'nin önünde sanki başlarında bir kuş duruyormuş gibi başları öne eğik bir halde durduklarını iddia eder. Yine Şafî'nin Bağdat'a geldiği sıralarda Halife Harun Reşit (ö. 193/809)'in huzuruna çıktığında İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Ebu Yusuf (ö. 182/798)'un Şafî'yi kıskandıklarını ve onu küçük düşürmek için Ebu Hanîfe'nin usûlüne göre bir soru sorarak imtihan ettiklerini söyler. Ancak Şafî'nin kendisinin kabul etmediği halde Ebu Hanîfe'nin metoduna göre soruya cevap verdiğini görünce bu iki imamın

<sup>115</sup> Cüveynî, Muğisu'l-Halk, s. 7- 8.

<sup>116</sup> Cüveynî, Muğisu'l-Halk., s. 18-19.

<sup>117</sup> Cüveynî, age., s. 5.

<sup>118</sup> Cüveynî, age., s. 25.

halifenin huzurunda küçük düştüğünü söyler. Ayrıca İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'un da pek çok konuda Ebu Hanîfe'ye uymadıklarını belirtir.<sup>119</sup>

Cüveynî'nin "Muğîsu'l-Halk" adlı eserinin bir benzerini Cüveynî'nin öğrencisi Ebu Hamîd Gazzâlî (ö. 505/1111) "el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl" ismiyle kaleme almıştır. Bu eseri Gazzâlî, Cüveynî'nin öğrencisi iken yazmıştır. Aynı zamanda bu kitabın Gazzâlî'nin ilk eseri olduğu belirtilir. Ancak bu eserin ona ait olup olmadığı tartışılmışsa da ağırlıklı görüş ona ait olduğu şeklindedir. Bu eserde Gazzâlî'nin büyük ölçüde hocası Cüveynî'nin etkisinde kaldığını söylemek mümkündür.<sup>120</sup> Eser, Şafiî mezhebinin diğer mezheplerden üstünlüğünü vurgulamaktadır. Yer yer Ebu Hanîfe ile İmam Şafiî'nin fıkıh alanındaki görüşleri kıyaslanmaktadır. Gazzâlî, Ebu Hanîfe'nin müctehid olmadığını çünkü onun dili bilmediğini söyler. Aynı zamanda onun hadisleri de bilmediğini belirtir. Bundan dolayı da Gazzâlî'ye göre Ebu Hanîfe, zayıf hadisleri kabul edip sahih olanı reddederek dine zarar vermektedir.<sup>121</sup>

Kitabın son bölümünde Gazzâlî, Ebu Hanîfe'nin dinin altını üstüne getirdiğini, dinin kurallarına uymaksızın dinin prensiplerini karmakarışık yaptığını söyler. Fıkıhî hususlarda Ebu Hanîfe'yi, metod ve ortaya koyduğu prensipler bakımından eleştirir. Namaz bahsine değinerek Ebu Hanîfe'nin mezhebine göre kılınan namazın detayları konusundaki bozukluğun herkesçe malum olduğunu iddia eder.<sup>122</sup>

Bununla beraber Gazzâlî, Ebu Hanîfe'yi müeyyideler konusunda da dinin amaçlarını iptal etmekle, dinin usulünü ve kurallarını delik deşik etmekle suçlar.<sup>123</sup> Gazzâlî konu ile alakalı örnekler verdikten sonra şöyle der: "İşte bundan dolayı selef imamlarının ona karşı itiraz ve alayları şiddetli oldu. Onu, dini karmakarışık etmekle itham ettiler." Bu düşünceye kendisinin de katıldığını belirterek şunları sözlere

<sup>119</sup> Cüveynî, age., s. 46-48.

<sup>120</sup> Karlığa, Bekir, "Gazzâlî", DİA., İstanbul, 1996, c. 13, s. 518.

<sup>121</sup> Gazzâlî, Ebu Hamid, el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl, Dımeşk, 1970, s. 471.

<sup>122</sup> Gazzâlî, age., s. 500-501.

<sup>123</sup> Gazzâlî, age., s. 502.

ekler: “Belki bu bölüme bakan kişi bizim zannımızca Şafîî lehinde ve Ebu Hanîfe aleyinde bir karar verir.”<sup>124</sup>

Sonuç olarak Cüveynî ve Gazzâlî'nin bu ifadelerinde yaşanan sosyal olayların etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Cüveynî'nin yaşadığı dönemde mezhep taassubu nedeniyle olumsuz uygulamalara şahit olması böyle bir eseri kaleme almasına sebep olmuştur. Çünkü her ikisinin de daha başka eserlerinde Ebu Hanîfe'yi övdüğü görülmektedir. Hatta bazı konularda Ebu Hanîfe'nin görüşü Mu'tezile ile benzerlik arz ettiği zaman bile Mu'tezile'nin adı zikredilerek eleştirilirken Ebu Hanîfe'ye değinilmemiştir. Yeri geldikçe bu hususla ilgili örnekler verilecektir.

## 1. 2. MARİFETULLAH'IN AKLÎ İZAHİ

İslam alimleri, şer'i hükümlerin konulmasında tek yetki sahibinin, Allah ve O'nun iradesi olduğu noktasında ittifak etseler de bu hükümlerin, peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Aklın şer'i hükümleri idrak etmesini ve keşfetmesini veya hüküm koymadaki fonksiyonunu konu edinen geniş teolojik tartışmalar olmuştur. Genellikle bu konu “hüsün-kubuh meselesi” olarak değerlendirilmiştir. Bu tartışmalar ilâhî irade ile aklın idrak kapasitesi ve yetkisi arasındaki ilişkinin belirlenmesi ve ilâhî hitap kendilerine ulaşmamış kimselerin uhrevî sorumluluğunu konu edinmesi bakımından kelâm ilminin alanına girmiştir.<sup>125</sup> Bu nedenle klasik kelâm eserlerindeki yapıyı dikkate alarak “marifetullah” konusu işlenecektir. Çünkü genel olarak bakıldığında “marifetullah” konusu te'lif edilen eserlerde hüsün-kubuh meselesi içerisinde ele alınarak daha çok Mu'tezile'nin Allah'ın fiillerindeki hüsnün vücûbiyeti, “ta'dil ve tecvir” düşüncesine cevap çerçevesinde işlendiği görülmüştür. Bu nedenle hüsün ve kubuh konusuyla beraber “marifetullah” düşüncesi ele alacağız.

<sup>124</sup> Gazzâlî, age., s. 504.

<sup>125</sup> Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, DİA., İstanbul, 1999, c. 19, s. 60.

Eş'arî'nin "marifetullah" anlayışına baktığımızda bunun kesbî olduğunu, zarurî olmadığını görürüz. Yani marifetullah bilgisi aklî çıkarımlar ve akıl yürütme sonucunda elde edilir. Marifetullah Allah tarafından emredilirken zıttı olan Allah'ı bilmemek ve inkar etmek ise Allah tarafından nehyedilmiştir. Marifetullah için çabalayan kişi övgüyü hak eder ve sevap kazanır, terkeden de kınanır ve cezalandırılır.<sup>126</sup> Ancak bilgiye ulaştıran akıl yürütme vâciptir. Bunun vâcip oluşunu ise belirleyen akıl değil dindir. Bir şeyin vâcip olması mükellefiyet anlamını taşıdığından marifetullah da bir teklîfi emirdir. Teklîfi emirler ise sem'î deliller ve şer'î hükümlerden çıkarılır.<sup>127</sup> Ayrıca bir şeyin vâcip oluşunun şartı, mükellefin o şey hakkındaki bilgisi değil, onunla ilgili bilgiye ulaşma/ ulaşabilme imkânıdır.<sup>128</sup>

Marifetullah'ın yani Allah'ın akılla bilinebilmesinin insan üzerine vâcip olup olmadığı konusunda Bağdâdî "Usulü'd-Din" adlı eserinde "Akılla Bilinenler ve Dinle Bilinenler" başlığı altında verdiği bilgilerde Eş'arîler'in bu konudaki görüşlerini özetleyerek Allah'ın bir şeyi vâcip kılacağı zaman hiçbir vasıta olmaksızın doğrudan kendi hitabıyla veya peygamberlerden bir elçi göndermek suretiyle o şeyi insanlara vâcip kıldığını belirtir. ilahî hitaptan veya peygamber gönderilmeden önce hiçbir şeyin vâcip veya haram olmadığını, akıl sahibi her bir kimsenin din gelmeden önceki davranışları sebebiyle sevap kazanmadığını ve cezayı da hak etmediğini söyler. Ona göre akıl sahibi kişi, şeriat gelmeden önce âlemin yaratılmışlığına, onun yaratıcısının birliğine, ezeliğine, sıfatlarına, adaletine ve hikmetine dair akıl yürütmede bulunup bunları bilir ve inanırsa muvahhid bir mümin olur ancak bunlardan dolayı Allah'ın sevabına hak kazanamaz. Allah onu cennetiyle ödüllendirirse bu O'nun fazlındandır. Yine aynı şekilde akıllı bir kimse şeriat gelmeden önce küfür ve sapıklığa inanırsa kafir ve mülhîd olur, ancak bu inancından dolayı cezaya maruz kalmaz. Eğer Allah bu kişiye cehennemle azap ederse bu O'nun bileceği bir iştir ve bu bir ceza sayılmaz.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> İbn Fûrek, Mücerredü'l-Makâlât, s. 257.

<sup>127</sup> Cüveynî, İnanç Esasları Kılavuzu, terc. Adnan Bülent Baloğlu, Yılmaz Sabri, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, Ankara, 2010, s.27.

<sup>128</sup> Cüveynî, age., s. 29.

<sup>129</sup> Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkahir, Usulü'd- Dîn, İstanbul, 1928, s. 24.

Bağdâdî göre itaat, emredilene yerine getirmek anlamına geldiğinden insanın itaat ederse sevap kazanacaktır. Yine ona göre isyan da yasaklanana yapmak veya emredilene muhalafet etmekle olacağından insanın isyan ettiğinde cezayla karşılık göreceğini söyler. Buna göre insan, Allah tarafından yaratılmış olmak sebebiyle insana Allah'ın ne emri ne de nehyi geçerli değildir. İşlenen herhangi bir fiile günah ve sevap şeklinde hükmedilmesi bu hale göre imkansızdır. Bağdâdî; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin, Şafî'nin, Evzâî (ö. 157/774)'nin, Ahmed b. Hanbel'in görüşünün bu şekilde olduğunu belirtir. Bağdâdî bu kişilere ek olarak Neccârîler'in<sup>130</sup> ve Beşir b. Gıyas'dan rivayet ederek Ebu Hanîfe, Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasan'ın da böyle dedikleri bilgisini ekler. Buna göre Bağdâdî'nin, Ebu Hanîfe'yi marifetullah konusunda aklî bilgiyi caiz görmeyenlerin arasında zikrettiği görülmektedir. Ancak Usûlü'd-Dîn'de parantez içerisinde belirtilerek Rey ehlinin akıl sahibi insanların fiillerinin hepsini aklî ölçülere göre değerlendirdiğini, buna göre insan fiillerinin ise vâcip olanlar, yasaklanmışlar ve bu ikisinin arasında olanlar olmak üzere üçe ayrıldığını söyler. Bu gruba göre akıl, değişmeyen ve değiştirilmeyen bir vücûba delâlet eder. Buna göre Marifetullah'ın anlamı; akıl vasıtasıyla Allah'ın bir olduğunu ve sıfatlarını bilmenin vâcip olması şeklinde olduğu gibi Allah'ın nimetlerinden dolayı O'na şükretmenin vâcip olmasıdır. Aklın yine değişmeksizin haram olan bir şeyi bize göstermesi de söz konusudur. Bu da küfrün ve nimet verene nankörlüğün haram olması gibi. Bu ikisinin arasında olan şeylerde ihtilaf edilmiştir. Bunların bir kısmı “onda haramlar vardır” derken diğer bir kısmı da mübah olan şeyler olduğunu söylemişlerdir.<sup>131</sup>

Bağdâdî'nin Ebu Hanîfe'yi bu konuda Şafî, Eş'arî ve diğer alimlerle beraber göstermesi ve de rey ehlini parantez içerisinde zikredip Ebu Hanîfe'yi onların arasında göstermeyip ayrı bir şekilde belirtmesi oldukça dikkat çekicidir. Bağdâdî, Ebu Hanîfe hakkında sadece Bişir b. Gıyas'dan gelen ifadeye göre bu gruplandırmayı

<sup>130</sup>Neccârîyye, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın görüşlerini benimseyenlere bu isim verilmiştir. Pek çok konuda Eş'ariyye ile uyumuştur. Bkz. Bağdâdî, el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Firkatî'l-Cariyeti minhüm, Mısır, trz, s. 183. Rey ve çevresindeki Mu'tezile mensuplarının çoğu onun mezhebindedir. Bkz. Şehristânî, age., s. 86.

<sup>131</sup> Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn, s. 25-26.

yapmıştır. Bakîllânî (403/1013), Cüveynî, el- Mevâkıf eserinin sahibi Eş'arî kelamcı Adududdîn İcî (756/1355) ve Cürçânî (816/1413)'nin eserlerinde Ebu Hanîfe ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Konu hep Mu'tezile ve Berahime'ye<sup>132</sup> atfedilmiştir. Buna karşılık Mâtürîdîler, Ebu Hanîfe'nin de marifetullah konusunda kendileriyle aynı görüşü paylaştığını belirtirler.<sup>133</sup>

Râzî'nin "el-Muhassal" adlı eserinde "bazı Hanefî ve Şafî Fakihleri ile Mu'tezile'nin aksine akıl yürütmenin sem'i olarak vücûbu" başlığı altında Allah'ın varlığı ve birliğine akıl ile ulaşılabileceğini iddia edenlere cevap verilir. Râzî bu konuda şöyle der: Kendilerinin "Peygamber göndermedikçe azap etmeyiz"<sup>134</sup> ayetini, sevap ve cezanın vücûbu konusunda delil getirdiklerini belirtir. Allah'ın kendi fiillerinden bir şeyi çirkin görmesi mümkün değildir. Sevap ve cezanın akıl bakımından ispat edilmesi mümkün değildir. (Yani akılla Allah'ın varlığı ve birliği bilgisine ulaşan insanın sevap kazanacağı veya böyle bir bilgiye ulaşmadan insanın kötü bir fiil işleyip cezalandırılması kastedilmektedir.) Bu nedenle vücûbun kesinliği iddia edilemez.<sup>135</sup>

Râzî'nin ve Bağdâdî'nin yukarıdaki ifadeleri böyleyken Eş'ariyye'nin diğer kelamcıları Marifetullah konusunda Ebu Hanîfe hakkında bir değerlendirme yapmamışlardır. Bu durum Mâtürîdî'den sonra gelen Matüridiyye alimlerinin Ebu Hanîfe'nin "Marifetullah" hakkında iki farklı değerlendirme yapmalarından kaynaklanıyor olsa gerektir. Öncelikle Ebu Hanîfe ve Ebu Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) insanların Allah'ın varlığını ve birliğini akıl yürütme yoluyla bilme

<sup>132</sup> Berâhime; Sanskritçe'de "söylemek, konuşmak, bağırarak, yüksek sesle çağırmak, kükmek, güçlü olmak" anlamlarına gelen b- r- h kökünden türeyen "brahma" kelimesi, "kutsal kudret, yüce gerçek" anlamlarına gelmektedir. Bu kudrete sahip olan kişiye brahman denilir. Bu kelime aynı zamanda "Berâhim" isimli nübüvveti inkar eden ve aklın insan hayatı için yeterli olduğunu savunan kişiye uyanlara verilen bir isimdir. Brahmanizm Hindistan'ın kuzey bölgelerinde Vedalar sonrası ortaya çıkan dini sistem olarak da değerlendirilebilir. Kelamcılar h. 2. (m. 8.) yy'dan itibaren Berâhime'ye reddiye yazmaya başlamıştır. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, age., s. 46. Brahmanlar, Hindû dini hiyerarşisi içinde en yüksek kastın üyeleridirler. Çünkü bunlar öze (Brahma) en yakın insanlardır. Bu sıfatla bunlar vahyi (vedayı) korumaya kendilerini adanmışlardır. Günümüzde ekonomik zenginlik, aşağı kastlara ait olan Hinduların elindedir. Brahmanlar ise kendilerini halk öğretilerine vermişlerdir. Bkz. Aydın, Mehmet, Din Fenomeni, Konya, 1995, s. 320.

<sup>133</sup> Şeyhzâde, Abdürrahîm b. Ali, Nazmü'l-Feraid, Mısır, 1899, s. 36.

<sup>134</sup> İsrâ, 17/15.

<sup>135</sup> Râzî, Fahrüddîn, Muhassalü Efkârî'l-Mütakaddimîn ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütakallimîn, telhîs: Nassruddîn Tûsî, Kahire, trz., s. 46.

imkanına sahip olduklarını dolayısıyla dinî bir davete muhatap olmasalar da bu hususta yükümlü ve sorumlu olduklarını kabul etmişlerdir.<sup>136</sup> Ancak daha sonraları Hanefiler bu konuda iki farklı görüş sergilemişlerdir. Irak ekolü olarak bilinen Ebubekir el- Keffâl eş-Şâsî (ö. 507/1113), Ebubekir el- Farîsî (ö. 677/1278), Kadı Ebu Hâmid (ö. 362/973), Ebu Zeyd ed-DEbusî (ö. 430/1038) ve Fahru'l- İslam el- Pezdevî(ö. 493/1099) gibi Hanefî fakihleri ile Ebu'l- Abbas el- Kalânîsî (ö. 270/883) ve Eşârîler'den ona tabi olanlar İmam Mâtürîdî gibi düşünmektedirler. Bunlar Allah'ın varlığı ve birliğine, O'na kulluk etme, zatına yalan, abes, sefeh gibi kötü fiiller isnad etmekten sakınma gibi bazı noktalarda Mu'tezile ile birleşerek din gelmeden önce insanların bunlarla mükellef olduğuna hükmetmişlerdir. Bunlar “peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceğini”<sup>137</sup> bildiren ayeti dünyevî azaba tahsis etmişlerdir. Buna karşılık Serahsî, Kâdîhan gibi Buhârâlı Hanefî alimler ise prensip olarak akli, bir kanun koyucu değil de bilgi vasıtası olarak düşündüklerinden hüsün ve kubhun bilinmesini mükellefiyet için zorunlu görmemiş, dinî davetle muhatap olmayı şart koşmuşlardır. Bunlara göre peygamber gönderilmeden önce hüküm yoktur. Bu nedenle de peygamber gönderilmesinden önce küfür haram, iman da vâcip değildir. Bu grup Ebu Hanîfe'den rivayet olunan “Allah peygamber göndermeseydi yine de insanların O'na inanması gerekirdi” ifadesini örfî bir vücubiyet yani “daha uygun olurdu” manasına alırlarken “insanların O'nu bilmemekte mâzur olamayacakları” ifadesini de peygamber gelmesinden öncesine değil, sonrasına hamletmişlerdir.<sup>138</sup>

Marifetullah konusunda Eş'arîler'de Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmak için akli kullanmak vâcip olmakla beraber bunun vücubiyetini akıl değil dini emirler belirler. Cüveynî'nin bu konuda Mu'tezile'yi eleştirisinin aynı zamanda Ebu Hanîfe'nin “Şayet Allah hiçbir peygamber göndermemiş olsaydı bile, yine de

<sup>136</sup> Beyâzîzâde, Ahmet Efendi, İmam-ı Azâm Ebu Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri, terc. İlyas Çelebi, İstanbul, 2010, s. 39.

<sup>137</sup> İsrâ, 17/15.

<sup>138</sup> Çelebi, İlyas, Klâsik Bir Kelam Problemi, Hüsün ve Kubuh, MÜİFD., sayı 16-17, İstanbul, 1998-1999, s. 80-81.



insanların akıllarını kullanmak suretiyle yaratana bilmeleri gerekli olurdu”<sup>139</sup>görüŖü için de geçerli olduğu kanaatindeyiz. Cüveynî, “onlar nimeti verene Ŗükretmenin aklen vâcip olduğunu ispata çalışıyorlar” diyerek onların, insan kendisine nimet vereni akıyla bilince kendisinin yine akıl yoluyla nimet verene Ŗükrettiđi takdirde sevap kazanacağını, nankörlük ederse günah kazanacağını akıl yürütme ile bilebileceğini iddia ettiklerini belirtir. Cüveynî, onların hatalı ve yarım bir akıl yürütme yaptıklarını söyleyerek yapılan bu akıl yürütmeyi kendisi devam ettirir. Eğer insan böyle bir Ŗey düşünabiliyorsa aklına başka bir düşünce de gelebilir. Akıllı bir insan kendisinin yaratılmış olduğunu bildiğine göre kendisinin bir sahibi olduğunu da bilir. Sahibinin izni olmadan da bir Ŗey yaparsa da doğru birŖey yapmamış olacağını da bilir. Nasıl ki insan; kölenin sahibinden izinsiz ve o emretmedikçe bir Ŗey yapamayacağını bildiğine göre insan da sahibi olan Allah’ın insana kendisini bilme ve kendisine Ŗükretme emri vermediği için bu yaptıklarının bir anlamı olmayacağını bilir. Dolayısıyla insan böyle birbirine zıt düşünceler arasında kalıp kararsız bir duruma düşebilir. Sonunda bütün yaratılmışların yaratıcısının Allah olduğunu, insanın kesbettiği Ŗeyleri de Allah’ın yarattığını belirtir. Buna göre kula vâcip olan Ŗeyin akıyla bilinmesi anlamsızdır. Dolayısıyla bu Ŗekilde marifetullahın aklen vâcip olduğu hususuna değinerek böyle bir vucubiyeti reddetmiştir.<sup>140</sup>

Son dönem Osmanlı münevverlerinden Mehmet Seyyîd Bey ( ö. 1925) Hukuk Fakóltesi doktora öğrencileri için yazdığı “Usûlü Fıkh Dersleri” adlı eserinde EŖ’arîler’in hüsün ve kubhun aklî oluşunu yani hakikatte ve aslında iyilik ve kötölüğu kabul etmedikleri için onların düşüncelerine göre dinin gelmesinden önce insan fiillerinde vücûb ve hürmet gibi ilâhî hükümlerin gerçekteşmesinin söz konusu olmadığını belirtir. Buna göre insan, din gelmeden önce Ŗer’i teklifler ile mükellef olmaz.<sup>141</sup> Ayrıca EŖ’arîler, insan fiillerinde hüsün ve kubhun bulunduğu fikrini kabul etmemelerinin neticesi olarak “insan akli, dinden önce hükümlerin fiillerle ilgisini idrak edemez” demişlerdir. Bu sebeple EŖ’arîler’e göre insan, peygamber

<sup>139</sup> Sâbûnî, Nurettin, Matüridiyye Akaidi, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2005, s. 168.

<sup>140</sup> Cüveynî, İnanç Esasları Kılavuzu, s.221-223.

<sup>141</sup> Seyyid Bey, Usûlü Fıkh Dersleri İrade, Kaza-Kader Konuları, İstanbul, 1920, s. 229-230.

gönderilmeden ve tebliğ etmesi gereken bir risalet gelmeden ve kanunlar konmadan önce ilâhî teklifler ile sorumlu tutulamaz. Ne ergenlik döneminden önceki çocuk ne de yaşı rüşde ulaşmış olan akıllı kişiye iman vâcip, küfür haram olmaz.<sup>142</sup>

Marifetullah konusu bu şekilde değerlendirildikten sonra şimdi de teklif ve istitaanın aklî delillerle açıklanmasıyla ilgili Ebu Hanîfe'nin düşüncesine yönelik eleştiriler incelenecektir.

### 1. 3. TEKLİF VE İSTİTAANIN AKLÎ DELİLLE AÇIKLANMASI

“Teklif” kelimesi arapçada sülâsî “كَفَّ” fiilinin tefil babından türeyen “كَفَّفَ” fiilinin mastarıdır. Teklif kelimesinin kendisinden türediği “كَفَّ” fiili “الامر” kelimesi ile kullanılınca “meşekkat ve zorluğa sabretmek, tahammül etmek” anlamına gelmektedir.<sup>143</sup> İbn Manzur “كَفَّ” kelimesinin “ب” harf-i cerri ile kullanılmasını açıklarken bu şekilde kullanımda “meşekkat ve kalpte sıkıntı olduğu halde bir şeyi çok sevmek, ona düşkün olmak” anlamının da olduğunu belirtmiştir.<sup>144</sup>

“كَفَّفَ” fiilinin tefil babına aktarılmasıyla oluşan “كَفَّفَ” fiili “الامر” ile kullanılınca “o işi birine vâcip kılmak, kendisinde meşakkat bulunan bir işi farz kılmak” anlamına gelmektedir.<sup>145</sup>

Aynı fiil “تَكْلِيفًا” mefûl-ü mutlakı ile kullanılınca “çok ağır, tahammülü zor bir şeyi birine emretmek” anlamındadır.<sup>146</sup>

“تَكْفَأَ” kelimesi “الامر” ile kullanılınca “zorluğa tahammül etmek”, “الشئى” ile kullanılınca “kendisinin adeti olmayan birşeyi kendisine yüklemek” anlamına

<sup>142</sup> Seyyid Bey, age., s. 231.

<sup>143</sup> İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem, Lisanü'l-Arap, Kahire, 1119, c. 5, s. 3916; Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, Tâcü'l-A'rûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, Kuveyt, 1987, c. 24, s. 332.

<sup>144</sup> İbn Manzur, Lisanü'l-Arap, c. 5, s. 3917.

<sup>145</sup> İbrahim Mustafa, Hasan ez-Zeyyad, Abdülkadir Hamid, Muhammed Ali Neccâr, el-Mu'cemü'l-Vasıt, İstanbul, 1996, c. 2, s. 795.

<sup>146</sup> Cevherî, İsmail b. Hammâd, es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhu'l-Arabiyye, Beyrut, 1990, c. 4, 1424; İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, c. 5, s. 3917.

gelir.<sup>147</sup> İbn Manzur “تَكَالَّفْتُ تُكْلِيفًا” ifadesiyle söyleyenin adeti olmadığı halde başkasının sıkıntısına katlandığını anlatırken bu terkibi kullandığını belirtmiştir.<sup>148</sup> Râgıb el-İsfehânî’ye göre bu ifade, insanın bir işi yaparken çektiği zorluğu anlatması anlamındadır.<sup>149</sup>

“التَّكْلِيفُ” kelimesi ise sözlükte “sıkıntı, meşekkat, zorluk” anlamlarına gelirken “الامر” ile kullanılınca “kişiye zor olan bir şeyi emretmek anlamına gelmektedir.<sup>150</sup>

Cürcânî, “teklif” kelimesini “muhataba külfet yüklemek, muhatabı külfetli bir şeyi yapmaya zorlamak”<sup>151</sup> şeklinde ifade ederken, Bağdâdî “hitabın muhataba emir ve nehiy olarak yönelmesi” şeklinde tanımlamıştır.<sup>152</sup> Mu'tezile alimlerinden Kadı Abdülcebbar teklifi, “fayda sağlama ve zararı defetme maksadıyla kendisinde zorlamaya varmayan türde meşekkat bulunan bir fiili, emir veya yasak olarak başkasına bildirmek” şeklinde tanımlar. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, teklifi “iradeye kendisinde zorluk bulunan bir şeyin yüklenmesi” olarak açıklamıştır. Ancak, bu anlamdaki teklifin, yeterli bir kudretle orantılı olması istenmiştir.<sup>153</sup>

Seyyid Bey, İslam alimlerinin “güç yetirilemeyen” konusunu üç kısma ayırdıklarını belirtir. Bunlar güç yetirilemeyen en düşük, orta ve en uzak mertebesidir.

1. Birinci kısım; güç yetirilemeyen teklifinin en alt mertebesidir. Aklen gerçekleşmesi ve insanın güç yetirebilmesi mümkün olmakla beraber, Allah’ın ilminden ve iradesinden veya o şeyin olmayacağını bildirmesinden dolayı gerçekleşmesi imkânsız olan şeylerdir. İsyankâr insanların taati, küfür erbabının iman etmesini istemek gibi fiiller ile teklif hem gerçekleşmiştir hem de caizdir. Bunda ihtilaf yoktur. Çünkü örnek verilen bu fiiller genel olarak insanın kudreti

<sup>147</sup> Komisyon, el-Mu’cemü’l-Vasıt, c. 2, s. 795.

<sup>148</sup> İbn Manzur, Lisanü’l-Arab, c. 5, s. 3917.

<sup>149</sup> İsfehânî, Râgıb, el-Müfredât fî Garîbî’l-Kur’an, terc. Abdülbaki Güneş-Mustafa Yolcu, İstanbul, 2007, c. 2, s. 499.

<sup>150</sup> Zebîdî, Tâcü’l-A’rus, c. 14, s. 332.

<sup>151</sup> Cürcânî, Ali b. Muhammed, Kitâbü’t-Ta’rifât, Mısır, 1889, s. 29.

<sup>152</sup> Bağdâdî, Usûlü’l-Dîn, s. 207.

<sup>153</sup> Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur’an Dili, İstanbul, 1960, c.2, s. 997.

dâhilindedir. Bizzat fiilin kendisi imkansız değildir. Bu gibi fiillerin imkansız olması Allah'ın o fiilin olmayacağını bildirmesinden kaynaklanmıştır. Allah'ın o şeyin olmayacağını bildirmesi o fiilin bizzat kendisini imkansız yapmaz. Çünkü genel anlamda ilim maluma tabiidir, malumun ortaya çıkmasından ibarettir. Yoksa maluma etki eden bir sebep ve onu değiştiren değildir. Bundan dolayıdır ki, ilim malumun mahiyetini değiştirmez. Mümkün ise yine mümkündür, imkansız ise yine imkansızdır. Nitekim Allah'a itaat etmeyen kafirin iman etmeyeceği Allah katında bilinmektedir ve öyle irade buyrulmuştur. Bu sebeple onların iman ve itaatlerinin muhal olması gerekmez. Zira kafirin küfrü ve isyanı kendi irade ve ihtiyarlarıyla gerçekleşmiştir. Tabii ki Allah'ın ilmi bu şekilde ortaya çıkmıştır. Yoksa onları buna zorlamamıştır. Onu içindir ki kafir ve ma'siyet ehli asi kabul edilir. Özetle malum asıldır. İlim ise furu'dur ve maluma tâbidir. Bu tür teklifin olduğu hakkında Ehl-i Sünnet alimleri ittifak etmiştir.<sup>154</sup> Ancak teklifin açıklanış şekli itibarıyla farklılık vardır. O da "istitaa" kavramıyla ilgilidir.

2. Orta Mertebe: Güç yetirilemeyen teklifinin orta mertebesi temelde genel olarak aklen mümkün olup da insan kudretine göre imkansız olandır. Cisim yaratmak ve semaya yükselmek gibi. Cisimlerin yaratılması insan kudretine göre muhaldir. Semaya yükselmek dahi genellikle insan için muhaldir. İnsan vücudunun yaratılış şekli buna müsait değildir. Bu konuda Mâtürîdîler ve Eş'arîler arasında böyle bir teklifin olup olmayacağı konusunda ihtilaf vardır. Eş'arîler "Böyle bir teklif gerçekte olmamışsa da aslında caizdir" derlerken Mâtürîdîler "böyle bir teklif vaki olmadığı gibi gerçekleşmesi de caiz değildir" görüşünü benimserler.

3. Güç yetirilemeyen teklifinin en uzak mertebesi esasen ve aklen imkansız olandır. İşte asıl imkansız diye buna denir. İctimai nakızayn, kalb-i hakayık bu duruma örnektir. İki zıt şeyin bir araya gelmesi yani İctimai nakızayn iki zıt şeyin bir işte ve aynı zamanda bir araya gelmesi gibi şeylere ve bir şeyin bir zamanda ve bir mekanda hem var hem de yok olmasıdır. Var ise aynı anda yok olamaz. Yani bir şeyin

<sup>154</sup> Yüksel, Mâtürîdîler ve Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, s. 73.

bir anda müsbet ve menfi yönlerinin bir araya gelmesine ictimai nakızayn denir ki aklen muhaldir. Kalbi hakayıktan maksat; mümkün olan şeyin muhal, muhalin ise mümkün olmasıdır. Yani varlığın özünde olan bir sıfatın aksinin olması, değişmesidir.<sup>155</sup>

Eş'arîler, güç yetirilemeyen teklifinin caiz olduğunu kabul ederler. Onlar şöyle bir açıklama yaparlar: "Allah'ın fiillerinde çirkinlik olmadığı konusunda tüm alimler ittifak etmişlerdir.<sup>156</sup> O'na hiçbir şey vâcib değildir. Allah hâkimdir, istediği şekilde hükmeder.<sup>157</sup> Teklifte ne bir maksat vardır, ne bir topluluğa zarar verme ne de başkalarına faydalı olma anlamı vardır."<sup>158</sup>

Genel olarak Eş'arîler'de insana güç yetirilemeyen teklifi konusundaki temel endişe aslında Allah'ın mutlak irade ve kudretinin sınırlandırılması hatasına düşülmesi fikridir. Bu sebeple Allah mülkünde mutlak irade ve kudret sahibi olarak dilediğine gücünün yetmeyeceği şeyi yükleyebilir. Bu konuda Allah'a herhangi bir zorunluluk ve ahlâkî bir mecburiyet yoktur.<sup>159</sup> Buna karşılık Allah'ın insana gücünün üstünde bir sorumluluk yüklediği görülmemiştir(insanın yapmasının asla mümkün olmadığı hususlar mesela yaratmak gibi) ve Allah gönderdiği peygamberlerle insanın sorumluluğunun niteliğini ve gereklerini bildirmiştir.<sup>160</sup> Akıl ise bu hususları düşünüp değerlendirmek ve seçim yapmakta insana yol göstericidir.<sup>161</sup>

Yukarıda belirttiğimiz gibi teklifin orta derecesi olarak kabul edilen hususlarda Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasında ihtilaf vardır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, güç yetirilemeyen teklif hususunda Allah'ın; kafirlere hakkı iştmeleri, onu kabul etmeleri ve iman etmeleri sorumluluğunu yüklediğini belirterek "onlar hakkı

<sup>155</sup> Seyyid Bey, age., s. 237-239.

<sup>156</sup> İci, Abdurrahman b. Ahmed, el-Mevakîf fî İlmî'l-Kelam, Beyrut, trz., s. 330.

<sup>157</sup> İci, age., s. 328.

<sup>158</sup> İci, age., s. 329.

<sup>159</sup> "O, yapacaklarından hesaba çekilmez (çünkü her şeyi en isabetli yapandır); fakat onlar (yapacakları herşeyden) hesaba çekileceklerdir." Enbiya, 21/23.

<sup>160</sup> Gölcük, Şerafettin, Bâkillânî ve İnsan fiilleri, Ankara, 1997, s. 294.

<sup>161</sup> Gölcük-Toprak, Kelam, Konya, 1998, s. 251.

işitmeye güç yetiremezler”<sup>162</sup> ayetini delil getirir.<sup>163</sup> Ona göre kafir eğer imana güç yetirebilseydi iman ederdi. O, imana güç yetiremediği için iman etmemiştir. Bu da Allah’ın, onu güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tuttuğunu gösterir. Yani insan aczinden dolayı imana güç yetirememiş değil aksine böyle bir gücü olduğu halde imanı terk etmesi ve imanın zıttı olan küfürle meşgul olması sebebiyle imana güç yetirememiştir.<sup>164</sup>

Teklif konusunun anlaşılmasında önemli bir yer tutan istitaa da kelâmî ekoller arasında tartışma mevzuu olmuştur. İstitaa, “insanın fiil gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalar ve bu vasıtaları kullanarak ihtiyarî fiillerini yerine getirmesini sağlayan güç” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>165</sup>

Muhakkik alimlere göre insanın istediği fiile güç yetirebilmesi için dört unsurun bulunması gerekir. Bunlardan birincisi faile ait bir bünye, ikincisi fiil için bir plan, üçüncüsü fiilden etkilenen bir madde, dördüncüsü eğer fiil bir aletle gerçekleşiyorsa onun gerçekleşebilmesi için gereken bir alet. Eğer insan bu dört şeye sahip olursa istitaa sahibi olur. Hiçbirine sahip olmazsa “aciz” olur. Bir kısmına sahip olur diğer kısmına sahip olmazsa bir yönden istitaa sahibi olurken bir yönden aciz olur.<sup>166</sup>

Cürcânî’ye göre istitaa, Allah’ın ihtiyarî fiillerini yapmaları için canlılarda yarattığı bir arazdır. Hakiki istitaa tam bir kuvvettir ki, fiilin gerçekleşmesi esnasında onun bulunması gerekir. Kelamcılara göre istitaa, insanın fiile veya onun terkine kendisiyle güç yetirebildiği bir sıfattan ibarettir.<sup>167</sup> Tehânevî, istitaa’nın ikiye ayrıldığını belirtir. Birinci manadaki istitaa, sebeplerin ve aletlerin uygun olmasından sonra fiilin iktisap edilmesi istendiğinde Allah’ın canlıda yarattığı bir sıfattır. İhtiyârî fiiller bu sıfatla yapılır. İnsan eğer hayrı yapmaya kastederse Allah, o hayır fiilinin

<sup>162</sup> Hûd, 11/20.

<sup>163</sup> Eş’arî, Ebu’l-Hasan, el-İbâne an Usûli’ d-Diyâne, Lübnan, tsz, 176-177.

<sup>164</sup> Eş’arî, Ebu’l-Hasan, el-Lüma’ fi Reddi alâ Ehli’z-Zeyğî ve’l-Bida’, Beyrut, 2000.

<sup>165</sup> Topaloğlu-Çelebi, age., s. 167.

<sup>166</sup> İsfehânî, el-Müfredât, c. 2, s. 146.

<sup>167</sup> Cürcânî, Kitabu’t-Ta’rifât, s. 8.

kudretini onda yaratır. Eğer insan şerri yapmayı kastederse Allah, o şer fiilin kudretini onda yaratır. İstita, fiilin oluşması esnasında varolur. İkinci manadaki istita, sebep, alet ve diğer unsurların selamette olması durumudur. Bu tür istita fiilden öncedir. Teklifin sıhhati buna bağlıdır. Nitekim istitaanın mükellefin sıfatlarından olduğu söylenmiştir.<sup>168</sup>

Gazzâlî, güç yetirilemeyen teklifinin fikhî mezhep imamları arasında da ihtilaf konusu olduğunu belirterek kafirin dinde mükellef olup olmama konusunda Ebu Hanîfe'nin görüşünün Şafî'nin görüşüne muhalif olduğunu söyler. Şafî'ye göre kafirler şeriatin teferruatından da sorumlu iken Ebu Hanîfe'ye göre dinin teferruatına muhatap olması yani böyle bir teklifin yüklenmesi insanın öncelikle iman sahibi olmasıyla söz konusudur. Dolayısıyla Gazzâlî, kafirin inkar etmesine rağmen namazla mükellef olmasını, kendisine sırf namaz bilgisinin ulaşmış olmasıyla açıklar. Yani kafir, iman etmemiş olsa da yine de dinin her türlü hükümlerinden sorumludur. Çünkü dinin varlığı ve bilgisi ona ulaşmıştır.<sup>169</sup>

Gazzâlî bu konuda önderleri Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin "Ey Rabbimiz! Güç yetiremeyeceğimiz şeyi bize yükleme"<sup>170</sup> ayetini delil getirerek güç yetirilemeyen teklifin caiz olduğu görüşünü benimsediğini söyler. Ayrıca Allah Rasulü'nün Ebu Cehl'in inanmayacağı bilgisini verdikten sonra Ebu Cehl'in Rasulüllah'ı tasdik etmesinin bir külfet ve güç yetirilemeyen bir teklif olduğunu aklî delil olarak ileri sürdüğünü söyler.<sup>171</sup> Ancak Gazzâlî, güç yetirilemeyen teklifin imkansız olduğu durumların da varlığını kabul ettiklerini belirtir. Bunun da iki zıt şeyin bir araya gelmesini istemek şeklinde olduğunu belirtir.<sup>172</sup> Bunun yanı sıra yaratılmış olan kudretin yani istitaanın güç yetirilmesi istenen şeyle ilgisine değinir ve eğer kudret fiille aynı anda olursa bunun da kesinlikle güç yetirilemeyen teklifin olacağını söyler. Gazzâlî bu konuda da Ebu Cehl'i örnek verir ve onun Allah'tan başka ilah olmadığını

<sup>168</sup> Tehânevî, Muhammed Ali, Mevsûati Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm, Lübnan, 1996, c. 1, s. 155.

<sup>169</sup> Gazzâlî, age., s. 31.

<sup>170</sup> Bakara, 2/ 286.

<sup>171</sup> Gazzâlî, age., s. 22-23.

<sup>172</sup> Gazzâlî, age., s. 24-25.

ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu söylemekle mükellef kılındığını söyler. Ebu Cehil, imana güç yetirebilecekken inat etmesinden dolayı iman etmesi engellenmiştir. Böylece de Allah onun iman etmeyeceğini bildirmiştir. Bu nedenle de o iman edememiştir. Haddi zatında kendisine güç yetirilen bir şeyin gerçekleşmesinin caiz olması onun hakikatini bilmekle değişmez. Allah kafirleri imana güç yetirebilir yaratmıştır. Sonra onların kudretleri olmakla beraber imandan kaçındıklarını bildi. Nitekim de O'nun bildiği gibi olmuştur. Dolayısıyla Allah'ın bilmesi nedeniyle güç yetirilebilen şey, aciz kalınan şey haline dönüşmemiştir. Yine Gazzâlî, sarhoşun mükellef olmadığını söyler. Çünkü emirle muhatap olma şartının o emri anlamak olduğunu belirtir. Gazzâlî sarhoşa “bu emri anla” denildiğinde bunu anlamadığını, o halde onun güç yetirilemeyen teklifle muhatap olduğunu söyler. Buna karşılık fakihlerin onu “Ey iman edenler sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın”<sup>173</sup> ayeti gereğince Allah'ın emrine tutunmakla muhatap olduğu görüşünde olduklarını belirtir. Sarhoş olmakla beraber kendini kaybetmeyen kişinin de bu emirle muhatap olduğunu çünkü ayetin içki içen hakkında indiğini belirtir.<sup>174</sup>

Öyle anlaşılmaktadır ki; Gazzâlî, Ebu Hanîfe'nin de bir fakih olarak yukarıda belirtilen sarhoşla ilgili fakihlerin görüşünü benimsediğini ancak böyle bir durumda sarhoşun emri anlamamasından dolayı teklifle muhatap tutulması nedeniyle aslında güç yetirilemeyen teklifin fakihlerin böylece ispat ettiklerini anlatmaya çalışır. Sonra da sözü yukarıda değindiğimiz Şafîî ve Ebu Hanîfe'nin kafirin dinin teferruatı ile sorumlu olup olmadığı konusundaki görüş ayrılığına getirir.

İstitaa ve teklif konusunda en belirgin eleştiri Râzî'ye aittir. Râzî, “Münâzarât” adlı eserinin bir bölümünde Buhara'daki Hanefî fakihleri ile yaptığı “teklif ve istitaa” hakkındaki tartışmadan bahseder. Râzî, Hanefî fakihlerine güç yetirilemeyen teklifin imkansız bir şey olmadığını söylediğini ancak onların buna mübalağalı bir tepki gösterdiklerini belirtir. Onlara hitaben, kendilerinin araştıran, akıl yürüten, keskin zekalı ve hak ehli olduklarını belirttikten sonra güç

<sup>173</sup> Nisa, 4/43.

<sup>174</sup> Gazzâlî, age., s. 26 vd.



yetirilemeyen teklifi konusunda neden ısrarcı olduklarını sorar. Hanefî fakihleri bir müddet sustuktan sonra Râzî'ye delillerini sorarlar. Râzî, onlara Ebu Hanîfe'nin "istitaa fiille beraberdir ondan önce değildir" dediğini söyler. Râzî bu görüşe göre imana kudretin, ancak imanın gerçekleşmesi esnasında var olduğunu belirtir. Halbuki iman emredilmesi, iman gerçekleşmesinden öncedir. Böylece iman emredilmesi, imana kudretin olmadığı bir durumda olduğu kesin bir şekilde görülmüştür. Güç yetirilemeyen teklifin manası ise ancak budur. Râzî, Hanefî fakihlerinin şaşırıldığını ve cevap veremediklerini söyler. Râzî bu iddiasını Ebu Leheb'i örnek göstererek delillendirir. Buna göre Allah, Ebu Leheb'i imanla mükellef kılmıştır. Allah'ın haber verdiği herşeyde Allah'ı tasik etmek imandandır. Allah, Ebu Leheb hakkında onun iman etmeyeceğini haber vermiştir. Ancak Ebu Leheb, hem iman etmekle ve hem de iman etmemekle mükellef olmuştur. Bu da iki zıt şeyin bir araya getirilmesini teklif etmektir. Bu açıklamadan sonra Hanefî fakihleri kendi aralarında müzakere ederler. Bunun batıl olduğunu söyleseler de kendi aralarında tartışma devam eder.<sup>175</sup>

Râzî'nin bu eseri Eş'arîler ve Hanefîler dolayısıyla Mâtürîdîler arasındaki münazaraların ele alındığı tek kaynak eserdir. Ancak münazara hakkındaki gözlemler tek taraflı incelenmiş olsa da böyle bir eser hem tarihi bilgi verme hem de ilim anlayışına ışık tutması açısından önemlidir. Teklif ve istitaa konusunu bu şekilde değerlendirdikten sonra şimdi de Ebu Hanîfe'nin hikmet anlayışının yönelik eleştirilere değinilecektir.

#### 1. 4. HİKMET ANLAYIŞININAKLÎ DELİLLE AÇIKLANMASI

İnsanların fiil ve hareketleri bir takım amaçlara dayanır. Akıl sahibi her insan, herhangi bir fiil ve hareketinde maddi veya manevi özel bir amaç hedefler. Amaçsız hareket abestir ve anlamsızdır. Doğru olmayan bir maksada dayanarak hareket etmek

<sup>175</sup>Râzî, Fahrüddîn, Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî, Beyrut, 1992, s. 171-172.

de sefihliktir ve akıl sahibi insanların yapacağı birşey değildir. Bu dindar olan ve dindar olmayan bütün akıl sahiplerinin üzerinde fikir birliğine vardığı bir husustur.<sup>176</sup>

İlâhî fiiller de böyle midir? Yani Allah'ın diledikleri ve fiilleri de hüküm, maslahat ve özel maksatlar üzerine mi dayanır? İşte bu konuda kelim ekolleri arasında ihtilaf vardır. Eş'arîler, Allah'ın fiillerinde hikmetin varlığını, O'nun dilediğini yapan olması ve mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunması açısından caiz olarak görürler. Hatta bazıları o kadar ileri gider ki, Allah'ın bazı fiillerinde hikmetin olacağını bile tasavvur edilmeyeceğini söylerler.<sup>177</sup>

Bu hususta Eş'arîler ve Ebu Hanîfe'nin görüşlerini benimseyen Mâtürîdîler arasında bağlandıkları prensiplerden ileri gelen görüş ayrılığı mevcuttur. Eş'arîler'e göre Allah'ın zatî sıfatları ezeldir. Fakat fiilî sıfatları ezeli değildir. Fiilî sıfatları izafî olup hakikî değildir.<sup>178</sup> Buna göre Allah'ın “meşîyyet” sıfatı esas alındığında Allah'ın fiillerinde garaz ve illet olmamalıdır. Çünkü Allah'ın iradesi üstün iradedir. Bu iradeye etki ederek onu harekete geçiren ve yönlendiren hiçbir garaz ve illet yoktur. Allah'ın iradesi tam anlamıyla serbest, hür, sorumsuz ve mutlak bir irade olduğundan o iradeyi birtakım fiillerle sınırlandırmak ve belli amaç ve maslahatlarla belirli bir alana hapsetmek uluhiyetin şanına sığmaz. Kısacası hikmetsizlik en büyük hikmettir. Yani Allah'ın hikmetinden sual olunmaz.<sup>179</sup> Yine Eş'arîler'e göre ilâhî fiillerin amaç ve hikmetle ilişkili olması bir çelişki teşkil eder. Çünkü bu bir noksanlıktır. Çünkü bir fiili bir amaç ve hikmete dayanarak yapmak demek o amaçla, eksik olanı kemal hale getirmek demektir. Bu takdirde fail böyle bir amaca göre hareket ettiği için o amacın mükemmel ve iyi olmasından dolayı fail o fiili yapmaktan dolayı mükemmel olmuş olur, amaç da mükemmel yapmak olmuş olur. Allah bütün noksanlıklardan münezzehtir. Eş'arîler; alemde salgın hastalıklar, zararlı hayvanlar gibi bulunmasıyla hiçbir hikmet ve fayda olmayan yaratıkların

<sup>176</sup> Seyyid Bey, age., s. 245.

<sup>177</sup> Yüksel, age., s. 97.

<sup>178</sup> Yüksel, age., s. 96.

<sup>179</sup> Karaman, Abdullah, Hanefî Mezhebinin Şafî Mezhebinden İlkesel Düzeyde Arz Ettiği Farklılıklar ve Bu Farklılıkların Pratik Sonuçları, İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, Bursa, 2003, c. 1, s. 391.

bulduğunu; eğer ilâhî fiillerin hikmeti ve maslahatı kapsaması gerekseydi onların olmaması gerektiğini söylerler. Halbuki dünyada o gibi zararlı ve faydasız mahlûklar pek çok olduğuna göre ilâhî fiillerde hikmetin söz konusu olamayacağını iddia ederler.<sup>180</sup>

Mâtürîdîler'e göre ise Allah'ın "meşîyyet" ve "irade" sıfatının yanı sıra bir de "hikmet" sıfatı vardır. Hikmet sıfatı irade sıfatından ayrı olup onu tamamlar, onu ahenkli bir şekilde sınırlar.<sup>181</sup> Buna göre Mâtürîdîler; "irade ve hikmet arasında zıtlık değil bir ahenk söz konusudur ve ilâhî irade ve fiillerin hikmet ve maslahat ile ilişkili olmasının Allah'ın şanı için bir tezat teşkil edeceğini asla kabul etmeyiz" derler. Çünkü bir fiilin hikmet ve maslahatı ihtiva etmesi noksanlık değildir. Aksine fiilin hikmet ve maslahat ihtiva etmesi olgunluktur. Bir fail hangi mertebede kemal sahibi olursa onun fiili de o mertebede hikmet ihtiva eder. Zira kemal, kemali gerektirir. Yani failin fiilinin kemalini gerekli kılar. Fiilin kemali de hikmet ve maslahatı ihtiva etmekle olur. Buna göre Allah'ın fiili de kemali ve hikmeti ihtiva eder. Bir fail için asıl noksanlık fiillerinin hiçbir hikmete ulaşmış olmaması ve gelişi güzel olmasıdır ki, bu durum abes ve sefehdir. Bu ise Allah'a değil, insanlara bile layık değildir.<sup>182</sup>

Bu konuda Râzî'nin "Mu'tezile ve fakihlerin çoğunluğunun görüşünün aksine Allah'ın bir şeyi bir maksada göre yapması caiz değildir" başlığı altında genel olarak Allah'ın fiillerinde hikmet olduğu görüşünü eleştirir. Allah'ın fiillerinde hikmet olduğunu savunanların, amaçsız olarak yapılan şeylerin abes olduğuna inandıklarını söyler. Allah'ın amaçsız bir şey yaptığını söylemek ise O'nun Hakîm olan zatına "abes" kavramını atfetmek demek olacağından bunun caiz olmayacağı savunduklarını belirtir. Râzî, fakihlerin de kısasla ilgili hükmün, Şari' tarafından

<sup>180</sup> Seyyid Bey, age., s. 246.

<sup>181</sup> Karaman, Abdullah, agm., s. 391-392.

<sup>182</sup> Seyyid Bey, age., s. 246- 247.

öldürme fiilinden insanları sakındırmak için konduğunu, hükmün amacının da bu olduğunu savunduklarını belirtir. Sonra müctehidlerin, kanun koyucunun görüşünü açıklamadığı hususlarda maksada uygun olacak şekilde yasaklar ve izinler koyarak konuyu dallandırdıklarını ifade eder. Herşeyin amacı olduğunu söyleyenlerden bazıları, eşyanın bir gayesinin olmasındaki maksadın eşyadaki eksikliğin kemal vasfına ulaşmasını sağlamak (sevk edilmesi) olduğunu, kemalâta ulaşmanın da ancak kemal vasfının da bu sevkle elde edilebileceğini söylerler. Bir cisim bir yerden diğer bir yere ancak hareket vasıtasıyla ulaşabilir. Bir yerden diğer bir yere ulaşmak bu hareketin amacıdır. Buna göre bazı amaçların elde edilmesi ancak o fiillere has vasıtalarla olur. Onlar olmadan o gayeye ulaşmak muhaldir. Râzî, buna cevap olarak Allah'ın dilediği her şeyi yapmasının, onun fiillerinin hüsün ve kubuh olarak nitelenmesi demek olmadığını söyler. O'nun fiileri için nasıl ve neden olduğu sorusunun sorulamayacağını belirtir.<sup>183</sup>

Eş'arîlerin eserleri incelendiğinde genelde hüsün-kubuh, teklif ve hikmet konularında hep Eş'arîler'in Mu'tezile'yi eleştirmesi şeklinde ele alındığı görülmüştür. Mu'tezile şer'i hükümlerde hikmet ve maslahatın vâcip olarak gerekli olduğunu söylemiştir. Ayrıca insan için salah olanı yapmak Allah için zorunludur (Allah üzerine vâciptir)<sup>184</sup> demişlerdir. Buna karşılık Ebu Hanîfe'nin takipçileri ise dini hükümlere ait olan hikmetin, Allah'ın yüceliğinden olduğunu belirterek sıfatlarının kemalinden dolayı Allah için kul hakkında en iyiyi yapmak vâcip değildir derler.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> Râzî, el- Muhassal, s. 205. "Hikmet" kavramı İslam Hukukunda "Dini hükümlerde asl olan teabbüd mü yoksa ta'lil mi" şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu da Râzî'nin bahsettiği gibi fakihler arasında fikir ayrılığının olduğunu bize gösterir. Dini hükümlerde esas hususun teabbüd (kulluk) olduğunu benimseyenler ashab-ı meş'iyet yani iradeciler şeklinde adlandırılırken, dini hükümlerde ta'lil (hikmet) olduğunu benimseyenler ise ashab-ı hikmet yani hikmetçiler olarak isimlendirilirler. Ashab-ı meş'iyetin temsilcisi Allah'ın iradesi tam anlamıyla serbest, hür, sorumsuz ve mutlak bir irade olduğundan, onu birtakım fiillerle ve belli bazı amaç ve maslahatlarla sınırlandırmak ulûhiyetin şanına yakışmaz diyen Eş'arîlerdir. Allah'ın meş'iyet ve irade sıfatının yanı sıra bir de hikmet sıfatı bulunduğunu hatırlatan hikmetçiler arasında genel olarak İslam filozofları, Mu'tezile, Mâtürîdîler, Selefilere hatta Şîiler'den bu görüşü benimseyenleri görmek mümkündür. Bu düşüncenin fıkıh usûlüne yansımaları sonucunda Hanefîler, Allah'ın şer'i hükümleri kulların maslahatı dışında şer'i bir gerekçe ile teşri' kılmadığı görüşünü ifade ederler. Bkz. Karaman, Abdullah, agm., 391-392.

<sup>184</sup> Râzî, el-Muhassal, s. 204.

<sup>185</sup> Seyyid Bey, age., s. 249.

Şimdi de Ebu Hanîfe'nin aklî metodla tanımladığı “iman” konusundaki tenkidlere değineceğiz.

## 2. İMAN ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Ebu Hanîfe'nin gerek kişilik yapısı gerekse yaşadığı sosyal çevreyle beraber ticarî çalışmaları onun kelâmî ve fikhî düşüncelerinin zeminini oluşturur. Herhangi bir dinî meselede İslâmî hükümlerin uygulanmasında müslüman olma şartının söz konusu olması; dil- kalp ilişkisi içerisinde kapsamlı bir tanımın yapılmasını gerekli kılmıştır. Bunun yanı sıra kelimelerin halis Arap dili kurallarına göre değerlendirilmesi de iman kavramının tanımlanmasında etkili olmuştur. Şimdi bu hususlar göz önünde bulundurularak Ebu Hanîfe'nin iman tanımı ve bu konudaki Ebu'l- Hasan el-Eş'arî'nin eleştirisi ardından iman- amel ilişkisi çerçevesinde imanın artıp eksilmesine yönelik tenkidler değerlendirilecektir.

### 2. 1. İMANIN TANIMI VE MÜRÇİİLİK ELEŞTİRİSİ

Ebu Hanîfe'nin iman tanımı hakkında Eş'arîler tarafından yöneltilen en önemli eleştiri Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn” eserinde yer alan ifadelerdir. Eş'arî eserinde Mürchie'nin dokuzuncu tabakasına Ebu Hanîfe ve ashabını yerleştirir. Eş'arî göre onların bu şekilde nitelenmesinin nedeni; Allah'ı bilmek ve dil ile ikrar etmek, Rasûlünü bilmek ve onun Allah'tan getirdiği şeyleri toplu olarak ikrar etmenin imanın tanımı olduğunu kabul etmeleridir. Daha sonrasında Eş'arî, Ebu Hanîfe ile Mekke'de bir araya gelen Amr b. Ebi Osman eş-Şimmezî'nin Ebu Hanîfe'ye bazı sorular sorduğunu söyler. Buna göre domuz etini yemenin Allah'ın haram kıldığını bilen ancak domuzun nasıl bir yaratık olduğunu bilmeyen yine aynı şekilde Kabe'yi haccetmeyi Allah'ın farz kıldığını bilen ancak Kabe'yi tanımayan bu kişinin imanî durumunun ne olacağını sorduğunu belirtir. Ebu Hanîfe'nin de buna karşılık bu kişinin mümin olduğunu söylediğini belirtir. Buna göre Eş'arî'nin

“Makâlâtı”ndaki ilgili kısımda Ebu Hanîfe’nin hiçbir şeyi imandan çıkma sebebi yapmadığını ayrıca imanın bölümlere ayrılmadığını, artıp eksilmediğini de iddia ettiği ifade edilir.<sup>186</sup>

Eş’arî’nin Ebu Hanîfe’nin mürciî olduğu iddiası hakkında iki farklı görüş söz konusudur. Bunlardan ilki Eş’arî’nin eserinde gerçekten böyle bir ifadenin yer aldığını kabul edenler, diğeri de aynı eserde böyle bir ifadenin olmadığını, bu kısmın kitaba sonradan eklendiğini iddia edenlerdir.<sup>187</sup> Ancak bu çalışmada sadece Eş’arî’nin Ebu Hanîfe hakkında onun mürciî olduğu iddiasını kabul edenlerin görüşünü esas alınarak konuyu değerlendireceğiz.

Eş’arî’nin Ebu Hanîfe için “mürciî” kavramını kullanmasının ne anlama geldiğini anlamak için “المرجئة” kelimesinin yapısını inceleyerek ifade ettiği anlamlara göre değerlendirme yapmak gerekir. Buna göre “المرجئة” kelimesi “الإرجاء” kelimesinden ism-i faildir. “الإرجاء” kelimesi Arap dilinde iki manaya gelir. Birincisi geciktirmek, ertelemek anlamındadır. İkinci mana ise ümit vermek demektir. “الإرجاء” kelimesindeki “hemze” birinci manaya göre kelimenin aslıdır. Yani kelime “رَجَا” sülâsi fiilinden türemiştir. İkinci manaya göre de elif, illet harfî olan “ى” harfinin çevrilmiş halidir ki aslı “رَجَى - رَجَا” şeklinde yazılan nakıs fiilidir. Buna göre bir grubun “mürcie” olarak adlandırılmanın nedenlerinden biri; iman tanımında dil ile ikrar etmeyi ve kalbin tasdikine amelden daha çok öncelik vermeleridir. Yani imanın tanımını yaparken kalp ile tasdik etmeyi önce zikretmeleri arkasından amel yapmayı söylemeleridir. Yine bu ismin herhangi bir ekol için *ikinci* manada kullanılması da “imanla beraber masiyet zarar vermez, nitekim küfürle beraber taat da fayda vermez” demeleri nedeniyledir. Böylece bu grup isyankar mümine Allah tarafından bir ümit verilmiştir. Ayrıca *üçüncü* bir mânâ ise, büyük günah sahibinin hükmünü kıyamet gününe erteleyen, onlar hakkında dünya hayatında bir hüküm vermeyenlere de mürcie denilmiştir. Bu ifade

<sup>186</sup> Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail, Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Müsallîn, tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Kahire, 1950, s. 202- 204.

<sup>187</sup> Gölcük, Kelam Tarihi, s. 90; Bahçivan, Seyyid, İrca Fikri ve Ebu Hanîfe’nin İrca ile İthamına Bir Bakış, SÜİFD. sayı 8, Konya, 1998, s. 141 vd.

Vaidiyye'ye karşıt bir manadır. “Mürctie” kelimesinin *dördüncü* mânâsı da “Ali'nin ilk halife olması gerekirken, onun halifeliği dördüncü dereceye ertelenmiştir” diyenler için kullanılmasıdır ki; bu da Şîa'ya uygundur.<sup>188</sup>

Genel olarak kelamcılar “Mürctie” kelimesini, bazan yaygın manasında kullanılabildikleri gibi bazan da “vaîd” anlamında kullanmışlardır. Kelamcılar “mürctie” kelimesini örfî anlamda kullanmışlardır. Bu anlama göre “mürctie” kelimesi ile Havaric Mürciesi, Kaderiyye Mürciesi, Cebriyye Mürciesi, Halis Mürctie kastedilmektedir. Buna karşılık tabakat yazarları ise mürctieyi kendi kriterlerine göre on iki gruba ayırmıştır. Kelamcıların gruplandırması ise örfî anlamda olup tabakat alimlerince kabul edilen tasnifin on iki grubun dört sınıf fırkasına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla kelamcıların kullandığı manada Ebu Hanîfe'ye bir itham söz konusu değildir. Bunun yanısıra hadisçiler metod olarak Arap dilinin özelliklerine verdikleri önem nedeniyle Ebu Hanîfe'nin mürctie olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre Ebu Hanîfe'nin Peygamber'in getirdiklerinden ayrıntılı bildirdiklerini ayrıntılarıyla, toplu bildirdiklerini toplu şekilde tasdik etmek ve imanın hakikatlerinden bir cüz olmadığı halde dil ile ikrar etmeye öncelik vererek imanı tarif etmesi nedeniyle hadisçilerce “mürctie” olduğu iddia edilmiştir. Ayrıca salih amellerin imanın hakikatinden bir cüz olmamasına bağlı olarak imanın artıp eksilmeyeceğini kabul etmesi, kalbin kesin kararlı olması gereken hususta cahillik veya şüphe ya da her ikisi nedeniyle bir eksiklik olsa, bunun iman olmayacağını söylemesi nedeniyle hadis ehli Ebu Hanîfe'ye “mürctie” demiştir. Buna göre buradaki mürctiden maksat te'hir etmektir. Çünkü o hiçbir delil olmadığı halde iman tanımında amelden ziyade kalbin azmetmedip kesin karar vermesine ve dil ile ikrara öncelik vermiştir. Ebu Hanîfe tarafından yapılan bu tanımların bir gereği olarak da “büyük günah sahibinin ahirette azap göreceğine dünyada karar verilmez. Aksine onun durumu Allah'a havale edilir, dilerse azap eder, dilerse bağışlar.” hükmünün ortaya çıktığını söyleyen Vaidiyye “Biz Allah'ın müminlerin isyankârlarına azap edeceğine hükmederiz” diye iddia ettikleri için büyük günah sahibini Allah'a havale

<sup>188</sup> Bu bilgi Eş'arî'nin Makâlâtı'nın tahkikini yapan Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid tarafından dipnota eklenmiştir. Bkz. Eş'arî, Makâlât, s. 197.

etme düşüncesinde olanları mürcie olarak adlandırmışlardır. Buna göre büyük günah sahibi için bir görüş bildirmeyenler bu ifadeleriyle, müminlerin isyanlarının hükmünü ahiret gününe erteleyerek Allah'ın dilediği şekilde onlara hükmetmesini kastetmişlerdir. Bu hususu göz önünde bulundurunca irca sözünün Ebu Hanîfe için kullanılması, kelamcılara göre örfî istilahtaki manaya göre olmadığı ve Ebu Hanîfe'nin, mürcienin dört sınıfından bir mürcieye dahil olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu lafzı onun için kullananlar, bununla ircanın örfî manasını kastedmemişlerdir. Onlar sadece luğavi manayı kastetmişlerdir ki o da “tehir” dir. Dolayısıyla bir kısım hadisçilerin imanın manasının sınırlandırılmasında muhalefet edilmesi ve hadisçilerin imanı üç rükünden oluşmuş kabul ederken - ki onlar; kalp ile tasdik, dil ile ikrar, azalarla ameldir- Ebu Hanîfe'yi ilk rükünle sınırlandırmış ameli kademe bakımından imanın diğer unsurlarından sonra zikretmesinden dolayı mürcie olarak adlandırmışlardır. Ebu Hanîfe'yi mürcî kabul eden diğer bir grup vâidiyyedir ki –onlar Mu'tezilenin cumhurudur.- onlara göre Ebu Hanîfe'ye ircanın nisbet edilmesinin kaynağı, müminlerden büyük günah işleyenlerin hükmü konusunda onlara muhalefet etmesindedir. Onlar büyük günah işleyen hakkında ateşe kesin olarak girmekle karşılık göreceği ve ebedî olarak orada kalacağı şeklinde hükmederlerken Ebu Hanîfe'yi günahkar mümin hakkında hiçbir şekilde hükmetmemiş kabul ettiler. Böylece büyük günah işleyenin hükmünü te'hir etmesinden ve onun hakkında kesin karar vermemesinden dolayı onu mürcie olarak adlandırdılar. Buna karşılık örfen bu isimle adlandırılanlar ise Ebu Hanîfe'den farklıdır ve onlar “büyük günah işleyen hiçbir ceza görmeyeceğine kesin olarak hükmettiler. Çünkü imanla beraber günah zarar vermez” diyenler de “mürcie” olarak isimlendirilirler. Halbuki bu iki grup arasında dağlar kadar fark vardır.<sup>189</sup>

Şehristânî de el-Milel ve'n-Nihâl adlı eserinde Mürcie'nin “Gassâniye” fırkasını anlatırken Gassan el-Kûfî'nin Ebu Hanîfe'den kendi düşüncelerine benzer rivayetler naklederek onu Mürcie'den göstermeye çalıştığını ve bu nedenle de yalan söylediğini belirtir. Ancak Şehristânî, Ebu Hanîfe ve mensupları için ehl-i sünnet

<sup>189</sup> Bahsedilen bilgi Eş'arî'nin Makâlâtını tahkik eden Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd'den alınmıştır. Bkz. Eş'arî, Makâlât, s. 202-203.



mürciesi denildiğini, Makâlât sahiplerinin çoğunun da onu, Mürcie arasında saydığını söyler. Şehristânî'ye göre bunun nedeni Ebu Hanîfe'nin imanı<sup>190</sup> kalp ile tasdik olarak tanımlaması, imanda artma ve eksilmenin olmayacağını savunduğunu duyanların da onun ameli imandan sonraya bıraktığını zannetmeleridir. Şehristânî, amellerin hükmünü fıkıh açısından ortaya koymaya çalışan bir kişinin, amellerin terkedilmesi konusunda fetva vermesinin mümkün olup olmayacağını sorar. Bunun mümkün olmadığını ancak Ebu Hanîfe'nin Kaderiyye, Mu'tezile, Haricîler ve Va'diyye'ye muhalif olduğunu, bu fırkaların da kendilerine muhalif olanları Mürcîlikle suçladıklarını söyler.<sup>191</sup>

Aslında Eş'arî'nin bu iddiasını anlayabilmek için onun iman tanımının ne olduğunu ve dilbilimi konusunda neyi savunduğunu iyi anlamak gerektiğini düşünmekteyiz. Eş'arî'den rivayet edilen iki tane iman tanımı söz konusudur. Birincisi; "iman kalp ile tasdiktir" şeklindedir.<sup>192</sup> Diğeri ise Eş'arî'nin "Makâlât" adlı eserinde belirttiği, kendisinin de onayladığı hadisçilerin görüşü ki; imanın tasdik, ikrar ve amelden oluştuğunu kabul eden tanımdır.<sup>193</sup> Ancak burada Ebu Hanîfe'nin imanı; dil ile ikrar ve kalp ile tasdik şeklinde tanımlamasında ameli, imanın aslı değil de furu'u kabul ettiği düşüncesine dayandığı kanaatindeyiz. Çünkü Ebu Hanîfe'ye göre iman eden kişi emredilen ameli yapmayıp büyük günah işlese imanına zarar gelmediği düşüncesinin bu şekilde yorumlanmış olması mümkündür.<sup>194</sup>

Eş'arî'nin iman tanımını anlamak için onun dille ilgili anlayışına bağlamak mümkündür. Eş'arî'nin dillerin oluşumuna ilişkin kanaatine göre diller tevfiikîdir yani Allah tarafından öğretilmiştir. Yani dil; insanların bir araya gelip anlaşmasıyla veya geleneklere göre ya da tecrübe sonucu ortaya çıkmış değildir. Eğer bu şekilde olmuş olsaydı insanlar bunun sonunu getiremeyecekler ve anlaşma mümkün

<sup>190</sup> Ebu Hanîfe'ye göre iman, dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. İman sözlükte kalbin tasdikidir. Ancak iman şer'i olarak dilin ikrarı, Allah'ın birliğini kalp ile tasdik etmektir. Ebu Hanîfe ikrar'ın "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, rasûllerine, ölümden sonra dirilmeye, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inandım." demekle olacağını söylemiştir. Bkz. Matürîdî Ebu Mansur Muhammed, Şerhu Fıkhu'l-Ekber, Katar, 1903, s. 53.

<sup>191</sup> Şehristânî, age., s. 130- 131.

<sup>192</sup> Eş'arî, el-Luma, s. 123

<sup>193</sup> Eş'arî, Makâlât, s.325.

<sup>194</sup> Beyazîzâde, age., s. 139-140.

olmayacaktı. Ancak dilin furu'unun(dille ilgili yan anlamların) insanların dilin aslından kıyas ve içtihad yapmaları sonucunda türetilmesi mümkündür.<sup>195</sup> İbn Fûrek; Eş'arî'nin imanını, dinin gelmesinden önce dil açısından düşünüldüğünde tasdik olarak tanımlandığını söylediğini belirtir. Çünkü Kur'an-ı Kerim Araplar'ın dilinde inmiştir. Bu nedenle iman kavramının anlamı, Arap diline göre değerlendirilmelidir. Dilde bilinen bir kavrama, dilde olmayan bir şekilde dinî bir anlam yüklenmesi doğru değildir.<sup>196</sup> Bunun yanı sıra dil ile ikrar zahirî hükme göre tasdik olarak adlandırılır. Hakikatte iman ise kalbin tasdikidir. İnsan dili ile tasdik edince lafzının zahirine göre onun imanına hükmedilir. Çünkü hüküm görüne göre. Eğer dilinin bildirdiği şeye inanmaksızın bize söylemiş olsa gerçekte o, iman etmiş değildir.<sup>197</sup>

Dille ilgili hususların yanı sıra hadisçilerle olan ilişkisi de Eş'arî'nin iman tanımının farklı bir boyut kazanmasına neden olmuştur. "Makâlât" adlı eserinde hadis ehlini anlattığı kısmın sonunda bahsettiği şeylerin, hadis ehlinin görüşleri olduğunu belirterek kendisinin de onlarla aynı görüş ve inançta olduğunu söyler.<sup>198</sup> Buna göre Eş'arî'nin, Ebu Hanîfe'yi "Mürchie" içinde bir tabakaya yerleştirmesini hadis ehliyle olan görüş birliğine bağlamak mümkündür. Bununla beraber Eş'arî'nin Ebu Hanîfe'yi bid'at ehli olan Mürchie ile bir tutmadığı da açıktır. Çünkü Ebu Hanîfe'yi Mürchie içinde ayrı bir bölümde zikretmesi, Gassân el-Kûffî'den ziyade Ebu Hanîfe ve ashabından bahsetmesi, Ebu Hanîfe'nin sadece imanını "dil ile ikrar, kalp ile tasdik" şeklinde tanımlamasını ve imanla ilgili diğer hususlardaki görüşlerinden dolayı Mürchie'nin "te'hir etmek" anlamına gelen şeklini kastettiğini söylemek daha doğrudur. Kanaatimizce "mürchie" kelimesi bütün anlamlarıyla ele alınmış ve ifade ettiği anlamlar gruplandırılmıştır. Yukarıda belirtildiği gibi Eş'arî'nin "Mürchie" başlığı altında sınıflandırma yaparken kelimenin farklı şekilde türeyen kalıpları ve onlara verilen anlamları da göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra Eş'arî'nin Basra'da yetişmesi, Mutezîlî bir çevrede ilmî olarak ilerlemesi, onların metodlarını ustalıkla kullanması ve daha sonraları hadis ehliyle olan ilişkileri, Kûfe

<sup>195</sup> İbn Fûrek, age., 42.

<sup>196</sup> İbn Fûrek, age., s. 152.

<sup>197</sup> İbn Fûrek, age., s. 155.

<sup>198</sup> Eş'arî, Makâlât, s. 325.

ehli'nin dilsel yapısına karşı bir görüş geliştirmesine neden olduğunu da söylemek mümkündür. Çünkü Basriyyûn dil ekolü etkisi ayrıca Mu'tezile'nin bizzat çeviri faaliyetlerine katılıp Arap dilinin inceliklerine vakıf olmaları, hadis ehlinin de Peygamber'den gelen rivayetlerin orjinalliğini korumaya çalışarak bu rivayetleri fasih Arapça'nın kuralları çerçevesinde ele almaları gibi nedenler kanaatimizce Eş'arî'deki bu bakış açısını oluşturmuştur.

Şimdi de Eş'arî'nin "Makalât" ında geçen imanın artma ve eksilmesine yönelik eleştiriler değerlendirilecektir.

## 2. 2. İMAN- AMEL İLİŞKİSİ VE İMANIN ARTIP EKSİLMESİ

Eş'arî'nin Makalât'ında Ebu Hanîfe'nin Mürcie olduğunu söylemesi, onun iman tanımına, imanda artma ve eksilmenin olmayacağı inancını da savunmasına dayanır.<sup>199</sup> Eş'arî'den bize gelen iki tane iman tanımı vardır. Birincisi Eş'arî, "el-Luma" adlı eserinde "iman" bahsinde şunları söylemektedir: "Bir kişi "size göre Allah'a iman nedir?" derse ona şöyle denilir: "Kur'an'ın kendisiyle indirildiği dilin âlimlerinin icmasına göre Allah'ı tasdik etmektir." Allah şöyle buyurmuştur: "Biz her rasulü ancak kendi kavminin dili ile göndeririz."<sup>200</sup> İman, ancak dilcilere göre iman olan şeydir ki o da tasdiktir."<sup>201</sup> Eş'arî'den gelen diğer bir iman tanımını da kendisinin "Makalât". adlı eserinde bizzat kendisinin de açıkça kendilerine katıldığını ifade ettiği hadisçilerin tanımınıdır. Kelâmî anlamda Eş'arî'nin düşüncelerini benimsediğini belirttiği<sup>202</sup> hadis ehli imanı, "kalp ile bilme, dil ile ikrar ve azalarla amel kabul etmiştir.<sup>203</sup> Aynı zamanda Eş'arî kelamcı Adududdîn İcî'de bu görüşü benimsediklerini belirterek hadisçilerin görüşüne katıldıklarını söyler.<sup>204</sup>

Bağdâdî, imanın artması ve eksilmesi konusunda şöyle bir sınıflandırma yapar. Ona göre taatlerin hepsi imandandır diyen kimse, imanın artıp eksildiğini ispat

<sup>199</sup> Eş'arî, Makâlât , s. 204.

<sup>200</sup> İbrahim,14/4.

<sup>201</sup> Eş'arî, el-Luma, s. 123.

<sup>202</sup> Eş'arî, Makâlât, s. 325.

<sup>203</sup> Cüveynî, İnanç Esasları Kılavuzu, s. 319.

<sup>204</sup> İcî, age., s. 385.

etmiş demektir. İmanın sadece ikrar olduğunu söyleyen de imanda artma ve eksilmeyi kabul etmemiş demektir. Kalp ile tasdik diyen de ondaki eksilmeyi kabul etmemiş olmaktadır.<sup>205</sup>

Bağdâdî, imanın tasdik olduğunu kabul edenlerin imanda artma ve eksilmeyi kabul etmemiş olduklarını söylemesine karşılık Bakillânî, Eş'arîlerin de imanın artmasını ve eksilmesini inkâr etmediklerini, kitap ve sünnette de bu şekilde olduğunu belirtmektedir. Ona göre imandaki artış ve eksilme iki duruma göre gerçekleşir. Bunlardan birincisi; imanın tasdikten başka söz ve amelle ilgili olmasıdır. Çünkü bu durumda imanın baki kalması söz ve amelle birlikte düşünülür. Sadece tasdik olarak kabul edilse ona her ne zaman en ufak bir şey karışsa iman batıl olur. Şöyle ki; Rasûlullah'in getirdiği her şeyi tasdik eden kişi; inancı ve kemal derecesinde imanı olduğu halde namazı, orucu, zekâtı, vâcip olan kıraati, diğer vâcipleri terk etmekle kâfir olmaz. Rasûlullah'in getirdiği her şeyi kabul etse ancak içkinin haramlığını ve annelerle nikâhı hariç tutsa ve de bu ikisinden hiçbirisini yapmasa bile o kişi küfürle vasıflanır ve imandan çıkıp gitmiş olur. Bu bir tek hükümdeki tasdik yok olmasından dolayı inandığı diğer hükümler ona fayda vermez. Böylece imandaki eksilme ve artma tasdik yoluyla değil de söz ve fiil sebebiyle caiz olur. İmanda artış ve eksilmenin gerçekleştiği ikinci husus ise bizzat imana, artma ve eksilmenin bağlanmasıdır. Burada da bu durum şekil bakımından değil, hüküm bakımındandır. Böylece tasdik, ikrar ve amelin hepsinde artma ve eksilme söz konusudur. Bundan kastedilen ise imanda artma ve eksilmenin, şekil bakımından tasdikte artma ve eksilme olmaksızın senâ, medh, sevap ve cezayla ilgili olmasıdır. Kitap ve sünnette buna delâlet eder. Allah-ü Teâlâ şöyle buyurur: "Sizden hiçbiriniz, fetihten önce malını harcayan ve çarpışanla bir değildir. Onlar, daha sonra malını harcayıp çarpışanlardan derece bakımından daha yüksektirler. Bununla beraber Allah, her iki tarafa da en güzeli vaat etmiştir. Allah yaptıklarınızdan haberdardır."<sup>206</sup> Ayette; fetihten önce iman edenlerin tasdiki, fetihten sonra iman

<sup>205</sup> Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn, s. 252.

<sup>206</sup> Hadid, 57/10.

edenlerin tasdikinden fazla olduğu kastedilmemiştir. Çünkü onlardan her birisi şekil bakımından Rasûlullah 'in getirdiği şeyleri tasdik etmiştir. Ancak fetihten önce tasdik edenlerin tasdiki; hüküm, sevap, derece bakımından en kâmil durumdadır. Çünkü diğerinin önceden tasdik etmediği bir şeyi onlar Mekke'nin fethinden çok daha önce ve henüz zafer gelmeden tasdik etmiştir.<sup>207</sup>

İmanın artıp eksilmesi hem Ebu Hanîfe hem de Eş'arîlerce doğrudan imanın bulunduğu mekan olan kalp ile ilişkilendirilmiştir. Ebu Hanîfe'de kalbin tasdiki, kalbin kesin kararlı bir şekilde inanılacak olan hususu onaylaması, imanın artıp eksilmesindeki ana düşünceyi biçimlendirmiştir. O yüzden tasdik değişikliğe uğramaz. Ona göre iman dış etkilerden ayrıdır. Buna karşılık Eş'arîler'de iman, amelle birlikte düşünülüp amellerin olumlu ve olumsuz etki ve sonuçlarının imana yansıdığı düşüncesinin esas alındığı bir bakış açısı geliştirilmiştir. Eş'arîlerde ise iman dış dünyadaki olgularla irtibatlandırılmıştır. Bu nedenle Ebu'l- Hasan el- Eş'arî, Ebu Hanîfe'nin iman amel ilişkisini kendi düşünceleri doğrultusunda değerlendirmiş ve onun mürcie olduğu iddia etmiştir.

### 3. FİİLÎ SIFATLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Fiilî sıfatlar ve tekvin konusu Eş'arîler ile Ebu Hanîfe'nin temsilcileri olan Mâtürîdîler arasındaki en belirgin ihtilaflardandır. Özellikle tekvin konusuyla ilgili Eş'arîler'in kitaplarına baktığımızda Râzî hariç diğer kelimelerde çok net ifadeler görmemekteyiz. Bu da Eş'arîler'in "tekvin" sıfatını kabul etmemelerinden kaynaklanıyor olsa gerektir. Bu nedenle "tekvin" ile alakalı tenkidleri genelde Mâtürîdî kelimelerin eserlerinde rastlamaktayız. Bunun yanı sıra Nesefî, Eş'arîler'in kendilerine yönelttikleri eleştirileri cevaplandırırken aslında tekvin konusunun Ebu Hanîfe'ye dayandığını ve kendilerinin bu bilgiyi ondan aldıklarını ifade eder. Konunun detaylarına ileride değineceğiz. Ancak öncelikle fiilî sıfatlar hakkında bilgi verilecektir.

<sup>207</sup> Bâkillânî, el-İnsâf, s. 54-55.

### 3. 1. FİİLÎ SIFATLAR VE TEKVİN SIFATI

Allah'ın kendisiyle nitelenmesi veya nitelenmemesi caiz olan sıfatlara fiilî sıfatlar denmiştir. Allah hakkında hem müsbet hem de menfî manada kullanılabilirler. Bu sıfatlar, Allah'ın zatının gereği olan sıfatlar olmayıp Allah'ın bunlarla vasıflanması vâcib değildir. Fiilî sıfatların hepsi Allah'ın kudret, irade ve tekviniyle meydana gelir. Bu sıfatları yaratma, hidayet verme ve dalâlette bırakma, peygamber gönderme, kitap indirme, öldükten sonra diriltme, nimet verme ve azap etme şeklinde gruplandırmak mümkündür.<sup>208</sup> Bu sıfatlarla kastedilen, Allah'ın kudret isminin dışında bir şeyin varlık alanına çıkışına tesir edici oluşlarıdır. Fiilî sıfatların tek mercii “tekvin” sıfatıdır. Tekvin; yok olanı yokluktan varlığa çıkarma şeklinde tanımlanmıştır.<sup>209</sup> Fiilî sıfatlar Allah'ın kâinat ve onun içindeki insanla ilişkilerini ifade eden sıfatlardır. Aynı zamanda bu sıfatlar “kemal sıfatlarını” ifade eder.<sup>210</sup>

Fiilî sıfatların varlığı hakkında Eş'arîler ve Mâtürîdîler fikir birliği içindedirler. Ancak onlar el-Hâlık, el-Barî, el-Musavvir, er-Rezzak, el-Muhyî, el-Mümit vb sıfatların kadîmliği ve hâdisliği hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Eş'arîler bu konuda şöyle derler: “İlim ve kudret gibi zatî sıfatlardan her birisi kadîm olup yüce Allah'ın zatı ile kaimdir. Tekvin, rızıklandırma, yaşatmak, öldürmek vb gibi fiilî sıfatlardan olan diğerleri ise hâdistir. Allah'ın zatı ile kaim değildir.” Eş'arîler'e göre fiilî sıfatları zatî sıfatlardan ayırt etmenin ölçüsü sıfatları nefyettir. Yani nefyedildiği zaman zıttı söz konusu olan sıfatlardır. Yüce Allah'tan “hayat” nefyedilecek olsa “ölüm”, “kudret” nefyedilecek olsa “acz” gerekir. Nefyinden zıttı bir mana söz konusu olmayan sıfatlar ise fiilî sıfatlardır. Yani olmadığı düşünüldüğü zaman Allah hakkında olumsuz bir mana anlaşılmayan sıfatlar fiilî sıfatlardır. Hidayete erdirme, öldürme, yaratma ve rızık verme nefyedilecek olunursa bunda bir

<sup>208</sup> Gölcük-Toprak, age., s. 222-223.

<sup>209</sup> Altıntaş, Ramazan, Allah'ın Yaratıkları Acı İle İmtihanı, CÜİFD., Sivas, 2005, s. 47; İbn Hümâm, Kemâleddîn, Kitâbü'l-Müsâyerâ, İstanbul, 1979, s. 84.

<sup>210</sup> Üşi, Siraceddin Ali b. Osman, Emâlî Şerhi, terc. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2008, s. 23- 24.

sakınca olmaz.<sup>211</sup> Ancak Eş'arîler'e göre "tekvin" ilim ve kudret gibi hakiki bir sıfat olmayıp izâfî ve itibârîdir. Diğer fiilî sıfatlar gibi hâdistir. Allah'ın zatı ile kaim değildir. Tekvin sıfatına verilmek istenen rol "yaratmak"tır. Halbuki kudret sıfatına iradenin düzen vermesi ile aynı sonuç oluşmakta ve başka bir sığata gerek kalmamaktadır. Tekvin ezeli ve müstakil bir sıfat kabul edilirse mükevven yani yaratılmış olan da ezeli olur. Çünkü mahlûk olmadan yaratmayı düşünmek mümkün değildir. Yani tekvin mükevvenin aynıdır.<sup>212</sup> Dolayısıyla fiilî sıfatlar, kudret sıfatının yaratılmış şeylere taallukundan ibaret olduğu için hâdistir.<sup>213</sup>

Eş'arîler Allah'ın kudretinin hâdis olan şeylere etkisi sebebiyle Allah'a izafe edilen bu sıfatların kadîm olduğu kabul ederek şöyle bir sonuç çıkarırlar: "Bu sıfatlar Allah'ın yaratılmışlara yönelik icraatını dile getirir. Yaratılmışlar ezelde mevcut olmayıp sonradan meydana getirilmişlerdir. Ezelde herhangi bir yaratık yokken Allah'ın yaratan, rızık veren, can veren, canı alan oluşunu izah etmek güçtür. Buna göre ezelde Allah'ın fiilî vasıflarla vasıflanmış olmadığını söylemek veya mahlûkatın da kadîm olduğuna hükmetmek gerekir. Birinci ihtimal Allah'ın sonradan bazı sıfatlar edindiği sonucunu doğurur ki bu, muhaldir. Çünkü yaratılmışlık özelliğine konu olan varlığın kendisi de yaratılmış olur. İkinci ihtimal ise teaddüdü kudemayı gerektirir." Eş'arîlerin bu iddialarına karşılık Mâtürîdî, bazılarının Allah'a herhangi bir isim veya sıfat nisbet etmenin, Allah'ın zatı ile aynı vasfı taşıyan diğer varlıklar arasında benzerlik meydana getireceğini zannederek söz konusu isimleri O'ndan başkasına izafe ettiklerini söyleyerek Eş'arîler'in bu düşüncelerini eleştirir. Mâtürîdî, Allah'a isim ve sıfat izafe etmekle benzerlik oluşmadığını, eğer benzerlik oluşsaydı zâtı bütün sıfatlardan soyutlamak suretiyle ta'til oluşturulmuş olurdu ki söz konusu bu kişilerin de zaten ta'tili benimsemediklerini belirtir.<sup>214</sup>

Şimdi de fiilî sıfatların insan iradesi ile ilişkisi hakkındaki değerlendirmelere değineceğiz.

<sup>211</sup> Sâbûnî, Mâtüridiyye Akaidi, s. 86-87.

<sup>212</sup> Sâbûnî, age., s. 86.

<sup>213</sup> İbn Hümâm, Kemâleddîn, Kitabü'l-Müsayera, İstanbul, 1979, s. 86-87.

<sup>214</sup> Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed, Kitabü't-Tevhîd, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2009, s.58.

### 3. 2. FİİLÎ SIFATLARIN İNSANIN İRADESİ İLE İLİŞKİSİ

Eş'arî âlimlerden Bakillânî, Kitâbü't-Temhîd adlı eserinde Bağdâdî'den şunları nakleder: “Bütün noksanlıklardan münezze olan Yüce Allah'ın, bütün mahlûkât için dileyen olduğuna dair icma söz konusudur. Bizim bütün ashabımız Allah'ın iradesinin, O'nun meşietî ve ihtiyârî olduğuna ayrıca bir şeyi dilememesinin o şeyin olmaması demek olduğuna dair icma etmişlerdir. Nitekim Allah'ın bir şeyin olmasını emretmesi, onun zıttını nehyetmesidir dediler. Ayrıca Onun iradesinin zâtı ile kaim, ezeli bir sıfat olduğunu söylemişlerdir. Bu irade O'nun ilmîne uygun olarak bütün dilediklerini kuşatan tek bir iradedir. O, ister hayır ister şer olsun, olmasını dilediği şeyin olduğunu bilir, olmamasını dilediği şeyin de olmayacağını bilir. Alemdeki hiçbir şey Allah dilemediği halde sonradan yaratılmaz, Allah'ın olmasını dilediği hiçbir şey de yok olmaz. Bu da müslümanların şu sözünde anlamını bulur: “Allah dilerse olur, dilemezse olmaz.”<sup>215</sup> O'nun hâkimiyeti altında dilediği şey olmamış olsa, O'nun için acizlik ve isteğinin gerçekleşmesinde noksanlık söz konusu olurdu. Yine aynı şekilde kendine ait fiillerden, olmayacak olan bir fiili dilediği gibi kullarının fiillerinden olmayan bir şeyi dilese veya bize göre ve muhaliflerimize göre O'nun dilemediği bir şey olsa; bu durum Onun aczine, kusuruna ve eşya için hiçbir şeyi yapamamasına delâlet etmiş olurdu. Bu konuda kendi fiili ile yaratıklarına ait kesb olarak yarattığı fiiller arasında hiçbir fark yoktur.<sup>216</sup>

Eş'arîler'in Allah'ın iradesi hakkındaki yorumları bu şekilde olunca insanın iradesi konusunda Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasında ihtilaf oluşmuştur. Eş'arîler ve Mâtürîdîler insanın “kâsib”, Allah'ın “yaratıcı” olduğunu kabul etmekte birleşirler. Ancak Eş'arîler, “cüz-i irade”nin yani kesbin yaratılmış olduğunu söylerken, Mâtürîdîler onun yaratıldığını kabul etmezler. Buna göre Mâtürîdîler; “cüz-i iradenin yaratıldığı kabul edilecek olursa, o zaman insan kendi kudretini sarfetmek

<sup>215</sup> Bâkillânî, Ebubekir b. Tayyîb, Kitâbü't-Temhîdî'l-Evâilî ve Telhîsu'd-Delâil, Lübnan, 1987, s. 317.

<sup>216</sup> Bâkillânî, age., s. 319.



mecburiyetinde kalır, neticede cebre varır. Böylece İlâhî emir ve yasaklar manasız olmuş olur” derler. Ancak Eş’arîler bu konuda Mâtürîdîler’e itiraz ederek cüz-i iradenin Allah tarafından yaratılmayıp sırf insanın fiiliyle meydana geldiği takdirde insanın kendi fiilinin yaratıcısı olması gerektiğini bunun ise “Her şeyi yaratan Allah’dır”<sup>217</sup> ayetine aykırı olduğunu söylerler. Buna karşılık Matürîdîler de bu itiraza şu şekilde cevap verirler: “Her şeyin yaratıcısı Allah’tır. Fakat cüz-i irade “şey” değildir. Çünkü “şey” diye hariçte var olana denir. Cüz-i irade, küllî iradenin bir fiille ilişkisinden ibarettir. Nefiste varlığı söz konusu olmakla beraber hariçte varlığı yoktur. İnsanda meydana gelen bu gibi şeylere “hal” denir ki; o da itibârîdir yani bir vasıf ve niteliklidir. Ne vardırlar ne de yokturlar. Bunlarla yaratma fiilinin ilişkisi düşünülemez. Ayrıca cüz-i iradenin insanın kendi eseri olduğu apaçıktır. Bunun için “Her şeyi yaratan Allah’tır” gibi ilâhi yaratmanın her şeyi kapsadığını gösteren şer’i nassların genelinden cüz-i iradeyi çıkarmak ve ayetin içeriğini başka şeylere tahsis etmek zorunludur. Aksi halde insanların kendi fiil ve hareketlerinde mecbur olmaları gerekir. Bundan da emir ve yasağın, sevap ve cezanın, sorumluluğun kısacası bütün dinî yükümlülüklerin manasız ve batıl olduğu ortaya çıkar.<sup>218</sup>

Mâtürîdîler’in cüz-i irade konusundaki düşüncelerinin temelinde Ebu Hanîfe’nin bu konudaki düşünceleri yatmaktadır. Ona göre Allah, yaratıklarından hiçbirini küfre veya imana zorlamadığı gibi mümin yahut kâfir olarak yaratmamıştır. İman ile küfür kulun kendi işleridir. Allah kâfir olanı küfür halinde iken kâfir olarak bilir. Küfür halinden sonra iman ederse ilminde ve sıfatında bir değişiklik olmaksızın iman halinde mümin olarak bilir.<sup>219</sup>

Tekvin sıfatıyla ilişkili olduğunu düşündüğümüz bu ön bilgilerin ardından tekvin sıfatına yönelik eleştirilere değineceğiz.

<sup>217</sup> Râd,13/16.

<sup>218</sup> Seyyid Bey, age., s. 14-15.

<sup>219</sup> Aliyyü’l- Kârî , el Fıkhu’l-Ekber Şerhi, terc. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul, 1979, s. 139.

### 3. 3. TEKVİN SIFATINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Eş'arîler'in "tekvin" sıfatıyla ilgili eleştirilerini üç maddede toplamak mümkündür:

Birincisi tekvin sıfatının ezeli olup olmaması konusundaki eleştirilerdir. Bu konuda Eş'arîler, Allah'ın yaratmadıkça yaratıcı, rızık vermedikçe rızık verici olmadığını kabul ettikleri için ezelde Allah'a yaratıcı niteliğinin verilemeyeceğini söylerler. İkinci olarak tekvin-mükevven ilişkisiyle ilgili eleştirilerdir. Eş'arîler'e göre tekvin ve mükevven bir ve aynıdır. Onlar yaşanan hayatta, fiilin mef'ulün aynı olduğunu; bu durumun duyu organlarıyla algılayamadığımız hususlarda (gaib) da aynı olduğunu iddia ederler. Yani orada da mef'ul fiilin kendisidir. Çünkü Eş'arîler'in bu düşüncelerine göre kırılan olmadan kırma, dövülen olmadan dövme fiili olamayacağı için mevcut olmaksızın icad da olmayacaktır. Onlar "Biz icadı kadim kabul edersek mevcudatın da kadimliğini kabul etmiş oluruz ki bu da imkansızdır" diyerek tekvin sıfatını reddederler. Üçüncü olarak da yaratmada etkin sıfatın taalluku meselesidir ki; Eş'arîler burada tekvin sıfatından maksat, eserin var oluşuna etki eden bir sıfat ise o sıfatın kudret sıfatı olduğunu iddia ederler. Onlar, tekvinden maksadın kudretin, kudret yetirilene etkisi ise bunun izâfi olduğunu söylerler. Eş'arîler böyle bir düşüncenin Allah için "ihtiyar"ın olmadığını söylemek olacağını ve bunun da Allah hakkında imkansız olduğunu söylerler. Böylece Eş'arîler, tekvinden maksadın bu iki anlamdan başka olduğu iddia ediliyorsa onun ne olduğunu sorarak itirazlarını belirtirler.<sup>220</sup>

Ebu Hanîfe'nin kelâm ekolünün önemli simalarından olan Nesefî (ö. 508/1114), Tebsiratü'l- Edillesi'nde hasımlarının kendilerine bu konu hakkında iki şekilde ithamda bulunduğu bahseder. Bunlardan birincisi; "tekvin" konusunun Mâtürîdîler tarafından ortaya konduğu ve bu konunun selefeye dayanmadığı şeklindeki iddiadır. Hatta bir kısmı bu konunun Irak'tan gelmediğini, Semerkant'ta ortaya

<sup>220</sup> Yücedoğru, Tevfik, Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvin Tartışması, UÜİFD., sayı 2, c. 2., Bursa, 1987, 259-260.

çıktığını söylemiştir. Ancak Neseî kendilerinin bu konuyu Ebu Hanîfe'den aldıklarını belirtmektedir. Eleştirildikleri ikinci husus ise; eğer tekvin konusu ezeli olmuş olsa idi Allah âlemi mükevven olarak yaratmış olacaktı. Bu da mükevvenin ezelde de yaratılmış bir mevcut olduğu anlamına gelecekti. Buna göre vurulan olmaksızın vurma, kırılan olmaksızın kırma, çıkma olmaksızın çıkarılan olacak ki bunlar muhaldir. Fiilin mefulle beraberliği bir bütünlük ifade eder ki bu da biri olmaksızın diğzerinin varlığı düşünilemeyen, birbirinden ayrılmaları mümkün olmayan iki unsurun bir araya gelmesiyle oluşur. Buna göre tekvinin mükevvensiz mevcut olduğunu söylemek mükevvenin tekvinsiz mevcut olduğunu söylemektir. Bu da muhaldir.<sup>221</sup>

Neseî, “tekvin” konusunun yeni bir konu olmadığını bunun aslında Ebu Hanîfe'ye dayandığını, selefın de bu görüşte olduğunu ve bu konunun aslında Ebu Hanîfe'nin Mısır'daki temsilcisi olan Tahâvî (ö. 313/925)'nin Akaidi'nde de yer aldığını belirtir. Neseî, “tekvin” konusun Ebu Hanîfe'ye dayandığını ispat etmek için Tahâvî'nin eserindeki ifadeleri delil olarak sunar. Buna göre Tahâvî kendi eseri olan Akaidi'nde; Ebu Hanîfe, Ebu Yusuf ve Ebu Abdillah Muhammed b. Şeybânî'nin görüşlerini benimseyen fukahanın inandığı hususları kendisinin de doğru kabul ettiğini söyler. Tahâvî eserinde tekvin konusuna ise Allah'ın sıfatlarıyla ilgili hususu anlatılırken değinmiştir. Ancak doğrudan “tekvin” kelimesi geçmemektedir. Neseî, Tahâvî'nin eserinde “tekvin” konusunun dolaylı olarak ifade edildiğini söyler. Buna göre Tahâvî Akaidi'ne baktığımızda şu ifadeler geçmektedir: “Allah'ın (yaratma) sıfatı kadimdir ve O yaratmadan önce de vardı. O sıfatların var olması, onların var olmasından önce Allah'ın sıfatına hiçbir şey eklemey. Nitekim O'nun sıfatları ezeli ve ebedîdir. Yaratıkların yaratılmasından “Halık” ismini elde etmiş değildir. Yaratıklarını ilk defa yarattığı zaman ilk defa yaratmayı yapan anlamına gelen “el-Bârî” ismini kazanmış değildir. Nitekim ölüleri diriltmesinden sonra “el-Muhyî” ismini hak etmiş değildir. O, ölüleri diriltmeden önce de bu sıfata sahipti. Yine aynı şekilde onları hiç yaratmadan önce de ilk defa yaratan olarak “Halık” olmayı hak

<sup>221</sup> Neseî, Ebu'l- Muin, Tebsiratü'l-Edille, hazırlayan: Hüseyin Atay, Ankara, 2004, c. 1, s. 405.

etmiştir.<sup>222</sup> Neseî, Tahâvî akaidindeki bu hususlardan bahsettikten sonra “Bunda bizim açıkladığımız meseleye işaret eden delil vardır” diyerek konunun öncesinin olduğunu ispatlamaya çalışır.<sup>223</sup>

Neseî'nin “tekvin” sıfatını kendisinden aldıklarını belirttiği Ebu Hanîfe'ye göre Allah bütün isim ve sıfatları ile ezeli olup bunların hiçbirisi sonradan olma değildir. Allah'ın sıfatları zatî ve fiilî olmak üzere ikiye ayrılır. Zatî sıfatlar da selbî ve sübûtî olmak üzere ikiye ayrılır. Selbî sıfatlar Allah'ın bir, doğmamış, doğurmamış, eşi benzeri olmayan, yaratıkların hiçbirine benzemeyen bir varlık olduğunu gösteren sıfatlardır. Subutî sıfatlar ise hayat, semi', basar, ilim, kudret, irade ve kelim sıfatlarından oluşmaktadır. Fiilî sıfatlar ise Allah'ın yaratması, rızık vermesi, yapması, inşa etmesi vb. sıfatlardan oluşmaktadır. Bunların hepsi ezeli olup Allah herhangi bir şeyi yaratmadan önce yaratıcı, rızık vermeden önce rızık verici idi. Allah'ın fiilleri gayri mahlûk, yapılan işler ise mahlûktur.<sup>224</sup>

Bu konuda Eş'arîler arasında tek belirgin eleştiri Râzî'den gelmektedir. Eş'ariyye'nin önemli temsilcisi Râzî, “Münazarât” adlı eserinde Sabûnî ile olan münazaralarından bahseder. Sabûnî'nin kendince kuvvetli olduğunu zannettiği -bu ifade Râzî'ye aittir- yaratılan olmadan yaratma sıfatının, mükevven olmadan tekvin sıfatının olması hakkında söze başladığından bahseder. Tartışma konusu “tekvin mükevvenin aynısı mıdır yoksa ondan başka mıdır?” meselesidir.

Râzî bu tartışmadaki maksadın eğer tekvinle mükevven arasındaki lafız ve ibare farkını ortaya koymaksa bunun şu şekilde olacağını söyler: Tekvin kelimesinin Arapça dil kurallarına göre fiil çekimini yapar ve tekvinin mastar, mükevvenin meful olduğunu belirtir. Buna göre mastarla meful arasındaki farkın ancak lügat açısından olduğunu, gerçekte mâna bakımından bir fark olmadığını ifade eder. Eğer bu tartışmadaki maksat tekvin ile mükevven arasındaki gerçek ve aklî bir farkın olduğunu ortaya koymaksa bunun için bir takım deliller gerekir. Deliller alemin hâdis

<sup>222</sup> Tahâvî, Ebu Câfer, el-Akaidi't-Tahâviyye, Lübnân, 2001, s.14.

<sup>223</sup> Neseî, age., s. 467-468.

<sup>224</sup> Beyâzîzade, İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri, 41-42.

olduğuna delâlet ederse biz alem hâdistir deriz. Her hâdisin bir muhdis ve bir müessiri vardır. Bu müessir ya ona tabî bir sebeple (yani iradenin etkisi olmaksızın) etki eder veya ihtiyarî bir sebeple tesir eder. Birincisi batıldır. Çünkü alemin hâdis olmasından dolayı Allah'ın da hâdis olması; Allah'ın kadim olmasından dolayı da alemin de kadim olması gerekecektir ki bu da zatın kendisine ait bir illet zattan ayrılmayacaktır. Böylece ikinci seçeneğin doğruluğu ortaya çıkar. Bu da Allah'ın alemin var olmasında ihtiyarî bir nedenle etki etmesidir. Böylece Allah'ın sahip olduğu bu sıfat kudret olarak isimlendirilir.<sup>225</sup>

Râzî ile münazarada bulunan Sabûnî, tekvin sıfatının Allah'ın ilim, basar, sem', hayy, kelam gibi sıfatlarından farklı olduğunu söyler. Çünkü ona göre kudret, yaratılanın var olmasını mümkün kılan bir sıfat iken tekvin ise yaratılanın meydana gelmesine etki eden bir sıfattır. Bu şekilde tekvin ile kudret arasındaki farkı ortaya koyar.<sup>226</sup>

Ancak Sabûnî'nin bu ifadelerini Râzî beğenmekle beraber daha sonrasında kendince bir takım deliller getirir ve Sabûnî'nin zihninin karıştığını belirtir. Burada Râzî'nin ifadeleri oldukça sert ve Sabûnî'yi küçük düşürücü niteliktedir.<sup>227</sup>

Daha sonra Râzî sözü filozoflara getirir. Onların Allah'ın yaratmasının, Allah'ın zatı ile vâcip olmasını kabul etmelerinden dolayı O'nun ihtiyarî olarak kâdir olmasını reddettiklerini söyler. Mâtürîdîler'in ise Allah'ın zatını mükevveni gerekli kılan tekvin sıfatı ile vasıflandırmakla Allah'ın yaratma sıfatının O'nun zatı ile mucip olduğuna hükmettiklerini belirtir. Ayrıca Mâtürîdîler'e göre Allah'ın kudret ile vasıflanmasının ihtiyarî bir sebeple etki etmeyen bir kudretten ibaret olduğunu iddia ettiklerini söyler. Buna göre Mâtürîdîlerin, filozofların dediklerinin aynısını söylemiş olduklarını ve böylece de onların iki zıt şeyi birleştirmiş olduklarını iddia eder. Filozoflar böyle düşününce “cem beyne'n- nakîzeyn” yani iki zıt şeyi bir araya getirmiş olmadıkları halde Râzî, Mâtürîdîler'in iki zıt şeyi bir araya getirmekle

<sup>225</sup> Râzî, Münazarât, s. 17-18.

<sup>226</sup> Râzî, age., s. 19.

<sup>227</sup> Râzî, age., s. 20.

filozoflardan ayrıldıklarını belirtir. Allah'ın bir şeyi yapması zatından olması ile O'nun ihtiyarî olarak bir şeyin olmasına kadir olmasını ve bir araya getirmenin iki zıt şeyi bir araya getirmek demek olduğunu, böyle bir sıfatın varlığını söyleyenin de akılsızlıkla ve ahmaklıkla vasıflandığına delâlet ettiğini söyleyerek Mâtürîdîler'e karşı ağır ifadeler kullanmıştır.<sup>228</sup>

Râzî bir başka eseri olan “el-Muhassal” da tekvin konusundan bahsederken “Bazı Hanefî Fakihlerin Tekvinin Allah'ın Ezelî Sıfatı Olduğunu ve Mükevvenin Muhdes Olduğunu İddia Etmeleri” şeklinde bir başlık altında Ebu Hanîfe taraftarlarını eleştirir. Hanefî fakihlerinin bu iddialarına karşılık kendilerinin onlara “tekvinin öncesiz ve sonradan olmalıdır” sözünün tekvinin mahiyetinin tasarlanması gerektiğini savunduklarını belirtir. Hanefîler'in bundan maksadı; kudretin, güç yetirilene etki etmesi ise Râzî'ye göre bu göreceli bir sıfattır. Göreceli şeyler de sadece kendisine sebep olan şeylerle vardır. Mükevvenin sonradan olması tekvinin de sonradan olmasını gerektirir. Eğer bununla eserin olmasına etki eden müessir bir sıfat kastediliyorsa, bu kudrettir. Hanefîler'in kasteddikleri şey bu (tekvin ve mükevvenden başka) değil de üçüncü bir hususa Râzî bunun ne olduğunu açıklamalarını ister.

Ayrıca Râzî, Hanefî fakihlerinin kudretin, güç yetirilenin var olabilmesine etki ettiğini, tekvininin ise güç yetirilenin varolmasında bizzat etkili olduğunu söylediklerini belirtir. Buna karşılık Râzî, kendilerinin kudretin, güç yetirilen nesnenin bizzat varlığının caiz olmasında bir rolü olmadığını savunduklarını söyler. Çünkü varolabilme o nesnenin bizzat özünde(yapısında) vardır. Özünde böyle bir özellik olan başkası sebebiyle var olmaz. Dolayısıyla güç yetirilenin varlığına etkisi, zorunluluk olarak değil bizzat o şeyin kendisindeki olabilme özelliğindedir. Eğer kudret yetirilen nesnenin varlığına etki edecek başka bir niteliğin, Allah'a ait olduğunu isbat edecek olsak, onun etkisi güç yetirilenin varlığına ait olur. Eğer bu etki olabilme özelliğinden dolayı olmuşsa kudretin aynısı bir etki yapar. Aynı anda

<sup>228</sup> Râzî, age., s. 21- 22.

Allah'ın kudreti de makdura etki etmiş olur ki; o zaman tek nesneye etki etmekte bu iki husus birleşir ki bu da muhaldir. Eğer bu etki zorunlu olduğu takdirde bu güç yetirilen nesnenin Allah tarafından var edilmemesi imkansız olur. Buna göre Allah hür iradeli bir fail değil, zatı ile gerektiren olur ki bu da ittifakla yanlıştır. Aynı şekilde kudret bu niteliğe aykırıdır. Çünkü zatı bir şeyi gerektiren hür iradeli kâdir olamaz.<sup>229</sup>

Tekvin konusunun da Eş'arîler ve Matürîdîler arasında lafzî ihtilaflardan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Allah'ın sıfatlarının, Arap dili kurallarının farklı ekollerce benimsenen yorumları sonucunda böyle bir ihtilafın oluştuğunu söyleyebiliriz. Ancak Râzî'nin Ebu Hanîfe taraftarlarına yaptığı eleştiriler dil kurallarından bağımsız tamamıyla aklî deliller ileri sürülerek yapılan tenkidlerdir.

---

<sup>229</sup> Râzî, el- Muhassal, s. 186- 187

## SONUÇ

Bu çalışmada Eş'arîler'in Ebu Hanîfe'yi tenkidlerinin nedenleri ve bu tenkidler incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmada kaynak taraması metodu kullanılmıştır. Yapılan incelemelerde Eş'arîler'in eserlerinin hemen hemen tamamında Ebu Hanîfe'ye yönelik belirgin tenkidlerin olmadığı göze çarpmıştır. Sadece belli başlı eserlerde Ebu Hanîfe hakkında ağır ithamlar söz konusu olmuştur. Bu da araştırıldığında o dönemde yaşanan siyasî meselelerin ve mezhep taassubundan kaynaklanan olayların etkisi olduğu görülmüştür. Çünkü aynı alimler Kelâmî eserlerinde Ebu Hanîfe'yi övgüyle anmışlardır. Bundan anlaşılan da Mu'tezile-Eş'arî çatışmasının; kimi zaman karşımıza Şafî-Hanefî, kimi zaman da Eş'arî-Hanefî şeklinde çıktığıdır.

Aslında temel yapı ve argümanlar incelendiğinde Ebu Hanîfe ve Eş'arîler arasında aşırı fikir ayrılıkları olmadığı da gözden kaçmamaktadır. Herhangi bir meselede her iki taraf aynı amaç için çalışırken kullanılan metodun, dönemin ve çevrenin farklılığı olaylara farklı bakış açılarının gelişmesine neden olmuştur. Bazı konularda kelimcilerin "lafzî farklar" şeklinde adlandırdıkları o dönemde konuşulan fasih Arapça ve fasih olmayan Arapça'nın da, yorumların farklılığına neden olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca hadis ilminin merkezine yakın çevrelere'nden sakınırlarken, şartler gereği aklî delilin ön plana çıkması gereken yerlere'ye başvurulmuştur. Bunun yanı sıra Ebu Hanîfe'nin; Marifetullah'ın vacip oluşu, hüsün-kubuh, hikmet, teklif konularında temelde farklı olmakla beraber Mu'tezile ile kısmen örtüşen düşünceleri olmasına rağmen Eş'arîler eleştirilerini hep Mu'tezile'ye yöneltmişlerdir ve Ebu Hanîfe'den hiç bahsetmemişlerdir. Bunu da Mu'tezile'nin ilgili konuları İslam'ın temel inanç prensiplerinin çok ötesinde bir konuma sürüklemesinden dolayı Eş'arîler'in bu şekilde davrandığını söylemek mümkündür. Tabii ki bu konuda Eş'arîler'in Mu'tezile ile olan müzmin anlaşmazlıkları da önemli bir etkidir.



Ayrıca Eş'arî bazı kelamcılarının yazdığı eserlerin bir kısmı, sadece bilgi amaçlı ve belirli bir kalıp çerçevesinde sanki öğrenciye sadece bilgi verme amacı güdülerek oluşturulmuş çalışmalar izlenimini uyandırmıştır. Ama Eş'arî bir kelamcı ve çok yönlü bir alim olan Râzî'ye baktığımızda onun, kimi zaman objektif olmasa da o dönemin sosyal olaylarını ve ekollerini göz ardı etmeyecek şekilde ve bizzat kelam metodunu kullanarak eserler verdiğini görmekteyiz. Aynı değerlendirmeyi Eş'arî'nin "Makalat"ı için de söylemek mümkündür. Bu nedenle birçok Eş'arî kelamcının eserini incelememize rağmen Ebu Hanîfe'ye ait kimisinde çok az kimisinde hiç bir ifadeye rastlayamadık.

Ehl-i sünnet kelamının oluşması açısından Ebu Hanîfe'nin ortaya koyduğu ilkelerin kapsamlılığı ve günümüze de ışık tutacak nitelikte olması onun kelâmî düşüncelerinin kimi yerde Eş'arîler'in onun hakkındaki objektif değerlendirmeleri de göz önünde bulundurularak daha detaylı incelenmesini gerektirmektedir. Böylece günümüz kelâmî problemlerin çözümüne önemli ölçüde katkı sağlanacaktır.

## BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜLAZİM ED-DÎP, “Cüveynî” D. İ. A., İstanbul, 1993, c. 8.
- ABDÜLAZİZ ED-DÛRÎ, “Bağdat”, DİA., İstanbul, 1991, c. 4.
- ALİYYÜ’L-KÂRÎ, el-Fıkhu’l-Ekber Şerhi, terc. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul, 1979.
- ALTINTAŞ, Ramazan, Ebu Hanîfe’nin Akıl-Vahiy Anlayışı, Kelâm Araştırmaları Dergisi 2: 1 (2004).
- , Allah’ın Yaratıkları Acı İle İmtihanı, CÜİFD., Sivas, 2005.
- AVCI, Casim, “Kûfe”, DİA., Ankara, 2002, c. 26,
- AYDINLI, Osman, Süryânî Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mutezîlî Düşünceye Etkisi, HİÜİFD., Çorum, 2011, sayı 11, c. 6.
- AYDIN, Mahmut, Hristiyanlık, Yaşayan Dünya Dinleri, DİBY., Ankara, 2007.
- BAĞDÂDÎ, el-Fark beyne’l-Fırak ve Beyânü’l-Firkati’l-Cariyeti minhüm, Mısır, trz. —————, Ebu Mansur Abdülkahir, el-Fark Beyne’l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar), terc. Ethem Ruhî Fığlalı, Ankara, 2008.
- , Usulü’ d-Dîn, İstanbul, 1928.
- BAHÇIVAN, Seyyid, İrca Fikri ve Ebu Hanîfe’nin İrca ile İthamına Bir Bakış, SÜİFD., sayı 8, Konya, 1998.
- BÂKİR, Abdülhâlik, “Basra”, DİA., İstanbul, 1992, c. 5.
- BÂKİLLÂNÎ, Ebubekr İbn Tayyib, el-İnsâf, Mısır, 2000.
- , Kitâbü’t-Temhîdi’l-Evâili ve Telhîsu’d-Delâil, Lübnan, 1987.
- BEYÂZÎZÂDE, Ahmet Efendi, İmam-ı Azâm Ebu Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri, terc. İlyas Çelebi, İstanbul, 2010.
- CEVHERÎ, İsmail b. Hammâd, es-Sihâh Tâcü’l-Lüga ve Sihâhu’l-Arabiyye, Beyrut, 1990, c. 4.
- CÛRCÂNÎ, Ali b. Muhammed, Kitâbü’t-Ta’rifât, Mısır, h. 1306.
- CÛVEYNÎ, eş-Şâmil fi Usûli’ d-Dîn, İskenderiye, 1969.
- , Muğısu’l-Halk fi Tercihî’l-Gavli’l-Hakk, Mısır, 1934.
- , İnanç Esasları Kılavuzu, terc. Baloğlu Adnan Bülent, Yılmaz Sabri, İlhan Mehmet, Sancar Faruk, Ankara, 2010.

- ÇAKAN, İsmail Lütfi, Hadis Usûlü, MÜİFVY., İstanbul, 1989.
- ÇELEBİ, İlyas, "Mu'tezile", DİA., İstanbul, 2006, c. 31.
- \_\_\_\_\_, Klâsik Bir Kelam Problemi, Hüsün ve Kubuh, MÜİFD., sayı 16- 17, İstanbul, 1998- 1999.
- \_\_\_\_\_, "Hüsün ve Kubuh", DİA., İstanbul, 1999, c. 19.
- DOĞAN, İsa, Ebu Hanîfe'nin Siyasî Dinî ve Siyasî Duruşu, OMÜİFD., sayı 22., Samsun, 2006.
- Ebu HANÎFE, İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, terc. Mustafa Öz, İstanbul, 2011.
- Ebu ZEHRA, Muhammed, Ebu Hanîfe, terc. Osman Keskiöğlü, İstanbul, 1966.
- \_\_\_\_\_, Muhammed, İslam'da Fıkhî Mezhepler Tarihi, terc. Abdülkadir Şener, İstanbul, 1978.
- ERDOĞAN, Mehmet, İbn Mes'ud'dan Ebu Hanîfe'ye Rey Mektebi, Ebu Hanîfe ve Düşünce Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, Bursa, 2003.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l- Hasan, el-İbâne an Usûli'd-Diyane, Lübnan, trz.
- \_\_\_\_\_, Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Müsallîn, tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Kahire, 1950.
- \_\_\_\_\_, el-Lüma' fi Reddi ala Ehl'z-Zeyğî ve'l-Bida', Beyrut, 2000.
- GAZZALÎ, İmam Ebi Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, el-Menhûl min Ta'likati'l-Usûl, Dımeşk, 1970.
- GÖLCÜK Şerafettin-Toprak Süleyman, Kelâm, Konya, 1998.
- GÖLCÜK, Şerafettin, Bâkillânî ve İnsan Fiilleri, Ankara, 1997.
- \_\_\_\_\_, Kelam Tarihi, İstanbul, 1998.
- GÜNEŞ, Kamil, Mu'tezile'den Ayrıldıktan Sonraki el-İbâne'li Döneminde Eş'arî'nin Nassları Yorumlama Biçimine Dair Bir Değerlendirme, SÜİFD., sayı 7, Konya, 1997.
- HUMEYYİS, Muhammed b. Abdürrahman, İmam Ebu Hanîfe'nin İtikat Esasları, terc. Ahmet İyibildiren-Mustafa Öztürk, İstanbul, 2010.
- HASAN EZ-ZEYYAD, Tarîhü'l-Edebi'l- Arabiyyi, Kahire, trz.

- İBN FÛREK, Muhammed b. Huseyn, Makalâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî, Kahire, 2005.
- İBNİ HÜMÂM, Kemâleddîn, Kitabü'l-Müsayera, İstanbul, 1979.
- İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem, Lisanü'l-Arap, Kahire, 1119, c. 5.
- İBRAHİM MUSTAFA; Hasan ez-Zeyyad; Abdülkadir Hamid; Muhammed Ali Neccâr; el-Mu'cemü'l-Vasıt, İstanbul, 1996, c. 2.
- ÎCİ, Abdurrahman b. Ahmed, el-Mevâkîf fi İlmi'l-Kelâm, Beyrut, trz.
- İRFAN ABDÛLHAMİD, "Eş'arî Ebu'l- Hasan", DİA., c. 11, İstanbul, 1995.
- İSFEHÂNÎ, Râgıb, el-Müfredât fi Garîbî'l-Kur'an, terc. Abdülbakî Güneş-Mustafa Yolcu, İstanbul, 2007, c. 2.
- KALAYCI, Mehmet, Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2011.
- KARA, Seyfullah, Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Mu'tezile Ekolünün Varlığı, TKSAD., Karabük, 2012.
- KARADAŞ, Cafer, İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi, UÜİFD., Bursa, 2009, .c. 18.
- KARAGÖZ İsmail- Paçacı İbrahim, Semâ, Dini Kavramlar Sözlüğü, Ankara, 2006.
- KARAMAN, Abdullah, Hanefî Mezhebinin Şafîî Mezhebinden İlkesel Düzeyde Arzettiği Farklılıklar ve Bu Farklılıkların Pratik Sonuçları, İmâm-ı Âzam Ebu Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, Bursa, 2003, c. 1.
- KARASOY, Yakup, Eleştiri nedir, Bağa Destursuz Girenler Nasıl Eleştirilmelidir?, Türkiyyat Araştırmaları Dergisi, [http// Türkiyyat Araştırmaları Dergisi](http://Türkiyyat Araştırmaları Dergisi), 2005, sayı. 17.
- KARLIĞA, Bekir, "Gazzalî" maddesi, DİA., İstanbul, 1996, c. 13.
- KILAVUZ, Ahmet Saim, Hasan b. Ali el- Berbehârî, Hayatı ve İtikadî Görüşleri, UÜİFD., sayı 2, Bursa, 1982, c. 2.
- KILIÇ, Hulûsi, Basriyyûn, DİA., İstanbul, 1992, c. 5.
- \_\_\_\_\_, Kufiyyûn, DİA., Ankara, 2002, c. 26.
- MATÜRİDÎ Ebu Mansur Muhammed, Şerhu Fıkhî'l-Ekber, Katar, 1903.

- \_\_\_\_\_, Kitabü't- Tevhîd, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2009.
- NESEFÎ, Ebu'l- Muin, Tebsiratü'l-Edille, hazırlayan: Hüseyin Atay, Ankara, 2004, c. 1.
- NEŞŞÂR, Ali Sami, İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, terc. Osman Tunç, İstanbul, 1999, c. 1- 2.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim, "Kündürî", DİA., Ankara, 2002, c. 26.
- ÖZDOĞAN, M. Akif, Abbasîler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi, Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, <http://doguedebiyati.com> , 2005, sayı 16.
- RÂZÎ, Fahrüddîn el-Muhassal Efkarî'l-Mütegaddimîn ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulemâi ve'l- Hukemâ ve'l-Mütekellimîn, telhîs: Nassruddîn Tûsî, Kahire, trz. \_\_\_\_\_, Münâzaratü Fahrettin er-Râzî, Beyrut, 1992.
- SÂBÛNÎ, Nurettin, Matüridiyye Akaidi, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2005.
- SEYYİD BEY, Usûlü Fıkh Dersleri İrade, Kaza- Kader Konuları, İstanbul, 1920.
- ŞA'BAN, Zekiyyüddîn, İslam Hukuk İlminin Esasları, terc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDVY., Ankara, 1996.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Abdülkerim, Milel ve Nihâl, terc. Mustafa Öz, İstanbul, 2008.
- ŞEYHZÂDE, Abdürrahîm b. Ali, Nazmü'l-Ferâid, Mısır, 1899.
- TAHÂNEVÎ, Muhammed Ali, Mevsûati Keşşafi Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm, Lübnan, 1996.
- TAHÂVÎ, Ebu Cafer, el-Akaidi't-Tahaviyye, Lübnan, 2001.
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Miftâhu's-Suadâ ve Misbâhu's-Siyâde Fi Mevsûati'l-Ulûm, Beyrut, 1985, c. 2.
- TERZİOĞLU, Hülya, Ebu Hanîfe'nin Din Anlayışında İnsan Merkezlilik, İslam Hukuku Araştırmaları Araştırmaları Dergisi, Konya, 2012, sayı 19.
- TOPALOĞLU, Bekir-Çelebi İlyas, Kelam Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 2010.
- TÜRÇAN, Galip, Ebu Hanîfe ve Ehl-i Sünnet Kelâmının Oluşumuna Katkısı, Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu, Isparta, 2007.

- \_\_\_\_\_, Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlâl Şekli-Bâkîllânî'nin Yaklaşımı Üzerine Bir Değerlendirme-, SDÜİFD., sayı 27, Isparta, 2011/ 2.
- ÛŞİ, Siraceddin Ali b. Osman, Emalî Şerhi, terc. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2008.
- UZUNPOSTALCI, Mustafa, "Ebu Hanîfe", DİA., İstanbul, 1994, c. 10.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Ebu Hanîfe'nin Akaide Dair Görüşleri", DİA., İstanbul, 1994., c. 10
- \_\_\_\_\_, "Eş'ariyye" , DİA., c. 11, İstanbul, 1995.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1960, c.2.
- YEŞİLYURT, Temel, Ebu Hanîfe'nin İtikâdî Düşünce Sistemnde Yorumun Evrenselliği/Kapsamlılığı Sorunu, Kelam Araştırmaları Dergisi 2:1 (2004)
- YÜKSEL, Ahmet Turan, Kuruluş Döneminde Bağdat'ın Ticarî Yapısı ve İlişkileri, SÜİFD., sayı 29, Konya, 2010.
- YÜKSEL, Emrullah, Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, İstanbul, 2005.
- YÜCEDOĞRU, Tevfik, Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvin Tartışması, UÜİFD., sayı 2, c. 2. Bursa, 1987.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, Tâcü'l- A'rûs min Cevâhiri'l- Kâmûs, Kuveyt, 1987, c. 24.
- ZİAUDDİN AHMED, İslam'da Teolojinin Gelişimi, terc. Ahmet Ak- A. Talip Baycar, KSÜİFD., sayı 12, Kahramanmaraş, 2010.