



**T.C.**

**Hitit Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

**H. IV-IX./M. X-XV. YÜZYIL MÂTURÎDÎ VE EŞ'ARÎ AKAİD  
METİNLERİNDE EBÛ HANİFE'NİN ETKİSİ**

**Zeynep ÖNDER DEMİRER**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Çorum 2016**



**H. IV-IX./M. X-XV. YÜZYIL MÂTURÎDÎ VE EŞ'ARÎ AKÂİD METİNLERİNDE EBÛ  
HANİFE'NİN ETKİSİ**

Zeynep ÖNDER DEMİRER

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hilmi DEMİR

Çorum 2016

## KABUL VE ONAY

Zeynep ÖNDER DEMİRER tarafından hazırlanan “H.IV-IX./M. X-XV. Yüzyıl Mâturîdî ve Eş'arî Akaid Metinlerinde Ebû Hanife'nin Etkisi” başlıklı bu çalışma, 19/01/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



İmza

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ



İmza

Prof. Dr. Hilmi DEMİR

İmza

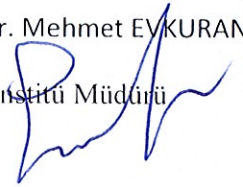
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN



Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Enstitü Müdürü



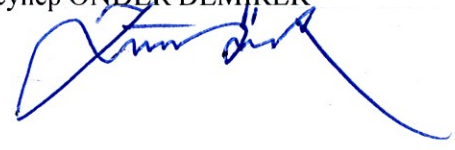
T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.  
(19.01.2016)

Zeynep ÖNDER DEMİNER



## ÖZET

ÖNDER DEMİRER, Zeynep, “H. IV-IX./M. X-XV. Yüzyıl Mâturîdî ve Eş’arî Akaid Metinlerinde Ebû Hanife’nin Etkisi” (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2016.

Ebû Hanife’nin H. IV-IX./M. X-XV. yüzyıllar arasında Mâturîdî ve Eş’arî akaid metinlerindeki izlerinin araştırıldığı bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Amaç, önem, kapsam ve yöntem giriş bölümünde ele alınmıştır. Çalışmada Ebû Hanife’nin beş eseri merkeze alınarak zikredilen süreçte yazılan ve kendisine müracat edilmesi bakımından öne çıkmış akaid metinleri incelenmiştir. Bu inceleme ile Ebû Hanife’nin akaid geleneğindeki konumunun belirlenmesi amaçlanmıştır. Bunun tespiti ise Ebû Hanife’nin Ehl-i Sünnet akidesinin kurucu öznelerinden biri olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Birinci bölümde Ebû Hanife’nin hayatı ve eserleri, Kelam/Akaid ilmindeki yeri ve beş eserinin ona aidiyeti meselesi ele alınmaktadır. İkinci bölümde, akaid metinlerinin biçimsel ve içeriksel yapısı değerlendirilmiştir. İlk olarak akaid kültürünün oluşum ve gelişim süreçleri aktarılmıştır. Metinlerin itikadî söylem yapısı analiz edilmiş, buna bağlı olarak da gramatik yapılarının tahliline yer verilmiştir. Bu söylemin önemli bir parçası olan ötekinin ve öz kimliğin tanımlanmasında müracat edilen kavramlar ve metinlerin beraberinde getirdiği yeni sentaks yapısı ortaya konmaya çalışılmıştır. Son olarak metinlerin yazım yöntemleri ile içerikte karşılaşılan nasların ve fikhî hükümlerin kullanılması meselesi değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde, Ebû Hanife’nin beş eseri ve sınırlandırılan dönemde kendisine en çok müracat edilmesi bakımından tercih edilen Eş’arî ve Mâturîdî akaid metinlerinin içeriksel analizi yapılmıştır. Bu analiz, belirli konu başlıkları belirlenerek gerçekleştirilmiştir. Buna göre ele alınan başlıklar şunlardır: İman ve ilgili meseleler; imanın tanımı ve amel ile olan irtibatı, imanın artması ve eksilmesi, mukallidin imanı, iman ve islam, imanda istisna, insanın fiilleri, Allah’ın sıfatları, nübüvvet ve ilgili meseleler, kıyamet alametleri, ahiret ve ilgili meseleler, sahabeye hürmet ve imâmet.

**Anahtar Kelimeler: Ebû Hanife, akaid, itikad, Ehl-i Sünnet, Eş’arî, Mâturîdî**

## ABSTRACT

ONDER DEMIRER, Zeynep, “Abu Hanifa’s Influence in Texts of Maturidi and Ash’ari Akaid/Belief Between 10th-15th Centuries” (Master Thesis), Corum, 2016.

This study consists of an entrance and three chapters, in which Abu Hanifa's impressions in Maturidi and Ash’ari’s texts of akaid/belief between the 10th and 15th centuries are searched. The entrance section adressed the purpose, importance, content and method of the current study. The rest of the study examined prominent texts, in terms of accesing to information, written in the aforementioned period by centering Abu Hanifa's five pieces. The purpose of the study was to determine the position of Abu Hanifa in akaid/belief tradition. This is critical because it shows that Abu Hanifa is one of the founders of Ahl al-Sunnah akaid/belief.

The first chapter covered Abu Hanifa’s life, books, his importance in Ilm al-Kalam, and, the issue regarding that, whether or not, aforementioned five books’ belong to him. The second chapter adressed the structure of akaid/belief texts stylistically and contextually. First of all, the process of formation and devolpment in the akaid/belief culture was stated. Then, theological discourse structure of the texts was analyzed so that the analysis of gramatical structures came out. The concepts applied to describe the other, an important piece of this discourse, and self-identity, and the new syntax structure based on texts was tried to prove. Eventually, the writing methods of texts and the usage matter of revelations and the judgements of Islamic jurisprudence encountered in texts were evaluated.

The third chapter adressed the contextual analysis of Abu Hanifa’s five pieces and exclusive texts, in terms of accesing to information, in the aforementioned period of Ash’ari and Maturidi akaid/belief. This analysis was done by identifying spesific topics. Accordingly, the following topics are examined: The belief and relevant topics, the definition of belief and its connection with the deed, the increase and decrease in belief, the belief of an imitator, the belief and Islam, exception in the belief, deeds of a person, Allah's attributes, prophethood and related topics, signs of the doomsday, the hereafter and pertinent topics, the respect to companions and imamate.

Keywords: Abu Hanifa, Akaid/Belief, İtikad/Creed, Ahl al-Sunnah, Ash’ari, Maturidi

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR.....	v
ÖNSÖZ.....	vi

### GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	1
2. ÇALIŞMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### EBÛ HANİFE'NİN HAYATI, ESERLERİ, KELAM İLMİNDEKİ YERİ

1. EBÛ HANİFE'NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	4
2. EBÛ HANİFE'NİN AKAİD/KELAM İLMİNDEKİ YERİ.....	5
3. AKAİD RİSALELERİNİN EBÛ HANİFE'YE AİDİYETİ MESELESİ.....	10
3.1. <i>el-Fıkhu'l-Ekber</i> .....	11
3.2. <i>el-Fıkhu'l-Ebsat</i> .....	15
3.3. <i>el-Alim ve'l-Müteallim</i> .....	16
3.4. <i>er-Risale</i> .....	17
3.5. <i>el-Vasıyye</i> .....	18

### İKİNCİ BÖLÜM

#### EHL-İ SÜNNET AKAİD METİNLERİNDE BİÇİMSEL ve İÇERİKSEL YAPILANMA

1. AKAİD KÜLTÜRÜNÜN OLUŞUMU VE GELİŞİMİ.....	20
2. AKAİD METİNLERİNİN İTİKADÎ SÖYLEM YAPISI.....	24
2.1. Metinlerin Gramatik Yapısı.....	26
2.2. Ötekini Tanımlayıcı Kavramlar.....	31
2.3. Kimlik İnşa Edici Kavramlar.....	48
2.4. Yeni Bir Sentaks İnşası.....	58
3. AKAİD METİNLERİNİN BİÇİMSEL VE İÇERİKSEL ANALİZİ.....	63
3.1. Metinlerin İçeriği ve Yazım Yöntemleri.....	63
3.2. Nasların Kullanımı.....	67
3.3. Fikhî Hükümlerin Kullanımı.....	72

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### EBÛ HANİFE VE EŞ'ARÎ-MÂTURÎDÎ AKAİD METİNLERİNİN İÇERİK ANALİZİ

1. İMAN VE İLGİLİ MESELELER.....	80
----------------------------------	----



1.1. İmanın Tanımı ve Amel ile Olan İrtibatı.....	80
1.2. İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi.....	90
1.3. Mukallidin İmanı.....	96
1.4. İman ve İslam.....	99
1.5. İmanda İstisna.....	104
<b>2. İNSANIN FİİLLERİ.....</b>	<b>109</b>
<b>3. ALLAH'IN SIFATLARI.....</b>	<b>115</b>
<b>4. NÜBÜVVET VE İLGİLİ MESELELER.....</b>	<b>124</b>
<b>5. KİYAMET ALAMETLERİ.....</b>	<b>129</b>
<b>6. AHİRET VE İLGİLİ MESELELER.....</b>	<b>131</b>
<b>7. SAHABEYE HÜRMET VE İMÂMET.....</b>	<b>140</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>148</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>151</b>

## KISALTMALAR

<b>a.g.e.</b>	: Adı geçen eser.
<b>A.Ü.İ.F.</b>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
<b>b.</b>	: Bin, İbn.
<b>bkz.</b>	: Bakınız.
<b>bsk.</b>	: Baskı.
<b>c.</b>	: Cilt.
<b>çev.</b>	: Çeviren.
<b>DİA</b>	: Diyanet İslam Ansiklopedisi.
<b>h.</b>	: Hicrî.
<b>Hz.</b>	: Hazreti.
<b>M./m.</b>	: Milâdî.
<b>Mad.</b>	: Madde.
<b>M.Ü.İ.F.V.</b>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
<b>ö.</b>	: Ölüm tarihi.
<b>s.</b>	: Sayfa.
<b>S.</b>	: Sayı.
<b>thk.</b>	: Tahkik eden.
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı.
<b>vd.</b>	: ve diğerleri/ ve devamı.
<b>vr.</b>	: Varak.
<b>Yy.</b>	: Yayıncılık.

## ÖNSÖZ

Akaid geleneği, inanılması zaruri olduğu düşünölen esasların, aklî istidlâl metoduna neredeyse hiç başvurulmadan ifade edildiği bir gelenektir. Bu gelenek içerisinde birçok metin yazılmış ve bu metinler vasıtasıyla mezhepler itikadî kimliklerini inşa edebilme ve sürdüröbilme fırsatını bulmuşlardır. Bu tarihsel süreçte yaşanan sosyal ve siyasî faktörler de akaid geleneğine doğrudan etki etmiştir. Ehl-i Sünnet akaid kültürü de bu bağlamda ele alınmalı ve metinlerde karşılaşılan söylem ve içerik bu ekseninde analiz edilmelidir. Bu sayede metinlerin tarihsellik ölçüleri ortaya çıkacak ve etkileri de tartışılabilir hale gelecektir.

Ebû Hanife'nin beş eseri, ilk amentüler olarak kabul edilmek suretiyle zikredilen geleneğin başlangıcını oluşturmaktadır. Her ne kadar mevcut halleriyle eserlerin ona aidiyeti tartışılmış olsa da sonuçta içerikteki görüşlerin Ebû Hanife'nin görüşleri olmadığını iddia etmek mümkün görünmemektedir. Bu eserlerin hem yazım yöntemleri, hem takip edilen söylem yapısı hem de içerikleri itibariyle, kendisinden sonra gelen akide yazarlarını büyük ölçüde etkiledikleri söylenebilir. Bu etki Mâturîdî metinlerde olduğu kadar Eş'arî metinlerde de kendisini göstermektedir. Elbette farklı kabuller de söz konusu olmuştur. Fakat genel itibariyle Ehl-i Sünnet akaid sisteminin Ebû Hanife'ye başvurulmadan anlaşılmasının mümkün olmadığı açıktır. Bu çalışmanın hedefi de sünnî akaid metinlerinde Ebû Hanife'nin hangi ölçüde referans alındığını gösterebilmektir.

Çalışmamın konu seçiminden itibaren her aşamasında değerli görüşleriyle beni yönlendiren danışman hocam Prof. Dr. Hilmi DEMİR'e çok teşekkür ediyorum. Yine çalışmam süresince kaynaklara ulaşmamda ve metnin tashihinde yardımlarını esirgemeyen kıymetli eşim Hasan Basri DEMİRER'e de çok teşekkür ederim.

Zeynep ÖNDER DEMİRER

ÇORUM-2016

# GİRİŞ

## 1. ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Bu çalışma, H.4/M.10.-H.9/M.15. yüzyıllar arasındaki Eş'arî ve Mâturîdî akaid metinleri ile Ebû Hanife (ö.150/767)'nin akaid risaleleri arasında biçimsel, içeriksel ve yöntemsel bir benzerliğin olup olmadığını tespit etmeyi hedeflemektedir. Hangi yönler itibariyle aynılıkların olduğu, Ebû Hanife'de olmayıp ilgili dönem akaid metinlerinde var olan içeriklerin neler olduğu, bu içeriklerde kullanılan biçimin Ebû Hanife ile karşılaştırıldığında nasıl bir benzerlik ya da farklılık sunduğu incelenecektir. Ebû Hanife'nin tercih ettiği ve içeriklendirdiği kavramların ilgili akaid metinlerinde hangi düzeyde nasıl ele alındığı sorgulanacak ve fikirlerin ispatında kullanılan bazı nasların da tahlili yapılacaktır. Böylece zikredilen yüzyıllar arasında Ehl-i Sünnet akaidinde Ebû Hanife'nin konumu ve ağırlığı belirlenecektir.

Fıkıhta olduğu kadar Kelam/Akaid geleneğinde de önemli bir isim olan Ebû Hanife'nin itikadî görüşlerinin, sonraki süreçte yazılan akaid metinlerinde referans alındığının ispatı, Ebû Hanife'nin dinin itikadî tarafının izahında, Ehl-i Sünnet'in kurucu öznelerinden biri olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

## 2. ÇALIŞMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ

İslam tarihinde nakil yoluyla tespit edilerek inanılmasının zorunlu olduğu düşünülen bazı esasların zikredilmesi ihtiyacı 'akaid' geleneğini oluşturmuştur. Bu gelenek içerisinde yer alan, Mâturîdîlik ve Eş'arîlik olmak üzere iki ana kol ile temsil edilen Ehl-i Sünnet akaid kültüründe Ebû Hanife'nin etkisinin ne ölçüde olduğu tezimizin ana konusunu oluşturmaktadır. Çalışmada, Ebû Hanife'nin, dinin kendisiyle var olduğu iman esaslarını nasıl bir düşünsel çizgide ele aldığı ve bu düşünsel çizginin sonraki süreçte kimler tarafından, hangi metinlerde nasıl takip edildiği incelenecektir. Bu inceleme ise 10. ve 15. yüzyıllar ile sınırlandırılmıştır. Zira 15. yüzyıl sonrası, şerh ve hâşiyelerin yoğunlukta olduğu bir dönemdir ki bu ayrı bir çalışmanın konusu olacak ölçüde bir hayli fazla materyal içermektedir. Çalışmaya konu olan akaid metinleri ve müellifleri ise şunlardır:

*Mâturîdî Akaid Metinleri:*

-Tahavî (ö.321/933): *el-Akidetü't-Tahaviyye*

-Hakîm Semerkandî (ö.342/953): *es-Sevâdû'l-A'zam*

-Ömer en-Nesefî (ö.537/1142): *el-Akaidu'n-Nesefî*

-Osman el-Ûşî (ö.575/1179): *el-Emâlî*

-Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303): *el-Mu'tekad li İ'tikâd-i Ehli'l-İslam*

-Ebu'l-Berekât En-Nesefî (ö.710/1310): *el-Umdetü'l-Akaid*

-Hızır Bey (ö.863/1459): *Kasidetü'n-Nûniyye*

*Eş'arî Akaid Metinleri:*

-Ebû İshak el-İsferâyînî (ö.418/1027): *el-Akide*

-Cüveynî (ö.478/1085): *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*

-Gazzalî (ö.505/1111): *Kavâidu'l-Akaid*

-Îcî (ö.756/1355): *el-Akaidu'l-Adudiyye*

-Tâceddin es-Sübki (ö.771/1370): *es-Seyfu'l-Meşhûr*

Yukarıda zikredilen akaid metinlerinde ele alınan konuların tahlil edileceği çalışmada, en genel ifadesiyle, iman ve ilgili meseleler, kulların fiilleri ve kader, Allah'ın isimleri ve sıfatları, nübüvvet, kıyamet, ahiret ve imâmet meseleleri Ebû Hanife'nin fikirlerinin merkezinde ilgili akaid metinleriyle karşılaştırmalı olarak izah edilecektir. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde çalışmanın merkezinde olması nedeniyle Ebû Hanife'nin hayatı, eserleri ve Kelam ilmindeki yeri incelenmiştir. Onun Kelam/Akaid için ifade ettiği anlam aktarıldıktan sonra çalışmanın temeline yerleştirilen akaid metinlerinin ona ait olup olmadığı hakkında yapılan tespitler zikredilmiştir. İkinci bölümde akaid metni kültürünün oluşum ve gelişim sürecinden bahsedilerek konunun tarihî arka planının gösterilmesi hedeflenmiştir. Bu bölümde akaid metinlerinde takip edilen söylem yapısı, metinlerde tercih edilen içerik ve bunların yazımında kullanılan yöntemler ile içeriğe dahil edilen bir takım fikhî hükümler ve naslar zikredilmek suretiyle akaid metinlerinin biçimsel ve içeriksel yapılanması hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde ise müracat edilen akaid metinlerini oluşturan en temel itikadî meseleler Ebû Hanife'nin beş risalesi merkezde tutularak ele alınmıştır. Bu metinlerde Ebû Hanife'ye referansın hangi ölçüde gerçekleşmiş olduğu tespit edilmeye çalışılmış ve sonuç bölümüyle de çalışma noktalanmıştır.

Çalışmada öncelikle kaynak taraması yapılmış ve kendisine müracaat edilmesi bakımından öne çıkmış olması sebebiyle tercih edilen akaid metinleri incelenmiştir. Bu metinlerin içerikleri, çalışmanın merkezinde olan Ebû Hanife'nin eserleriyle karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş ve tezimizin yöntemini ağırlıklı olarak metin analizi ve karşılaştırmalı metin inşası yaklaşımı oluşturmuştur. Zikredilen akaid metinleri dışında gerekli görülen yerlerde, bu isimlerin Kelam sahasındaki diğer eserlerine de başvurulmuştur. Böylece konunun, bu akaid geleneğini daha iyi tanıtması ve analizi sağlanmaya çalışılmıştır.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## EBÛ HANİFE’NİN HAYATI, ESERLERİ, KELAM İLMİNDEKİ YERİ

### 1. EBÛ HANİFE’NİN HAYATI VE ESERLERİ

Asıl adı Nu'man b. Sâbit olan Ebû Hanife, çağdaşları arasında seçkin bir yere sahip olması ve fıkıh ilmindeki derinliği sayesinde kendisinden sonra gelen birçok fakihin de onun görüşleri ve metodu etrafında toplanmış olması gibi sebeplerle büyük imam anlamındaki İmam-ı A'zam sıfatı ile vasıflanmıştır. O, 80/699 senesinde, Emevî Hanedanlığının yönetimi altındaki Kûfe'de, ticaret ile uğraşan varlıklı bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur.<sup>1</sup> “Ebû Hanife” aslında bir künye olarak anlaşılrsa da onun Hammâd'dan başka çocuğunun bulunmadığı bilgisi, ‘Hanife’ adında bir kızının olmadığına göstergesi olduğundan bu isim künye olarak değil bir lakâp olarak kabul edilmiştir. Hanife isminin ne amaçla kullanıldığının izahında ise ‘hanîf’ kelimesinin sözlük anlamından hareketle Ebû Hanife'nin doğru yoldan ayrılmayan biri olduğu ya da Iraklıların kullandığı ‘hanife’ denilen bir tür yazı hokkasını devamlı yanında taşıdığı için ona bu lakâbın verilmiş olabileceği ifade edilmiştir.<sup>2</sup> Babası Sâbit'in birçok farklı bölge gezip sonrasında Kûfe'ye yerleşmiş olması ya da Ebû Hanife gibi önemli bir şahsiyeti sahiplenme istekliliği, onun aslen Arap, Türk, Fars veya Afgan olduğuna dair farklı rivayetleri de beraberinde getirmiştir.<sup>3</sup> Acem olduğu meşhur olup güçlü delillerle Fars asıllı olduğu ileri sürülen<sup>4</sup> Ebû Hanife 150/767 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>5</sup>

Ebû Hanife'nin, önce kıraat, sarf, nahiv, şiir ve felsefe okuduğu, daha sonra öğrencisi Züfer b. Hüzeyl (ö.158/775)'in insanların dikkatini çekecek, hatta parmakla gösterilecek kadar ilerlediğini söylediği Kalam ve cedelde uzmanlaştığı, sonrasında da Fıkıh ilmine yöneldiği bilinmektedir.<sup>6</sup> Ebû Amr eş-Şa'bî'nin, zeki ve kabiliyetli bir genç olarak gördüğü Ebû Hanife'ye ilim meclislerine devam etmesini önermesi, onun ilim tahsiline yönelmesini sağlayan ilk âmildir. Dinî ilimlerde derinleşmesine en güçlü katkıyı sağlayan kişi ise on sekiz yıl ders halkasına devam ettiği hocası Hammâd b. Ebî Süleyman (ö.120/738) olmuştur.<sup>7</sup> Ebû Hanife'nin ilmi, hocası aracılığıyla İbrahim en-Nehaî ve Ebû Amr eş-Şa'bî'den, dolayısıyla

<sup>1</sup> Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1981, c. 1, s. 9.

<sup>2</sup> Mustafa Uzunpostalcı, “*Ebû Hanife*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1994, c. 10, s. 131.

<sup>3</sup> Uzunpostalcı, *a.g.e.*, s. 131.

<sup>4</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, Çev. Osman Keskiöglü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yy., Ankara 1997, s. 23.

<sup>5</sup> Uzunpostalcı, *a.g.e.*, s. 133; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 70.

<sup>6</sup> M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yy., İstanbul 1990, s. 302; Yunus Vehbi Yavuz, “*Ebû Hanife'nin Hayatından Çizgiler ve Bıraktığı Miras*”, İmâm-ı Â'zam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Kur'an Araştırmaları Vakfı Yy., Bursa 2003, c. 1, s. 63.

<sup>7</sup> Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 90.

Mesrûk b. Ecda', Kâdî Şüreyh, Esved b. Yezîd ve Alkame b. Kays'tan; bunların ilimleri de sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mesûd ve Abdullah b. Abbas'tan gelmektedir.<sup>8</sup> Bu yolla hem Fıkha hem Kelama dair ilmi sahabeye ulaşan Ebû Hanife, sayısı bini aşan talebeler yetiştirmiş ve Fıkıhta kullandığı ictihad metodunun ağırlığı sayesinde de Irak'taki Re'y ekolünün imamı kabul edilmiştir.<sup>9</sup>

Ebû Hanife'nin, yaşadığı devirde eserlerin üstadlarının anlatımlarıyla talebeler tarafından yazılması geleneğinin uygulanması, bizzat kendisi tarafından bir eserin yazılmamış olmasının sebebi olmalıdır.<sup>10</sup> Ona isnad edilen, öğrencileri Ebû Yusuf (ö. 182/798), Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814) ve Ebû Mukâtil es-Semerkindî tarafından yazılıp nakledilen risaleleri şunlardır:

1. *el-Fıkhu'l-Ekber*
2. *el-Fıkhu'l-Ebsat*
3. *el-Alim ve'l-Müteallim*
4. *er-Risale*
5. *el-Vasıyye*<sup>11</sup>

Bazı sebeplerden ötürü bu risalelerin Ebû Hanife'ye aidiyeti tartışılmakla beraber onların ana hatlarıyla Ebû Hanife'ye ait olan görüşlerden oluşması nedeniyle onun olduğu kanaati daha yaygındır.<sup>12</sup> Çalışmanın merkezinde yer aldığı için, zikredilen risalelerin otantikliği meselesi, ileride ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

## 2. EBÛ HANİFE'NİN AKAİD/KELAM İLMİNDEKİ YERİ

Ebû Hanife, akaid ile ilgili hükümleri açıklayan ilme *el-Fıkhu'l-Ekber* (en büyük fıkıh) adını vererek dindeki fıkıhı yani akaidi/Kelamı ahkâmdaki fıkıhtan üstün tutmuştur.<sup>13</sup> Ehl-i Hadis alimlerinin akaid esasları üzerinde cedel ile Kelam yapmanın bid'at olduğu görüşüne karşı Ebû Hanife Kelamı mübah görmüş ve onunla meşgul olmuştur. Onun ilk fakihler

<sup>8</sup> Kemaleddin Ahmed Beyâzîzâde, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, İstanbul 1949, s. 20.

<sup>9</sup> Mehmet Erdoğan, "İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanife'ye Rey Mektebi", İmâm-ı Â'zam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Kur'an Araştırmaları Vakfı Yy., Bursa 2003, c. 1, s. 332; Murat Şimşek, "Ehl-i Rey Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanife", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2012, c. 19, s. 46.

<sup>10</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yy., İzmir 2014, s. 134.

<sup>11</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanife", DİA, TDV Yy., İstanbul 1994, c. 10, s. 139; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanife'nin Kelamî Görüşleri ve Sünnî Kelamın Oluşumuna Etkileri", İmâm-ı Â'zam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Kur'an Araştırmaları Vakfı Yy., Bursa 2003, c. 2, s. 144.

<sup>12</sup> Yavuz, *a.g.e.*, s. 139.

<sup>13</sup> Nu'man b. Sâbit Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yy., İstanbul 2011, s. 33.



arasında Kelam ile uğraşan nadir simalardan biri olmasında mevaliden oluşu etkili olmuştur denebilir. Zira akaid sahasında aklî tefekkürün başlaması süreci, nazar ve istidlâl yollarına alışkın, aklî-felsefî meselelerin derinliklerine inmeye olanak veren ilimlere vâkıf mevâlî ile gerçekleşmiştir.<sup>14</sup> Burada İbn Haldun'un şu tespitlerini zikretmek yerinde olacaktır: “Garip ama gerçek olan durumlardan biri de İslâm milleti içindeki ilim adamlarının çoğunluğunun acemlerden olmasıdır. Gerek şer’î ilimlerde, gerek aklî ilimlerde Arap ilim adamlarının sayısı ise çok azdır. Her ne kadar alimler arasında nesep bakımından Arap olanlar varsa da, bunlar da hem dil ve yetiştirmeleri bakımından acemler gibidirler, hem de üstadları acemdir. Evet, İslâm dininin dili Arapça ve onu getiren de Arap olmasına rağmen durum budur.”<sup>15</sup>

Ebû Hanife, Kelamî görüşlerinin teşekkülünde itikadî problemlere çözüm getiren ve ilk Kelamcı olarak nitelendirilen Hz. Ali'den gelen rivayetlerden faydalanmıştır.<sup>16</sup> Böylelikle O, terimsel varlığı sonraki zamanlarda ortaya çıkan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ekolünün, ilk dönemdeki düşünsel varlığına fikhî yönü ile beraber itikadî yönünü de kazandırmıştır. Onun bu katkısının sürekliliği ve hangi tesirler ile oluştuğu şu cümlelerle ifade edilmiştir:

“İmam'ın çırakları Ebû Yûsuf, Muhammed ibn-i Hasan-ı Şeybânî, İmam Züfer ve İbn-i Ebî Leylâ gibi müctehidler, yalnız fıkıh mesleğinde (ibadetlerde ve amelde) değil, aynı zamanda akaid sisteminde de onun muakibidirler. Yol, Akliyecilik ile Nassiyyecilik arasında telifcilik yoludur. İlk defa akl ile nakli anlaştırma mebde'inden hareket eden odur. Kendisini bu yola, zamanın ve muhitin tesirleri ve muhtelif cereyanların akisleri sevk etmiş olsa gerek. Filhakika o bir taraftan Hasan-ı Basrî çevresinde yetişen Amr ibn-i Ubeyd ve Vâsıl gibi İtızal ricalinden, bir taraftan Muhammed Hanefî'nin oğlu Hasan ile hocası Hammad gibi ircaya kail ricalden, bir taraftan da Şa'bî ve İbn Sîrîn ve Mekhul gibi Selef Yolu ricalinden muhtelif tesirler almıştır. Hicaz'da, Şam'da, Horasan'da ve bilhassa Basra'da ve Kûfe'de kaynaşan siyasî ve içtimaî ihtilaflardan da ilhamlar almıştır. Büyük fütihat devrini gördüğü gibi, muhtelif idare şekilleri altında, adalet ve istibdad devirlerinde yaşamıştır. Emevîlerin

<sup>14</sup> İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*, Çev. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yy., Ankara 2014, s. 139-142.

<sup>15</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, c. 2, s. 798.

<sup>16</sup> Abdulkâhîr b. Tahîr b. Muhammed el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Çev. Ethem Ruhi Fıglalı, TDV Yy., Ankara 2001, s. 289; Ebû Hanife, *er-Risale, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yy., İstanbul 2011, s. 62.

ihtilâllerle geçen son yıllarını, Abbasîlerin de yine karışıklıklarla geçen ilk yıllarını, Büyük Şia İsyanı'nı ve Râvendî hareketlerini görmüştür. O, milletlerin de kaynaştığı ve Arap nüfuz ve kültüründen ziyade, Türk ve Fars tesirinin başladığı devri idrak ettiği için, kavimlerin ruhiyatına ve hayat tarzlarına nüfuz etmiş, gerek fıkıh, gerekse fikir bakımından nasların ahkâmını derinleştirmiş ve bu ruh ile cemiyetin ihtiyaçlarını bağdaştırmıştır. Halen Müslümanların büyük ekseriyeti Ebû Hanîfe'nin Sünnîliği yolundadır.”<sup>17</sup>

Ebû Hanife'nin Kelamî yönünü, onun itikadî meseleler hakkındaki görüşlerini içeren, isimlerini daha önce zikrettiğimiz akaid risalelerinde görmek mümkündür. İslam düşünce tarihinde bir ilim olarak Kelamın iskeletini iman esasları oluşturmakta ve bu esaslar en kısa ve öz hallerini akaid metinlerinde bulmaktadır. Bu metinlerin öncülüğünü ise Ebû Hanife üstlenmiştir. Onun akaid ekseninde getirdiği bu açılım sayesinde çoğunlukla naklin perspektifinden Ehl-i Sünnet itikadının temel taşları belirlenmiş ve sonraki süreçte kaleme alınan akaid metinleri bu zemin üzerinde yükselmiştir. Akaid esaslarının Kelamî yorumu düşünüldüğünde ise yine Ebû Hanife ismiyle karşılaşılmaktadır. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi o, Kelam ilmine *el-Fıkhu'l-Ekber* adını vermiş ve onu doğru olan itikadı yanlış inançlara karşı koruyan ve müdafaa eden bir silaha benzetmiştir.<sup>18</sup> Yaşadığı dönemin şartları düşünüldüğünde doğru olan inançları savunmak adına Kelam yapma ihtiyacının zorunlu bir ihtiyaç olduğu söylenebilir. Onun, hayatının belirli bir safhasından sonra Kelam ile meşgul olmayı bıraktığı ve onunla ilgilenmeyi hoş karşılamayıp yasakladığı rivayetleri, risalelerinin muhtevasına ve Kelama verdiği değere uymamaktadır.<sup>19</sup>

Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Abdülkerim b. Acred, Zürâre b. A'yen ve Şeytânüttâk gibi isimler Ebû Hanife'nin çağdaşları arasında yer alır. Onun, Cehm b. Safvan, Amr b. Ubeyd ve Şeytânüttâk ile tartıştığı bilinmektedir. Bunların dışında o, ilim adına seyahat ettiği Basra'da, değişik görüşler taşıyan alimlerle de ilahî sıfatlar, kader, mürtebib-i kebire ve tekfir gibi ilk dönem Kelam meseleleri üzerinde tartışmıştır.<sup>20</sup> Bu tartışmalarını şöyle ifade eder: “Ben kendimi kelâm mübahaselerine

<sup>17</sup> Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Ötüken Yy., İstanbul 2006, s. 65.

<sup>18</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yy., İstanbul 2011, s. 8.

<sup>19</sup> İlyas Çelebi, “Ebû Hanife'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi”, İmâm-ı Â'zam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Kur'an Araştırmaları Vakfı Yy., Bursa 2003, c. 2, s. 186-187.

<sup>20</sup> Yavuz, “Ebû Hanife”, s. 138.

vermiştim. Giriştiğim mübahaselerde bazen zayıf, bazen kavî olduğum olurdu. Bu bahislerle meşgul olanların çoğu Basra’da olduğu için yirmi defadan fazla, bazen bir yıl, hatta daha fazla veya daha az kalmak üzere, oraya gidip geldim. Orada Hâricîlerin İbâdiyye ve Sufriyye ve diğer şubeleri ricâliyle ve Haşeviyye mümessilleriyle münakaşalarda bulundum.”<sup>21</sup> Yine talebeleriyle Kelam tartışmaları yaptığı bilinen Ebû Hanife’nin, talebesi Ebû Yusuf ile Kelamın önemli problemlerinden biri olan Kelamullah meselesi üzerinde altı ay boyunca münazara ettikleri kaynaklarda zikredilen bilgiler arasındadır.<sup>22</sup> Tüm bu tartışmaların neticesinde, Ebû Hanife’nin Kelamî problemlere getirdiği çözümler, altyapısını hazırladığı Ehl-i Sünnet’in, özelde ise Mâturîdî Kelamının temel tezlerini oluşturmuştur.

Ebû Hanife’nin Kelam ilmindeki yeri hakkında İmam-ı Şâfiî (ö.204/820), “İnsanlar tefsirde Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767)’a, şiirde Zübeyr b. Ebû Sûlmâ (ö.609)’ya Kelamda ise Ebû Hanife’ye muhtaçtırlar” diyerek İslam’ın itikadî tarafının doğru anlaşılabilmesi için ihtiyaç duyulan ismin Ebû Hanife olduğunu itiraf etmiştir.<sup>23</sup> Şehristânî (ö.548/1153)’nin İslam filozofları listesinde yer verdiği el-Âmirî (ö.381/992)’nin Kelam bahislerinden olan irade konusunu işlerken Ebû Hanife’den ‘zeynü’l-ulemâ; bilginlerin süsü ve şerefi’ olarak bahsettiği görülür.<sup>24</sup> Abdülkahir el-Bağdâdî (ö.429/1037) de Sünnet ehlinin fakihleri ve mezhep sahipleri arasındaki ilk mütekellimlerin Ebû Hanife ve Şâfiî olduğunu zikreder.<sup>25</sup>

Ebû Hanife’nin Kelam ilmini öğrenerek Mu’tezile ve bütün bid’at ehli ile münazara yaptığını ve fikirleriyle bid’atçıları ve sapıkları mahvettiğini söyleyen Ebu’l-Yusr Pezdevî (ö.493/1100), onu usûl ve furû’da kendisine imam ve örnek kabul etmiştir.<sup>26</sup> Pezdevî istitaat bahsinde görüşünü zikrederken şunları söyler: “Bu ve diğer her meselede Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’in reisi Ebû Hanife’dir. Çünkü Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat mezhebinin bütünü Ebû Hanife’den rivayet olunmuştur.”<sup>27</sup> Pezdevî gibi Ebû Hanife’yi önder olarak nitelendiren bir diğer Kelamcı da Ebu’l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1114)’dir.<sup>28</sup> Nesefî’de Ebû Hanife’nin; Kelamcı kişiliğiyle açtığı yolda, görüşlerini takip edenlerin Kelam literatürüne ‘Ebû

<sup>21</sup> Yörükân, *a.g.e.*, s. 63.

<sup>22</sup> Sâdeddin Mes’ud b. Ömer Taftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, Thk. Abdurrahman Umeyra, Alemlü’l- Kutub, Beyrut 1989, c. 4, s. 146.

<sup>23</sup> Çelebi, *a.g.e.*, s. 187.

<sup>24</sup> Ebu’l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbü’l-Emed Ale’l-Ebed*, Çev. Yakup Kara, Editör: İlhan Kutluer, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yy., İstanbul 2013, s. XVI.

<sup>25</sup> el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 289.

<sup>26</sup> Ebu’l-Yusr Pezdevî, *Usûli’d-Dîn/Ehl-i Sünnet Akâidi*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yy., İstanbul 2013, s. 26.

<sup>27</sup> Pezdevî, *a.g.e.*, s. 173.

<sup>28</sup> Ebu’l-Muîn Meymun b. Muhammed En-Nesefî, *Tebşiratu’l Edille*, I-II, Tahkik ve Telif: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990, c. 1, s. 161.

Hanife'nin ashabı', 'Ebû Hanife'nin ashabının Kelamcıları' ifadeleriyle yansıdığı görülür.<sup>29</sup> O, Horasan ve Mâverâünnehir'de eski zamanlardan beri usûl ve furû'da Ebû Hanife'nin yolunu takip eden, Hanefî ashabının imamlarının bulunduğu bahsetmiştir.<sup>30</sup> Bu takipçilerin içerisinde ise itikadî bir mezhebin kurucusu olarak zikredilen Mâturîdî'yi özel olarak anan Neseî şöyle der: "Ebû Mansûr Mâturîdî hem usûlde ve hem de furû'da Ebû Hanife'ye en çok tabi olan kişidir."<sup>31</sup> Buradan itikad sahasında da tâbi olunan ismin Ebû Hanife olduğu sonucu çıkarılabilir. Yine Neseî, naslarda Allah'ın kendisi için kullandığı sıfatların, O'nun varlığa benzerliğini reddetmek adına gerçek anlamlarıyla kabul edilmemesi gerektiği fikrini ilk defa Ebû Hanife'nin söylediğini, sonraki Kelamcıların da bu görüşün takipçisi olduklarını ifade etmektedir.<sup>32</sup>

Sıfatlar gibi Kelamın bir diğer önemli meselesi olan iman konusunda, Eş'arî, Ahmed b. Hanbel'in takipçisi olarak kabul ettiği söz ve amelden oluşan iman tanımını değiştirmiş ve ameli dahil etmediği tasdik merkezli bir iman tanımını benimsemiştir.<sup>33</sup> Büyük günah ve iman hakkındaki söyledikleri de bu görüşünü teyit etmektedir. Zira o selef bilginlerinin de Ehl-i Kible'den olup günahkar olanların isyanlarından dolayı imanlarını kaybetmeyecekleri görüşünde olduklarını nakleder.<sup>34</sup> Ehl-i Sünnet'in genel kabulüne dönüşen amel ile iman birbirinden ayrıldığı bu tasdik odaklı tanım ise Ebû Hanife'den tevarüs etmiştir.<sup>35</sup> Bu kabul, sonraki Eş'arî Kelamcıları tarafından da rağbet görmüş ve böylece Eş'arî sistem, akaidin bel kemiği olan iman tanımında Hanefî sistemle bütünleşmiştir.<sup>36</sup>

Kelamın bir diğer önemli meselesi olan 'insanın fiilleri' probleminde, Ebû Hanife'nin zikretmiş olduğu 'kesb' kavramının<sup>37</sup> selef akaidini Kelam usûlü ile destekleyen, daha sonra Eş'ariyye'ye dönüşen Sıfâtiyye'den olup<sup>38</sup> önde gelen Eş'arî Kelamcılarının üstad kabul

<sup>29</sup> Ebu'l Muîn en-Neseî, *a.g.e.*, s. 162.

<sup>30</sup> Ebu'l-Muîn en-Neseî, *a.g.e.*, s. 356.

<sup>31</sup> Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, Çev. Hülya Alper, İz Yy., İstanbul 2010, s. 39.

<sup>32</sup> Ebu'l-Muîn en-Neseî, *a.g.e.*, s. 148-149.

<sup>33</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, Thk. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân, Dârü Lübnân li Tabâati ve'n-Neşri, 1987, s. 154; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Çev. Mustafa Öz, Litera Yy., İstanbul 2011, s. 96.

<sup>34</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, Çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yy., İstanbul 2010, s. 150.

<sup>35</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 13.

<sup>36</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Sarkaç Yy., Ankara, t.y., s. 188-189.

<sup>37</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yy., İstanbul 2011, s. 55.

<sup>38</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, s. 90.

ettikleri<sup>39</sup> İbn Küllâb (ö.240/854) tarafından da kullanıldığı bilinmektedir.<sup>40</sup> Onun söz konusu kullanımını Eş'arî tarafından da benimsenmiş<sup>41</sup> ve neticede Ebû Hanife'den tevârüs eden bu kavram Ehl-i Sünnet'in ortak bir söylemi olmuştur. Yine 'insanın fiilleri' problemi içinde çözülmeye çalışılan 'istitaat' bahsinde, Ebû Hanife'nin 'aynı kudret birbirine zıd olan iki şeye elverişli olabilir' tezini, Sünnî ekolün oluşumunda etkin rol oynayan<sup>42</sup> Kalânîsî (ö.255/869) de benimsemiştir.<sup>43</sup> Görülüyor ki Ebû Hanife'nin Kelamî perspektifle İslam akaidine getirdiği izahları, sonraki Ehl-i Sünnet Kelamcılarının tercihlerini etkilemiştir. Hanefî-Mâturîdî yaklaşımı benimseyen Kelamcılardan Babertî (ö.786/1384)'ye göre de Usûlu'd-Din'de Ebû Hanife'ye ihtiyaç vardır.<sup>44</sup> Bu tespitler, Ebû Hanife'nin fıkhıta olduğu gibi Akaid/Kelam sahasında da imam kabul edilecek kadar güçlü ve kalıcı fikirlere sahip olduğunun en açık ifadeleridir.

### 3. AKAİD RİSALELERİNİN EBÛ HANİFE'YE AİDİYETİ MESELESİ

Ehl-i Sünnet'in itikadî kabullerinin bir araya getirilerek tanzim edildiği metinlerin referans merkezlerinde olduğunu düşündüğümüz Ebû Hanife'nin risalelerinin ona ait olup olmadığı ve şayet var ise bu aidiyetin hangi derecede olduğu ihtilafli bir mevzudur. Risalelerin ona ait olmadığını iddia edenlerin kimlikleri ve amaçları hakkında, Hanefîliğin önemli isimlerinden İbnü'l-Bezzâzî (ö.827/1424) şöyle söyler: "Ebû Hanife'nin tasnif edilmiş bir kitabı yok diyecek olursan, ben de cevaben derim ki, bu Mu'tezile'nin sözüdür. Onların iddiaları Ebû Hanife'nin ilm-i Kelama dair eseri olmadığını söylemektir. Bundan da maksatları *Fıkh-ı Ekber*'in ve *el-Alim ve'l-Müteallim* kitabının onun olmadığını ortaya atmaktır. Çünkü bunlarda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kaidelerinin ekserisini tasrih etmiştir. Hâlbuki Mu'tezile onu kendilerinden göstermek hevesindedir. Bu kitap Ebû Hanife Buhari'nin, derler. Bu açıkça bir karıştırmadır. Ben bu iki kitabı da Allâme Kürdî İmadi hattıyla gördüm. Her ikisinde de bunların Ebû Hanife'nin olduğu yazıyordu. Ulemadan çoğu bunun üzerinde birleşmişlerdir."<sup>45</sup> Bu ifadeler, risalelerin Ebû Hanife'ye aidiyetinin inkarını Mu'tezile'ye atfetmektedir. Bununla beraber 'ulemanın çoğu' denilerek alimlerin bir kısmının

<sup>39</sup> Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadî, *Usûlû'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 104; Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, Çev. A. Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, TDV Yy., Ankara 2012, s. 110.

<sup>40</sup> Yavuz, *a.g.e.*, s. 157.

<sup>41</sup> Eş'arî, *Kitabü'l-Luma*, s. 122; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 134.

<sup>42</sup> Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yy., Erzurum 1995, s. 93.

<sup>43</sup> Nüreddin Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, Çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yy., Ankara 2005, s. 132.

<sup>44</sup> Ekmeleddin Bâbertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanife*, Dârü'l-Fetih, 2. Baskı, 2015, s. 57.

<sup>45</sup> Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed Bezzâzî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1981, c. 2, s. 122.

da aidiyetin inkarı hususunda Mu'tezile ile aynı fikirde olduğu söylenmiş olmaktadır.<sup>46</sup> Her ne kadar böyle bir kabul vâkî ise de esasen bu mevzunun, metinlerin içerikleri ve biçimsel yapıları incelenerek meselelerin, ele alındığı dönem içerisinde ya da öncesinde bahis konusu olup olmadığının, şayet oldu ise Ebû Hanife'nin düşünce dünyasına hangi ölçüde uygun olduğunun belirlenmesi suretiyle çözümlenmesi uygun bulunmuştur.

### 3.1. *el-Fıkhu'l-Ekber*

*el-Fıkhu'l-Ekber*'in Ebû Hanife'ye ait olmadığını iddia edenlerin varlığını ve onları tenkidini Taşkoprizâde (ö.969/1561) şöyle ifade eder: "Ebû Hanife *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Alim ve'l-Müteallim* gibi kitaplarında ilm-i Kelam konularının çoğunu ele almıştır. Bu risalelerin ona değil, Ebû Hanife el-Buhari'ye ait olduğunu ileri süren iddialar, Ebû Hanife'yi kendi mezheplerinden göstermek isteyen Mu'tezilîlerin uydurmasıdır."<sup>47</sup> İsmi geçen iki eserin de Ebu'l-Usr el-Pezdevî (ö.482/1089) ve Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî (ö.495/1100) tarafından Ebû Hanife'ye nisbet edilmesinin yanında, Ebu'l-Usr'un *Fıkhu'l-Ekber*'e yazdığı bir şerh de mevcuttur.<sup>48</sup>

*el-Fıkhu'l-Ekber*'in farklı birçok rivayeti olduğu bilinmektedir. Bu rivayetlerden en meşhurları, Ebû Hanife'nin oğlu Hammâd'dan ve talebesi Ebû Mutî el-Belhî'den gelen rivayetlerdir. Hammâd'dan gelenin *er-Red ale'l-Kaderiyye*<sup>49</sup> olarak da geçen *el-Fıkhu'l-Ekber*; Ebû Mutî'den gelenin ise *el-Fıkhu'l-Ebsat* olarak bilindiği iddia edilmiştir.<sup>50</sup> Hammâd zinciri şöyledir: İbrahim el-Gûrânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fârisî, Nusayr b. Yahya, İbn Mukâtil, İsmâ b. Yusuf, Hammad b. Ebû Hanife. Ebû Mutî zinciri ise şu şekildedir: İmam Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed el-Kâşânî, Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Mekhûlî en-Nesefî, Ebû Mâlik Nasrân b. Nasr el-Huttelî, Ali b. el-Hasen b. Muhammed el-Gazzâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Fârisî, Nusayr b. Yahya el-Fakih, Ebû Mutî Hakem b. Abdillâh el-Belhî.<sup>51</sup> Bu iki rivayet kanalı ile gelen metin tektir ve o da *el-Fıkhu'l-Ekber*'dir. İbnü'n-Nedim (ö.385/995)<sup>52</sup>,

<sup>46</sup> Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 193.

<sup>47</sup> Ahmed b. Mustafa Taşkoprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, c. 2, s. 141.

<sup>48</sup> Ebu'l-Yusr Pezdevî, *a.g.e.*, s. 268; Murteza Bedir, Ferhat Koca, "*Ebü'l-Usr el-Pezdevî*", DİA, TDV Yy., İstanbul 2007, c.34, s. 265.

<sup>49</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yy., Ankara 2010, s. 13.

<sup>50</sup> İlyaz Çelebi, "*Ebü Hanife'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi*", s. 192; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 193.

<sup>51</sup> Şerafeddin Gölcük, Adil Bebek, "*el-Fıkhu'l-Ekber*", DİA, TDV Yy., İstanbul 1995, c.12, s. 544.

<sup>52</sup> "Ebû Hanife'nin dört kitabı vardır. Onlar da: *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Alim ve'l-Müteallim*, Osman b. Müslim el-Betti'ye risalesi ki bu eser iman ve imanın amelle bağlılığı hakkındadır, bir de Kaderiyye'ye red kitabı vardır.

Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037), Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö.471/1078), Ebû Usr el-Pezdevî (ö.482/1089), Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî (ö.495/1100) gibi ilk dönem isimleri ve Taşkoprizâde (ö.969/1561) ile Kâtip Çelebi (ö.1067/1657) gibi daha sonraki isimlerin Ebû Hanife'ye *el-Fıkhu'l-Ebsat* isminde bir eser nispet etmemiş olmaları, bu iddianın dayanağı olmuştur.<sup>53</sup> Hatta Kâtip Çelebi, *el-Fıkhu'l-Ekber*'in ravisinin Ebû Mutî el-Belhî olduğunu söyler.<sup>54</sup> Bu noktada, zikredilen iki rivayetin, birbirinden ayırt edilebilmesi amacıyla farklı isimlerle isimlendirildiği tespiti yapılmıştır. Bu tespite göre bu isimlendirme ilk defa Beyâzizâde Ahmed Efendi (ö.1098/1687) tarafından dile getirilmiştir. O, Hammad'dan gelen rivayet için *el-Fıkhu'l-Ekber*, Ebû Mutî'den gelen rivayet için ise bazen *el-Fıkhu'l-Ekberu'l-Ebsat*, bazen de *el-Fıkhu'l-Ebsat* ismini kullanmıştır.<sup>55</sup> Beyâzizâde'den sonra ise bu kullanım yaygınlaşmıştır.

Müsteşriklerden Wensinck ve Watt Hammâd rivayetinin *el-Fıkhu'l-Ekber*- oldukça sistematik bir görünüme sahip olmasından dolayı üslup ve içerik yönünden en erken 4./10. yüzyıla ait olabileceğini, dolayısıyla Ebû Hanife'nin gerçek fikirlerini Ebû Mutî'den gelen rivayetin *el-Fıkhu'l-Ebsat*- yansıttığı görüşündedirler.<sup>56</sup> Bugün elimizde olan *el-Fıkhu'l-Ebsat*, aslında ilk dönem kaynaklarında *el-Fıkhu'l-Ekber* ismiyle bahsedilen eserdir. *El-Fıkhu'l-Ebsat*'ın doğrudan 'fıkhu'l-ekber' kavramını tanımlamakla başlıyor olması asıl *el-Fıkhu'l-Ekber*'in, *el-Fıkhu'l-Ebsat* olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.<sup>57</sup> Fakat bu iki metnin, farklı rivayetler yoluyla gelen iki aynı metin değil de, mevzuları birbirinden farklı iki müstakil metin olduğu da söylenmiştir.<sup>58</sup> Burada dikkat edilmesi gereken, farklı rivayetlerle iki aynı metin de olsa bu risalelerin, içerikteki bazı ilaveler dışında, fikrî temelde Ebû Hanife'ye aidiyetinde bir problem olmamasıdır.

Esere sonradan eklendiği düşünülen mevzulara bakacak olursak, genel anlamda beş olasılık üzerinde durulduğu söylenebilir. İki peygamberlerden sonra hangi isimlerin insanlığın en faziletli olanları olduğu hakkındadır. İlgili bölüm şöyledir: “Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi, Ebû Bekir es-Sıddîk, sonra Ömer el-Fârûk, sonra Osman b. Affân

---

Bunların cümlesi Kalam ilmine ve akaide dairdir.”: İbn Nedim, *el-Fihrist*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yy., Beyrut 2010, 3. bsk, s. 343.

<sup>53</sup> Çelebi, *a.g.e.*, s. 192; Ebu'l-Yusr Pezdevî, *a.g.e.*, s. 25.

<sup>54</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, 1943, c. 2, s. 1287.

<sup>55</sup> Kemaleddin Ahmed Beyâzizâde, *el-Usûlü'l-Münife li İmâm Ebî Hanife*, Çev. İlyas Çelebi, MÜİFV Yy., İstanbul 2000, s. 77-78.

<sup>56</sup> Gölcük, *a.g.e.*, s. 545; Wensinck *el-Fıkhu'l-Ekber*'in iki nüshasını; *el-Fıkhu'l-Ekber I* ve *el-Fıkhu'l-Ekber II* olarak isimlendirmiştir: A. J. Wensinck, *The Muslim Creed -It's Genesis and Historical Development-*, Barnes & Noble, Inc, New York, 1965, s. 102, 188.

<sup>57</sup> Kutlu, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>58</sup> Yörükân, *a.g.e.*, s. 64.

Zû'n-nûreyn, daha sonra Aliyyu'l-Murtaza'dır. Allah hepsinden razı olsun. Onlar doğruluk üzere olan, doğruluktan ayrılmayan, ibâdet ehli kimselerdir. Hepsine sevgi ve saygı duyarız. Hz. Peygamberin ashabının hepsini de sadece hayırla anarız.”<sup>59</sup> Burada itiraz edilen nokta, Ebû Hanife'nin Osman'ı Ali'den üstün görmesidir. Bu itirazın sebebi ise Ebû Hanife'den bahseden eserlerde, onun Osman'ı Ali'den üstün tutmadığına, hatta Ali'yi öne geçirdiğine dair bir kabulün mevcut olmasıdır.<sup>60</sup> Fakat bununla beraber Osman'ı Ali'nin önüne geçiren bu kabul, Ebû Hanife'nin *el-Vasıyye*'sinde de mevcuttur.<sup>61</sup> Yine sonraki süreçte, 'Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve Ebû Muhammed'in mezhebi üzere Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesine dair bir açıklama' olduğunu söylediği Akaid metninde Tahavî (ö. 321/933) ve Hakîm Semerkandî (ö. 342/953) de aynı sıralamayı takip ederek dört halifeyi zikretmiştir.<sup>62</sup> Buradan hareketle Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali sıralamasının Ebû Hanife tarafından da kabul edilmiş olma ihtimalinin güç kazandığı söylenebilir.

İtiraz edilen ikinci mevzu, mucize, keramet ve istidraç hakkındaki pasajdır: “Peygamberlerin mucizeleri ve velilerin kerametleri haktır. Ancak haberlerde belirtildiği üzere iblis, firavun ve deccal gibi Allah düşmanlarına ait olan, onların şimdiye kadar vukua gelmiş ve gelecek hallerine mucize de, keramet de demeyiz. Bu onların hacetlerini yerine getirmedi. Zira Allah, düşmanlarının ihtiyaçlarını, onları derece derece -istidrâcen- cezaya çekmek ve sonunda cezalandırmak şeklinde yerine getirir. Onlar da buna aldanarak azgınlık ve küfürde haddi aşarlar. Bunların hepsi de caiz ve mümkündür.”<sup>63</sup> Burada zikri geçen ve tanımları yapılarak aralarındaki farkların belirtildiği mucize, keramet ve istidraç terimleri, Ebû Hanife'nin yaşadığı dönemde ve öncesinde ilmî çevrelerde bahis konusu yapılmayan ve tasavvuf ile tartışmaya açılan konulara ait terimlerdir. Bu yüzden de pasajın, risaleye sonradan eklendiği düşünülmüştür.<sup>64</sup>

Üçüncü olarak, cevher ve araz kavramlarından şüphe edilmektedir. Bu kavramlar *el-Fıkhu'l-Ekber*'de, Allah'ın varlığından söz edilirken kullanılır: “O'nun varlığı cisim, cevher, araz, had, zıd, eş ve ortaklıktan uzaktır.”<sup>65</sup> Ebû Hanife döneminde bilinmeyen bu kavramların, ancak felsefî metinlerin tercümelemleri ile sonraki süreçte İslam düşüncesine dahil oldukları

<sup>59</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 55.

<sup>60</sup> Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 190, 194; Eleştirisi için bkz. Kutlu, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>61</sup> Nu'man b. Sâbit Ebû Hanife, *el-Vasıyye, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yy., İstanbul 2011, s. 67.

<sup>62</sup> İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *el-Akâidetü't-Tahâviyye ve Şerhi*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Guraba Yy., 4. bsk., İstanbul 2014, s. 34.

<sup>63</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 56.

<sup>64</sup> Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 194.

<sup>65</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 54.



söylenmiştir.<sup>66</sup> Buradan hareketle de cevher, araz, cisim gibi kavramların metne sonradan ilave edildiği sonucuna gidilmiştir.

Sorgulanan dördüncü kavram, Ebû Hanife'nin kader ve irade ekseninde başvurduğu kesb söylemidir: "Kulların hareket ve sükûn gibi bütün fiilleri hakikaten kendi kesbleridir."<sup>67</sup> Bu kavramın ilk defa kim tarafından kullanıldığı hakkında farklı görüşler vardır. Kavramın *el-Fıkhu'l-Ekber*'de geçmiş olması, onun ilk kullanıcısının Ebû Hanife olduğu kabulünü beraberinde getirmiştir.<sup>68</sup> Fakat kesbin en erken Eş'arî (ö.324/944) döneminde kullanıldığını ileri süren de olmuştur. Bununla birlikte Eş'arî'den de önce kesb kavramının İmâmiyye'den Hişam b. Hakem (ö.179/795) ve Basra Mu'tezilesinden Dırâr b. Amr (ö.200/815) tarafından kullanıldığı bilinmektedir.<sup>69</sup> Buradan hareketle kavramın en erken Eş'arî döneminde kullanıldığını söylemek isabetli görünmemektedir.<sup>70</sup>

Ebû Hanife'nin beş metnine bakıldığında kesb kavramının sadece *el-Fıkhu'l-Ekber*'de geçtiği görülür. Onun, diğer risalelerinde kader konusu bağlamında ele alınan irade, istitaat, hayrın da şerrin de Allah'tan geldiği ve Allah tarafından ezelde Levh-i Mahfuz'da her şeyin yazılmış olduğu meselelerini izah ederken de bu kavrama müracaat etmediği kaydedilmelidir.<sup>71</sup> Burada incelediğimiz ilk dönem akaid metinlerinden Tahavî (ö.321/933)'nin akidesinden yola çıkarak geriye doğru bir okuma yapılabileceğini düşünüyoruz. Akaid metninin başlangıcında risalesinin, Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Ebû Muhammed'in mezhebi üzere ve onların usûlu'd-din'de hangi inancı benimsediklerine dair bir açıklama olduğunu söyleyen Tahavî'nin de bu kavramı kullanmış olması, kavramın Ebû Hanife tarafından da kullanıldığına bir delil teşkil edebilir. Nitekim Ebû Hanife'den hemen sonra Hişam b. Hakem (ö.179/795), Dırâr b. Amr (ö.200/815) ve İbn Küllâb (ö.240/854) gibi isimlerin kesb kavramını kullandıkları göz önüne alındığında kavramı Ebû Hanife'nin de kullanmış olması çok uzak bir ihtimal değildir.

Son olarak, *el-Fıkhu'l-Ekber*'in içeriği ekseninde, ahiretteki konumlarının ne olacağı endişesiyle çözüme kavuşturulmaya çalışılan, Hz. Peygamber'in anne ve babasının hangi durum üzere öldükleri meselesi zikredilebilir. Konu hakkında *el-Fıkhu'l-Ekber*'in farklı

<sup>66</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yy., İstanbul 1999, s. 331.

<sup>67</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 55.

<sup>68</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", DİA, TDV Yy., Ankara 2002, c. 25, s. 304.

<sup>69</sup> Yavuz, *a.g.e.*, s. 304; Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabcacı Yy., İstanbul 2005, s. 300; Mustafa Öz, "Dırâr b. Amr", DİA, TDV Yy., Ankara 1994, c. 9, s. 274.

<sup>70</sup> Kutlu, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>71</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 35-38; Ebû Hanife, *el-Vasiyye*, s. 66-68.

nüshalarına bakıldığında şu ifadelerle karşılaşılmaktadır: Onların; ‘küfür üzere öldükleri’, ‘küfür üzere ölmedikleri’, ‘fitrat üzere öldükleri’.<sup>72</sup> Bazı nüshalarda ise konuya hiç yer verilmediği görülür.<sup>73</sup> Bu farklılıkların eserin Ebû Hanife’ye ait olmadığı anlamına gelmemekle beraber, esere bir takım ilaveler veya eserden bazı çıkarmalar yapıldığı izlenimini verdiği söylenmiştir.<sup>74</sup>

Metinlerden fikirleri doğru adresleriyle öğrenebilmek adına, içerik üzerinde gerçekleştirilen değişimlerin tespit edilmesi önemli bir husustur. Ebû Hanife’nin metinleri özelinde düşünüldüğünde, yukarıda zikredilen beş mesele, metinlerin ona aidiyeti noktasında bir şüpheye sebebiyet verebilir. Fakat bu beş nokta dışında kalan fikirlerin Ebû Hanife’nin diğer metinleriyle ve talebelerinden aktarılan görüşleriyle tezat oluşturup oluşturmadığı tespit edilmelidir. Bu minvalde *el-Fıkhu’l-Ekber*’de, dönemin konusu olmadığı için sonraki süreçte metne ilave edildiği düşünülen ya da farklılıklar barındıran yukarıdaki mevzular dışında, zikredilen esasların Ebû Hanife’ye ait olduğu kabul edilmiştir.<sup>75</sup> Bu akaid metninin önemini ise şu cümle özetlemektedir: “Peygamber’in ölümünden beri geçen yüz küsur senelik devrin en mühim eseri, Ebû Hanife’nin *Fıkh-ı Ekber*’idir.”<sup>76</sup> Bundan dolayıdır ki risale üzerine oldukça fazla şerh yapılmıştır. Bu şerhlerin en bilinenleri ise, Ali el-Kârî (ö.1014/1605)’nin *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-Fıkhu’l-Ekber*’i ve Ebu’l-Müntehâ el-Mağnîsâvî’nin *Şerhu’l-Fıkhi’l-Ekber*’idir.<sup>77</sup>

### 3.2. *el-Fıkhu’l-Ebsat*

İkinci olarak yine bizzat Ebû Hanife tarafından yazılmayıp öğrencisi Ebû Mutî el-Belhî’nin hocasının görüşlerini toplayarak soru-cevap üslubuyla kaleme aldığı *el-Fıkhu’l-Ebsat* gelir. Metnin rivayet zinciri şu şekildedir: İmam Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed el-Kâşânî, Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî’den; o, Ebu’l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Mekhûlî en-Neseffî’den; o, el-Fadl lakaplı, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ali el-Kaşgârî’den; o, Ebû Mâlik Nasrân b. Nasr el-Huttelî’den; o, Ali b. el-Hasen b. Muhammed el-Gazzâl’dan; o, Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Fârisî’den; o, Nusayr b. Yahya el-Fakih’ten; o da Ebû Mutî Hakem b. Abdillâh el-Belhî’den rivayet etmiştir.<sup>78</sup> *el-Fıkhu’l-*

<sup>72</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Akçay, “Hz. Peygamber’in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dînî Konumuna Dair Ebû Hanife’ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, S. 19, s. 13-17; Beyâzizâde, *el-Usûlü’l-Münîfe*, s. 158.

<sup>73</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve’l-Müteallim* (Muhammed Zâhid el-Kevserî’nin yazdığı mukaddime), s. 9.

<sup>74</sup> Kutlu, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>75</sup> Ahmed Emin, *Duha’l-İslam*, Dârü’l-Kitabü’l-Arabî, Beyrut 1935, c. 2, s. 198; Çelebi, *a.g.e.*, s. 191.

<sup>76</sup> Yörükân, *a.g.e.*, s. 66.

<sup>77</sup> Gölcük, *a.g.e.*, s. 546; Ayrıntılı bilgi için bkz. Kutlu, *a.g.e.*, s. 13-14.

<sup>78</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu’l-Ebsat*, s. 33.

*Ebsat* üzerine de çeşitli şerhler yazılmıştır. Metnin önemli şârihleri Atâ b. Ali el-Cüzcânî, Ebu'l-Usr el-Pezdevî ve Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö.373/983)'dir. Semerkindî'nin şerhi Ebû Hanife'nin akaid sisteminin en büyük takipçisi Mâturîdî (ö.333/944)'ye (*el-Fıkhu'l-Ekber Şerhi* olarak) ve İbrahim b. İsmail el-Malatî'ye de nispet edilmektedir.<sup>79</sup> Fakat şerhin Mâturîdî'ye aidiyeti, içerikte Eş'arî'nin takipçilerine edilen itirazların ve kendisinden kırk yıl sonra vefat eden Semerkindî'den nakillerin bulunması sebebiyle reddedilmiştir.<sup>80</sup> Risalenin *el-Fıkhu'l-Ekber* ile olan muhtemel irtibatı hakkında yukarıda söz edildiği için burada tekrara girmiyoruz.

### 3.3. *el-Alim ve'l-Müteallim*

Ebû Hanife'nin görüşlerinin bir diğer ifade yeri *el-Alim ve'l-Müteallim*'dir. Bu metinde o, öğrencisi Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkindî (ö.208/823) tarafından sorulan 43 adet soruya cevap vermektedir. Risaleyi; Ebu'l-Hasen Ali b. Halil ed-Dımeşkî, Ebu'l-Hasen Burhanuddin Ali b. el-Belhî'den; o, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed el-Mekhûlî en-Neseffî'den; o, babasından; o, Abdülkerim b. Musa el-Pezdevî'den; o, Ebû Mansur el-Mâturîdî'den; o, Ebû Bekir Ahmed el-Cüzcânî'den; o, Ebû Süleyman Musa el-Cüzcânî'den; o, Muhammed b. Mukâtil er-Râzi'den; son ikisi Ebû Mutî el-Hakem b. Abdillâh el-Belhî ve İsam b. Yusuf el-Belhî'den; bu ikisi de Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkindî'den rivayet etmiştir.<sup>81</sup> *el-Alim ve'l-Müteallim*'in de Ebû Hanife'ye nispeti tartışılmıştır. Zehebî (ö.748/1348) Ebû Mukâtil'den bahsederken Ahmed b. Ali es-Süleymânî (ö.412/1021)'nin bu risalenin sahibinin, Ebû Hanife değil de talebesi Ebû Mukâtil es-Semerkindî olduğu tespitini nakleder.<sup>82</sup> Müsteşriklerden Schact ve W. Madelung da Zehebî ile aynı görüştedir.<sup>83</sup> Eserin sahibinin, kendi ifade kalıplarını kullanması itibariyle Ebû Mukâtil olduğu söylenebilir. Zira metindeki soru ve cevaplarda takip edilen üslupta değişmeyen bir akışın olması eserin tek kişi tarafından telif edildiğinin göstergesidir. Her ne kadar Ebû Mukâtil'in esere ilave ya da yorumlar kattığı söylenebilirse de genel olarak fikirlerin Ebû Hanife'ye ait olduğu kabul edilebilir.<sup>84</sup>

Yine daha yakın tarihli kaynaklara bakılacak olursa bu metnin Ebû Hanife'ye nispet edildiği görülür. Bu kabulde olan isimler ise, Mâturîdî (ö.333/944), İbnü'n-Nedim

<sup>79</sup> Çelebi, *a.g.e.*, s. 192.

<sup>80</sup> Yörükan, *a.g.e.*, s. 64; Kutlu, *a.g.e.*, s. 13.

<sup>81</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 7.

<sup>82</sup> Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Dârü'l-Fikr, t.y., c. 1, s. 558.

<sup>83</sup> Schact'ın risalenin Ebû Hanife'ye ait olmadığı görüşünün gerekçeleri ve bu gerekçelere yöneltilen itirazlar için bkz.; Yusuf Şevki Yavuz, "*el-Alim ve'l-Müteallim*", DİA, TDV Yy., İstanbul 1994, c.2, s. 461-462.

<sup>84</sup> Kutlu, *a.g.e.*, s. 12.

(ö.385/995), Ebu'l-Usr el-Pezdevî (ö.482/1089), Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö.493/1100), Abdülaziz el-Buharî (ö.730/1330), Bezzâzî (ö.827/1424) ve Kâtip Çelebi (ö.1067/1657)'dir.<sup>85</sup> Alimlerin çoğunluğunun Ebû Hanife'ye ait oluşunu kabul ettiği bu risale Eş'arî Kelamcısı İbn Fûrek (ö.406/1015) tarafından şerh edilmiştir. İbn Fûrek de risale hakkında, dinde Müslümanların imamı olarak kabul ettiği Ebû Hanife'ye ait olan bu metnin, kendisine hasen isnadla ulaştığını, muhtevassından büyük bir alime ait olduğunun anlaşıldığını ve sıfatlardan bahsedilen giriş kısmının, tevhid ilminde Ebû Hanife'nin diğer imamlara olan üstünlüğünü gösterdiğini ifade etmiştir.<sup>86</sup> Ebû Muzaffer el-İsferâyînî (ö.471/1078) de bu risalesinde Ebû Hanife'nin ilhad ve bid'at ehline karşı oldukça sağlam deliller getirdiğini iddia etmiştir.<sup>87</sup>

### 3.4. *er-Risale*

Bu risale Osman b. Müslim el-Bettî (ö.143/760)'nin Ebû Hanife'nin mürciî fikirlere sahip oluşunu eleştiren bir takım düşüncelerini ona iletmek için yazdığı mektuba cevaben yazılan bir metindir. Metni, İmam Husâmu'd-din b. el-Huseyn b. el-Haccac es-Seğnâkî, Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed el-Buharî'den; o, Şemsu'l-eimme Muhammed b. Abdü's-Settâr el-Kerderî'den; o, Burhanuddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir b. Abdî'l-Celil el-Merginânî'den; o, Ziyâuddin Muhammed b. el-Huseyn b. Nasır el-Yersûhî'den; o, Alâuddin Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî'den; o, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed el-Mekhûlî en-Nesefî'den; o, Ebû Zekerriyya Yahya b. Mutarrif el-Belhî'den; o, Ebû Salih Muhammed b. el-Huseyn es-Semerkindî'den; o, Ebû Said Muhammed b. Ebî Bekr el-Büstî'den; o, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Fârisî'den; o, fakih Nusayr b. Yahya'dan; o, Ebû Abdullah Muhammed b. Semâa et-Temîmî'den; o, İmam Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim el-Ensârî'den; o da İmam-ı A'zam Ebû Hanife'den rivayet etmiştir.<sup>88</sup>

Risalelerinin içinde telif tarzıyla yazılan tek metin olduğu iddia edilen *er-Risale*'nin Ebû Hanife'ye aidiyeti, İbnü'n-Nedim, Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, Ebu'l-Usr el-Pezdevî, Bezzâzî, Kâtip Çelebi, İsmail Paşa, Carl Brockelmann ve Fuat Sezgin tarafından kabul edilmiştir.<sup>89</sup> Ebû Hanife'nin diğer risaleleriyle kıyaslandığında bu metnin, onun görüşlerini ilave olmaksızın doğrudan yansıtması itibariyle, en sağlam vesika olduğu da iddia edilmiştir.<sup>90</sup>

<sup>85</sup> Yavuz, *a.g.e.*, s. 461; Abdülaziz b. Ahmed el-Buharî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1994, c.1, s. 36.

<sup>86</sup> Yavuz, *a.g.e.*, s. 462; Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebîr fî'd-Dîn*, Thk. Kemal Yusuf Hût, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1983, s. 184.

<sup>87</sup> Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-Münîfe li İmâm Ebî Hanife*, s. 5.

<sup>88</sup> Ebû Hanife, *er-Risale*, s. 59.

<sup>89</sup> Muhammed Aruçi, "*er-Risale*", DİA, TDV Yy., İstanbul 2008, c.35, s. 116; Buharî, *a.g.e.*, c.1, s. 36.

<sup>90</sup> Kutlu, *a.g.e.*, s. 9.

### 3.5. *el-Vasıyye*

Son olarak, Ebû Hanife'nin hayatının sonlarına doğru, kendisinden inanç konularıyla ilgili olarak bir vasiyet bırakmasının istenmesi üzerine yazılan *el-Vasıyye*'den bahsedelim. Ona atfedilen vasiyetlerin birden fazla olduğu bilinmektedir.<sup>91</sup> Burada esas alınan *Vasıyye*'nin rivayet zinciri yukarıda yazılan *er-Risale* ile aynıdır. Yine *el-Vasıyye* de Ebû Muzaffer el-İsferâyîni, Kâtip Çelebi, Carl Brockelmann ve Fuat Sezgin tarafından Ebû Hanife'ye nispet edilmektedir. Watt ise risaledeki görüşlerin birçok noktada Ebû Hanife'ninkilere yakın olduğunu fakat mevcut nüshanın, insanın fiilleri ve Kur'an'ın yaratılmışlığı gibi problemlerin tartışmalarından ziyade sonraki dönemlerde zikredilen bir takım cümleleri içerdiğini, buradan hareketle de *Vasıyye*'nin ancak 235/850'den önceye ait olabileceğini ifade etmiştir.<sup>92</sup> Fakat *el-Fıkhu'l-Ekber* (Ebû Mutî senedi), *er-Risale* ve *el-Vasıyye*'nin rivayet zincirlerinde Alâeddin es-Semerkindî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve Nusayr b. Yahya el-Fakih isimlerinin ortak isimler olmasının, bu üç metnin Ebû Hanife'ye ait olduğu düşüncesini desteklediği de iddia edilmiştir.<sup>93</sup> Nitekim bu eserde geçen iman ile ilgili görüşler, Ebû Hanife'nin diğer metinleriyle paralellik arz eder. Bundan dolayı da eserin ona ait olmadığı iddiası isabetli değildir.<sup>94</sup> Eser üzerine yapılan şerhlerden en meşhuru Mâturîdî Kelamcısı Bâbertî (ö.786/1384)'nin *Şerhu Vasıyyeti'l-İmam Ebî Hanife en-Nu'man* isimli şerhidir.<sup>95</sup>

Yukarıda zikredilen bu beş metnin yazım gayeleri ve içeriklerine dair zikredilen şu ifadeler ise konuyu özetlemektedir: “Bu sıradadır ki Ebû Hanife, bütün bu muhtelif mezhep erbabına karşı Ehl-i Sünnet'i müdafaa ve bilhassa Kaderiyye'yi ve Cehmiyye'yi red ve Allah'ın sıfatlarını ispat için *Fıkhu'l-Ekber* adlı eserini; insan gücü (istitaa maal fiil) fiili ile beraberdir fikrini savunmak, hayır ve şer, kaza ve kader meselelerini açıklamak için *Fıkhu'l-Ebsat* risalesini; iman ve küfür, irca ve vaîd meselelerini izah için Osman-ı Bettî'ye *Mektub*'unu; akaidi ve ferâizi hudutlarıyla beyan için de *Vasiyet 'Nukirru' Risalesi*'ni ve halk arasında çıkan muhtelif meseleler hakkında Ehl-i Sünnet akidesinin esaslarının ne olduğunu göstermek için, sual cevap şeklinde *el-Alim ve'l-Müteallim* risalesini yazmış, Hasan-ı Basri'nin Vâsıl'ın ve Cehm'in İslam âleminde uyandırdıkları fikir hareketlerine itikadî

<sup>91</sup> Kutlu, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>92</sup> Watt, *a.g.e.*, s. 185.

<sup>93</sup> Mustafa Öz, “*el-Vasıyye*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 2012, c. 42, s. 545.

<sup>94</sup> Kutlu, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>95</sup> Öz, *a.g.e.*, s. 546; Ekmeleddin Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanife*, Dârü'l-Fetih, 2. Baskı, 2015.

tefekkür sistemini sokarak, dinî esasları prensiplere bağlamış ve İslam düşüncesine canlılık katmıştır.”<sup>96</sup>

Buraya kadar, bahis konusu edilen ve bu çalışmanın da merkezinde yer alan beş akaid metninin, hangi ölçüde Ebû Hanife’ye ait olduğu tespit edilmiş olmaktadır. Verilen bilgiler ışığında görülecektir ki resme bütün olarak bakıldığında, sonradan ilave edildiği düşünülen kısımlar hariç tutulmak üzere, metinlerin içeriklerindeki fikhî ve itikadî görüşlerin Ebû Hanife’nin gerçek düşünceleri olarak kabul edilmesinin önünde hiçbir engel yoktur. Bu görüşleri ile o, Akaid ve Fıkıh’ın hem içeriksel hem de yöntemsel zeminlerini oluşturmuş ve ana çerçevelerini belirlemiştir. İslam’ın en temel iki unsuru olan iman ve ibadetin keyfiyetini açıklamak suretiyle teorik ve pratik boyutuyla dine bir açılım da getirmiştir.

---

<sup>96</sup> Yörükân, *a.g.e.*, s. 58-59.

## İKİNCİ BÖLÜM

### EHL-İ SÜNNET AKAİD METİNLERİNDE BİÇİMSEL VE İÇERİKSEL YAPILANMA

#### 1. AKAİD KÜLTÜRÜNÜN OLUŞUMU VE GELİŞİMİ

Özelde İslam dini, genelde ise tüm dinler, iman edilmesinin zorunlu kılındığı bir takım ilkelere sahiptir. Bu inanç ilkeleri, Şâri tarafından vazedilen ve ödül ya da ceza ile karşılığının verileceği bildirilen esaslardır. İtikad, amel ve ahlak olmak üzere üç temel gereklilik taşıyan dinlerin, ilk basamağı ve diğerlerinin din tarafından istenen şekliyle varlıklarının geçerliliğini sağlayan itikad olmuştur. İtikadî prensipler, gerçeklikleri hakkında herhangi bir şüphe veya tartışma kabul etmezler. Fakat bu ilkeler, doğruluğunun tasdik edilmesinden sonra, nasıl sorusuna muhatap olmaları bakımından tartışılmış ve yorumlanmıştır. Örneğin İslam'ın yaratılış doktrininin temel gayesi olarak gördüğü ahirete inanmak Allah tarafından istenmektedir. Kul bu inanca sahip olmalı mıdır yoksa olmamalı mıdır denilerek, inancın varlığı üzerinde bir tartışma yürütülmez. Ancak ahiretine ne olacağı sorusu üzerinde durulabilir ve bu soru aklî-naklî kaynaklar vasıtasıyla da değişik açılardan cevaplandırılabilir. İşte İslam'ın, nübüvvet ve ahiret gibi varlığı noktasında şüpheyne muhatap etmediği inanç ilkelerinin, siyasî, sosyal ve kültürel açıdan oluşan yeni atmosferde müstakil olarak yazılmaya başlanmasıyla Akaid geleneği oluşmuştur.

Akaid geleneğinin kaynağı, geçmişle olan bağ ve kendi iç dinamikleriyle oluşturulan yeni paradigmanın teşekkül ettiği ve genellikle h. 2. yüzyıl ile başlatılan tedvin dönemidir. Akaid geleneği sadece düşüncenin, dilin ve kültürün bir aktarımı değil, aynı zamanda dış etkene karşı bilinçli bir biçimde düşünülerek inşa edilen dinî geleneğin de aslî bir unsurudur.<sup>97</sup> Bu gelenek içerisinde Sünnî, Selefi, Mu'tezilî, Mürciî, Haricî ve Şiî fırkalar tarafından, kendi görüşlerini açıklamak, ispat etmek ve bir diğerine karşı savunmak amacıyla yazılan akaid metinleri vardır.<sup>98</sup> Bizim çalışmamızın içeriğini Ehl-i Sünnet akaid metinleri oluşturduğu için diğer itikadî mezheplerin metinlerini burada zikretmiyoruz.

Ebû Hanife'nin, amel-iman ayrımını izah etmek için dikkat çektiği din-şariat farklılığı ekseninde düşünülecek olursa, tebdil ve tağyir edilen yani değişebilir olanın şariat,

<sup>97</sup> Hilmi Demir, "Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni", Dinî Araştırmalar Dergisi, 1998, c.1, s. 149.

<sup>98</sup> Ahmet Saim Kılavuz, "Akaid", DİA, TDV Yy., İstanbul 1989, c. 2, s. 214.

değiştirilemez olanın ise din olduğu görülür.<sup>99</sup> Bütün peygamberlerin getirdikleri bu ortak din, tebdil, tahvil ve tağyir edilmeyen tevhid dinidir. Din kabul edilmeden şariat kabul edilemez. Dolayısıyla bu tevhid dininin kabul edilmesinin ne demek olduğu ve bu kabulün nasıl gerçekleşmesi gerektiği izaha muhtaç temel bir meseledir. İşte akaid metinlerinin temel gayesi bu izah olmuştur. Aslında, Kur'an'ın birçok ayetinde ve Hz. Peygamber'in sünnetinde imana konu olan mevzular zikredilmiştir. Fakat bu ayetlerin farklı bakış açılarıyla değerlendirilmeleri Müslümanları farklı sonuçlara götürmüştür. Bu bağlamda, Sünnî akaid esaslarının sistematize edilerek yazılması ihtiyacı, siyasî bir takım hedeflerle nasların yorumlanarak aynı din adına farklı itikadî çıkarımlar yapılması neticesinde de doğmuştur. Bu ihtiyaç ile Ehl-i Sünnet'in itikadî tercihlerinin Ebû Hanife (ö.150/767) tarafından belirlenmesinden sonra vuku' bulan daha çok Kelam eksenindeki tartışmalar, bu akidenin merkezî kabullerinde bir değişikliğe yol açmamıştır.

İtikadî ihtilafların ilk nedenlerine Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan şu olaylarda rastlanmaktadır: İmâmet meselesi (Şia'yı doğuran rahim), Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemel Vakası ve Sıffin Savaşı. Bilinmektedir ki bunların neticesinde kişiyi öldürmek gibi büyük bir günah işleyen kimsenin (mürtekib-i kebire) iman bakımından durumu, iman ile küfrün sınırı, insanın irade hürriyeti ve bu hürriyetin sınırı gibi problemler konuşmaya başlanmıştır. Bunlarla beraber, Müslüman coğrafyanın genişlemesi neticesinde diğer din ve kültürlerle, özellikle felsefe ile kurulan mecburi temaslar da farklı itikadî mezheplerin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu minvalde, sünnî akaid kültürünün, Berâhime, Kaderiyye, Mu'tezile, Mürctie, Cebriyye ve Havâric gibi Ehl-i Sünnet'in dışında kalan bütün bid'at ehli mezheplerin batıl itikadî görüşlerini reddetmek ve Allah katında kabul edilecek doğru itikadî açıklamak gayesinde birleştiği görülmektedir.<sup>100</sup> Buna örnek olarak *Sevâdü'l-A'zam*'ın yazdırılma sebebi gösterilebilir: Horasan valisi, ortaya çıkan bid'at akımlarına bir cevap niteliğinde, doğru olan itikadın yazılması gayesiyle Buhara ve Semerkant alimlerini toplamış, onlar da böyle bir işi Hakîm Semerkandî (ö.342/953)'nin daha iyi yapacağını söyleyerek, kitabın yazımını ona havale etmişlerdir.<sup>101</sup>

Ehl-i Sünnet'ten itikadî mevzular hakkında konuşan ilk ismin Hz. Ali olduğu söylenmiştir. Onun Havâric ile va'd ve va'îd, Kaderiyye ile de kazâ, kader, meşfet ve istitaat

<sup>99</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 10-11.

<sup>100</sup> Kılavuz, *a.g.e.*, s. 214.

<sup>101</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, Çev. Talha Alp, Yasin Yy., İstanbul 2013, s. 7.



konularını tartıştığı bilinmektedir.<sup>102</sup> En eski müellif ise, Bağdâdî'ye göre, *Risâle fi zemmi'l-Kaderiyye* ile Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö.69/688)'dir. Bununla beraber aynı dönemlerde, Kaderiyye ve Mu'tezile'nin yanlış itikadlarını reddetmek için Yahya b. Ya'mer, Abdullah b. Ebî İshak el-Hadramî, İsa b. Ömer es-Sekafî ve Ebû Amr b. Alâ gibi nahivciler tarafından yazılan metinler de vardır.<sup>103</sup> Bu dönemden sonra Ebû Hanife'nin risaleleri gelir ki isim ve aidiyet tahlilleri daha önce zikredilmişti.

Hicri II. yüzyılın sonu III. asrın başında Ashâbu'l-Hadis'in akaid literatürünü zenginleştirdiği bilinmektedir. Hadisçiler tarafından hadis kitaplarında akaide dair bölümler açılmakla kalmamış müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Örneğin İmam Mâlik (ö.179/795), *el-Muvatta'* da akaid ile ilgili mevzular için '*Kitabü'l-Kader*' başlığıyla bir bölüm açmıştır. Müstakil eser için de İmam Şâfiî (ö.204/820)'nin Berâhime'nin reddi ve bid'at ehlini tenkid için yazdığı iki eseri örnek verilebilir.<sup>104</sup> Neticede akaid kültürünün oluşumunun temel taşlarından biri de Ashâbu'l-Hadis'in ürettiği akaid edebiyatı olmuştur. İbn Küllâb (ö.240/854), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Hâris el-Muhasibî (ö.243/857), Kalânîsî (ö.255/869), Dârimî (ö.255/869), Buharî (ö.256/870), Ebû Dâvud (ö.275/889), Taberî (ö.310/923) ve Tahavî (ö.321/933) gibi alimler de akaid konularıyla ilgilenmiş ve sünnî akideyi savunan risaleler yazmışlardır.<sup>105</sup> Bu isimlerden, İbn Küllâb, Hâris el-Muhasibî ve Kalânîsî sünnî akideyi hedef alan itirazlara cevap vererek sistematik Ehl-i Sünnet Kelamının doğuşunu etkilemişlerdir. Ehl-i Sünnet akaid sistemi, bu tarihsel süreç ile oluşumunu tamamlamıştır.

Dinin akidevî esaslarının değişime açık olmaması, akaid kültüründe de köklü bir değişime sebep olmamıştır. Gelişim süreci bu ekseninde düşünüldüğünde, değişim, akaid esaslarına Kelamî bir usûl ile getirilen izahlar, kullanılan naklî delillerin niceliksel farklılığı, önceki metinlerde var olmayan bir takım esasların ilavesi ya da var olan esasların çıkarılması suretiyle mümkün olmuştur. Bununla beraber, akaid, Kelam'ın var olma sebebidir. Bu yüzden, gelişim döneminde, akaidin, iki koldan varlığını sürdürdüğü söylenebilir; Kelam eserleri ve akaid metinleri. Bu minvalde, daha çok Ehl-i Sünnet Kelamı içinde zikredilen Mâturîdî (ö.333/944) ve Eş'arî (ö.324/935)'nin Kelama olan katkıları, doğrudan akideye olan katkılarıdır. Akaid kültürünün öne çıkan metinlerine; Hakîm Semerkandî (ö.342/953)'nin *es-Sevâdü'l-A'zam*'ı, Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö.373/983)'nin *Beyânü Akideti'l-Usûl*'ü,

<sup>102</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 307.

<sup>103</sup> Kılavuz, *a.g.e.*, s. 214.

<sup>104</sup> M. Hayri Kırbasoğlu, '*Ashabu'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı*', İslami Araştırmalar Dergisi, S. 5, 1987, s. 80 vd.

<sup>105</sup> Kılavuz, *a.g.e.*, s. 214.

Cüveynî (ö.478/1085)'nin *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*'si, Ömer en-Nesefî (ö.537/1142)'nin *el-Akaidu'n-Nesefî*'si, Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310)'nin *el-Umdetü'l-Akaid*'i, İcî (ö.756/1355)'nin *el-Akaidu'l-Adudiyye*'si örnek olarak gösterilebilir.

Ehl-i Sünnet akaid kültürü, bu şekilde oluşumunu; hem Mâturîdî hem de Eş'arî müellifler kanalıyla yazılan metinler sayesinde de gelişimini tamamlamıştır. H. 8/ M. 14. yüzyılda şerh ve haşiyeler dönemi denilen bir dönem başlamıştır. Bu dönemde birçok müellifin metni şerh edilmiş, öyle ki bazı şerhler asıl metinden daha çok anılmış ve kendisine daha fazla atıfta bulunulmuştur. Bu şerhlerin amacı, orijinal metinlerde eksik bırakıldığı düşünülen kısımları eklemek, aklî ve naklî delillerden fazlasını zikretmek ve metinde ifade edilen bilgilerin daha geniş izahlarını yapmak olmuştur. Yapılan bu izahlar İslam'ın tasdikini zorunlu kıldığı esasları daha güçlü ve anlaşılır hale getirmiştir. Bunun, diğer dinî metinlerin, akaid metinleri üzerine inşa edildiği düşünüldüğünde önemli bir ihtiyaç olduğu görülür. Nitekim “sağlam itikad, ümmette mevcut olan hayatiyetin muhafazasını ve onun müteakip nesillere intikalini mümkün kılar.”<sup>106</sup> Bu sağlamlığın ve intikalin bir aracı da şerh ve haşiyeler olmuştur denilebilir.

Bunlarla birlikte eski Türk edebiyatı geleneğinde kendisine yer bulan akaidnâme/itikadnâme türü eserler de burada zikredilmelidir. Kolay okunması, ezberlenmesi ve öğretici meselelerin yazımında genelde bu geleneğin tercih edilmesi gibi sebeplerle daha çok manzum halde yazılan akaidnâmeler, halka İslam itikadını öğretmek gayesiyle kaleme alınmışlardır. Mevlânâ Abdurrahman Câmî (ö.898/1492)'nin *İtikadnâme*'si, Kadızâde Mehmet İlmi Efendi (ö.1045/1636)'nin *Manzûme-i Akaid*'i, Tokatlı İshak Zencânî (ö.1100/1688)'nin *Manzûme-i Akaid*'i ve Seyyidî (ö.1105/1693-94)'nin *Manzûme-i Akaid*'i akaidnâme türü eserlere örnek verilebilir.<sup>107</sup> Bunlardan Seyyidî'nin yazdığı akaidnâme Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'inin tercümesi olup *Nazm-ı Fıkh-ı Ekber* olarak da geçmektedir. Yine çalışmamızda da kaynak olarak kullandığımız Osman el-Ûşî (ö.575/1179)'nin *Emâlî*'si ve Hızır Bey (ö.863/1459)'in *Kaside-i Nûniyye*'si de manzum akaid metinlerindedir. *Emâlî* aynı zamanda kaynaklarda *el-Kasidetü'l-Hanefiyye* olarak da geçmektedir.<sup>108</sup>

Sonuç olarak akaid kültürü, Kur'an'ın farklı anlamlandırılmasından kaynaklanan entelektüel problemler, sosyo-politik zeminlerde ortaya çıkan yeni durumlar ve beraberinde gelen mezhep olgusunun bir ürünü olarak görülebilir. Bu kültür içinde yazılan metinlerin

<sup>106</sup> Watt, *a.g.e.*, s. 440.

<sup>107</sup> Âmil Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Millî Eğitim Bakanlığı Yy., İstanbul 1998, s. 350, 362.

<sup>108</sup> M. Sait Özervarlı, “*el-Emâlî*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1995, c. 11, s. 73.

hedefi, genellikle halk tabakası olmuş ve toplumun itikadı bu metinlere göre şekillendirilmeye çalışılmıştır. Örneğin Ebû Bekir el-Iyâzî (h. IV. yy.)'nin ölmeden hemen önce yazdığını ve Semerkant çarşılarında ilan ettirdiği on maddelik akaid metninin şehirdeki Meysere Kapısı denilen bir yerde asılı olduğu bilinmektedir.<sup>109</sup> Akaidin halka sunulması, mevcut Müslüman topraklarında böyle olduğu gibi yeni fethedilen bölgelerde de böyledir. Örneğin, Şâfiî-Eş'arî olan Selâhaddîn Eyyûbî (ö.589/1193) Mısır'ı fethinden sonra Mısır halkının Sünnîliği kabul etmesi amacıyla Eş'arîliğin görüşlerinden oluşan *Mürşide* isimli bir akide yayınlamış ve buna muhalefet eden herkes tekfir edilmiştir. Hatta Mısır'ın tüm camilerinde müezzinler, minarelerden bu akideyi okumaları için görevlendirilmişler ve bu uygulama iki asır boyunca sürmüştür.<sup>110</sup> Bu noktada akaid metnlerinin toplum üzerindeki etkisi fark edilebilecektir. Sonuçta akaid kültürünün önemi belli ölçüde toplumun itikadına yön vermesinden ileri gelmektedir. Yukarıda ele alınan kültürün oluşum-gelişim süreçleri ve üretilen metinlerin dâhili ve hârici etkileri bu çerçevede düşünülmelidir.

## 2. AKAİD METİNLERİNİN İTİKADÎ SÖYLEM YAPISI

Metinlere akaid metni olma özelliğini veren çoğu zaman takip ettiği söylem yapısı olmuştur. Söylem, en genel manasıyla düşüncenin sözlü ifadesi, kişinin sözlü açıklaması demektir. Objelerini yani anlatmaya çalıştığı bilgiyi ya da hakikati dil aracılığıyla veren söylem, uzlaşım sal bir lafız olup soyut bir anlama sahiptir. Tek başına bir fikrin inkarı veya tasdiki olmayan bu söylemin her bir parçası sadece açıklamadır ve doğru ya da yanlış olması zorunlu değildir. Örneğin 'dua' bir söylem olup bize sadece kastedilen anlamını verir ve ne doğrudur ne de yanlış.<sup>111</sup> Söylemi taşıyan ise dildir.

Akaid metinleri ekseninde düşünüldüğünde metinlerde takip edilen söylemin normatif olduğu görülür. Olması gerekenin kural koyucu/buyurgan bir üslupla ifade edildiği bu tarz metinlerde, itikadî olduğu düşünülen bir takım esaslar olasılığa imkan vermeyen net ifadelerle zikredilmiştir. Bu söylemin tercih edilmesinde en önemli etken, zikredilen esasların naslardan referans alıyor olmasıdır. Bununla birlikte metinlerin yazıldığı dönemlerin sosyo-politik durumları da bu söylemin tercihi son derece önemli bir faktördür. Örneğin Ebû Hanife, imanının herkeste eşit olduğunu ve kible ehlinin tekfir edilemeyeceğini söylerken Emevîler'in

<sup>109</sup> Şükrü Özen, *IV./X. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyanamesi*, İslâm Araştırmaları Dergisi, 2003, S.9, s. 71, 81.

<sup>110</sup> Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Mâturîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2013, s. 171-172: Burada Selâhaddîn Eyyûbî'nin Mısır'daki Fatimî Devleti'ne son verdiği hatırlanmalıdır. Onun Mısır'da, Sünnîlik adına gerçekleştirdiği faaliyetlerin amacı, özelden İsmâîlîlik genelde ise Şiîliğin izlerini tümüyle ortadan kaldırmaktır. Bunu yaparken müracat ettiği mezhep ise kendisinin de mensup olduğu Şâfilik ve Eş'arîlik olmuştur.

<sup>111</sup> Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yy., İstanbul 2000, s. 70.

mevâlî (Arap olmayan Müslümanlar) politikalarına akaidin bahsedilen keskin diliyle karşı çıkmaktaydı.<sup>112</sup> Yine muhalif inanç sahiplerinin tanımlandığı bir takım olumsuz ifadeler de bu keskin söylemin beraberinde getirdiği sonuçlardandır. İşte Müslüman toplum, akaid metnindeki bu söylem tarzıyla dinî/itikadî konularda nasıl düşünmeleri gerektiğini öğrenmiş olmaktadır. Bir açıdan, oluşturulan itikadî söylem eyleme dönüşmektedir.

Kişilere ya da gruplara kimliklerini veren söylemin muhtelif türleri vardır. Sanatsal, bilimsel, felsefî, teolojik, politik, edebî vb. söylemler bu türlerden bazılarıdır. Akaid metinleri ise her şeyden önce kaynağı vahiy olan teolojik söylemin bir parçası olarak düşünülmelidir. Zira metinlerin muhtevastaki esaslar, çoğunlukla vahiy, bazen hadislerin kaynaklığında oluşturulmuştur. Kaynağını naslardan alan bir bilgi, elbette tasdik edilmesi gereken bir bilgidir. Bununla birlikte özelde Kur'an genelde ise kutsal kitapların söylemleri; deklaratif (açıklayıcı) ifadeler ve performatif ifadeler şeklinde iki başlıkta değerlendirilmiştir. Deklaratif ifadeler, dünyanın ve insanın yaratılışına, geçmiş toplulukların hayatına, Tanrı'nın mahiyetine, sıfatlarına vs. dair yapılan açıklamalar iken; performatif ifadeler emirlere, yasaklara, ahlaka, hukuka vs. ait sözleri kapsar.<sup>113</sup> Bu açıdan bakıldığında akaid metinlerinde her iki türden ifadeleri görmek mümkündür. Fakat metinlerdeki bu ifadelerin ortak özelliği her ikisinin de itikadî kimliğin bir parçası olarak sunulmasıdır. Bu kimlik oluşturulurken de kimliği tanımlayan spesifik bazı vasıflar kullanılmıştır.

Metinlerin söylem yapıları değerlendirilirken sadece içerikleri değil, metnin amacının, otoritesinin, kimin, kime ve nasıl söylediğinin de tespit edilmesi gerekmektedir. Bu tespit ile söylemin inşa ettiği anlam çok daha net anlaşılacaktır. Bu bağlamda en kısa ifadesiyle sünnî akaid metinleri, Ehl-i Sünnet tarafından, doğru itikadî açıklayarak insanları yanlış/bozuk olandan koruyabilmek gayesiyle Kur'an ve sünnete dayanarak, genellikle normatif bir üslupla yazılmış metinlerdir. Metinlerin muhatabı genelde kendisine ulaşılabilen bütün Müslümanlar iken özelde Ehl-i Sünnet'in dışında kalan bid'at görüş sahipleridir. Bu metinler, her ne kadar polemik vurgusu ve ötekine/muhalifine karşı olumsuz bir saldırı içerse de asıl çabanın kendini tanımlamak üzerine kurulduğu apolojistik metinler olma özelliğini taşırlar.<sup>114</sup> Burada sünnî akaid metinlerinde görülen gramatik yapı, müelliflerin kimliklerini inşa ederken müracaat

---

<sup>112</sup> Hilmi Demir, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Öznesi Olarak Ebû Hanife*, s. 8.

<sup>113</sup> Özcan, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>114</sup> Apolojeticin, bir kişinin ya da grubun kendi düşünce ya da inançlarını ötekine karşı tanımlama süreci olduğu söylenmiş, bu açıdan doğrudan polemik ifade etmesi ve ötekine karşı olumsuz bir saldırıyı çağırması nedeniyle reddiye türü eserlerden farklı olduğu belirtilmiştir. Bu çerçevede akaid metinleri, kimlik inşası merkezli metinler olduğu için reddiyelerden ayrılır: Hilmi Demir, "*Apolojistik ve Kelam İlmi -Klasik Kelam İlminin Anlaşılmasında Yaklaşım Sorunları-*", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2008, S. 6:1, s. 26-27.

ettikleri bazı vasıflar, ötekinin tanımlanmasında kullanılan ifadeler ve sözdizimi/sentaks inşası başlıklar halinde ele alınacak ve metinler hem biçimsel hem içeriksel olarak belli ölçüde analiz edilmiş olacaktır.

## 2.1. Metinlerin Gramatik Yapısı

Söylemin yazılı olarak ifade edildiği yerler olan metinler, yazılı kültürün temel unsurlarıdır. Konusu olmayan herhangi bir söylemin var olamayacağı düşünüldüğünde her metnin belirli bir anlamın taşıyıcısı olduğu anlaşılır. Bu anlamların çeşitliliği metinlerin çeşitliliğini de beraberinde getirmiştir. Hukukî, tarihî, siyasî vb. metinler olduğu gibi kaynağı itibariyle farklılık gösteren ve bu yüzden de kutsal olarak nitelendirilen metinler de vardır.<sup>115</sup> Kaynağı vahiy olan bu metinler, Tanrısal söylemin bir ürünüdür. Tanrı ile insan arasında kurulan bağın bir aracısı olan Kur'an, bu ürünlerdendir. Bununla birlikte İslam düşüncesinde görülen ve Kur'an ve sünnetten alınan referansla oluşturulan esasların zikredildiği bazı itikadî metinler de yazılmıştır. Teolojik söylemin bir parçası olan bu metinler, sınırları çizili kimliklerin inşa edilmesi ve savunulması ihtiyacıyla formüle edilmiştir.

Akaid metinleri, her şeyden önce İslam'ın amentüleri olma özelliğini taşımaktadırlar. Bu metinler Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinin genişlemesi ve bir takım siyasî ve toplumsal olayların beraberinde getirdiği zorunlu sonuçlardı. Amentüleri ortaya çıkaracak problemler olmadan önce ise en basit şekilde ifade edilen şahadet formülü yeterli idi. Ya da İslam'ın ve imanın ne anlama geldiğini ifade eden bir takım hadisler ihtiyacı karşılıyordu. Fakat anlaşmazlıklar ortaya çıktığında yeni bir söylem şekline olan ihtiyaç fark edildi ve ilk amentüler yazılmaya başlandı. Bunların, içeriğinde zikredilen esasları tam olarak kabul etmeyenleri aforoz ederek kendi pozisyonlarını açıklığa kavuşturmak isteyen ana-akım grubunun ürünleri olduğu söylenmiştir. Buna göre ilk ürünler ise Ebû Hanife (ö.150/767)'nin metinleridir.<sup>116</sup> Bu metinler ilk şahadet formüllerinden farklıdır. Çünkü şahadet formülleri Müslüman cemaatine katılma formülüymek, amentüler, sapkın mezheplere karşı kendisini konumlayan Müslüman cemaatin kendi şahadet formülüdür. Bu yüzden, amentüler, Tanrı'nın tekliğinin ya da Hz. Muhammed'in görevinin dışında birçok meselenin zikredildiği özel bir şahitliktir.<sup>117</sup> Bu şahitlikleri özel yapan bir diğer husus ise takip edilen yazım yöntemleri olmuştur.

---

<sup>115</sup> Özcan, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>116</sup> Louis Gardet, Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş -Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi-*, Çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yy., İstanbul 2015, s. 195-196.

<sup>117</sup> Louis Gardet-Georges Anawati, *a.g.e.*, s. 196.

Bu çalışmanın kontrol edici/otorite metinleri, yani merkeze alınarak diğer metinlerin kendisiyle karşılaştırıldığı metinler Ebû Hanife'nin beş eseridir. Bu metinlere bakıldığında onun, *el-Alim ve'l-Müteallim* ve *el-Fıkhu'l-Ebsat* risalelerinin, talebelerinin (sırasıyla Ebu Mukâtil es-Semerkindî ve Ebu Mutî el-Belhî) farklı mevzularda sordukları sorular ve Ebû Hanife'nin bunlara verdiği cevapları ihtiva ettiği görülür. Diyaloğa dayalı bu tarz, Platon (MÖ. 427-347)'un eserlerinden yakından bilinmektedir.<sup>118</sup> Buna göre, en öz olarak alıcı, verici ve bir mesajdan oluşan diyalog türü eserlerde, öğrenilmek istenen bir bilginin, fikrin ya da tecrübenin aktarılması söz konusudur. Ebû Hanife'nin bu iki metninde aktarılan mesajlar; iman, kader, peygamber ve ahiret gibi genelde dinî bir takım hakikatler olup bunlar teolojik bazı izahlarla sunulmuştur. Kaderin nasıl anlaşılacağı ya da iman kavramına yüklenen anlamlarda görülen bu perspektif, bir din olarak İslam'ın hem teolojik hem sosyolojik düzlemde nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna verilen cevaptır. Bununla birlikte dinin anlaşılması noktasında, farklı bazen yanlış izahların getirilmesi ise, bu metinleri, savunma faaliyetinin zorunlu birer silahları haline getirmiştir. Bazı yanlış görüşleri nedeniyle fırkalar ya da şahıslar için kullanılan olumsuz ifadeler de bu silahların mermileri olmuştur. Sonuçta ise görüşlerin nakil kaynaklı oluşu ve yanlış olanla mücadelesinde doğru olanın keskin ifadesine duyulan ihtiyaç, metinlerde görülen normatif dili beraberinde getirmiştir. Bu dil ve düşünce de sünnî kimliğin temellerini oluşturmuştur.

Ebû Hanife'nin *er-Risale*'si, Osman el-Bettî (ö.143/760)'nin kendisine hayır ve nasihat olsun diye yazdığı bir mektubuna verdiği cevabî yazısını içermektedir. Mektup formatında olan metin, oldukça kısadır. Besmele ile başlar ve salat-selam ile biter. Mektubun kaleme alınma sebebi zikredildikten sonra delilleriyle birlikte ilgili problem çözülmeye çalışılır. Bu metinde, Osman el-Bettî'nin, hakkındaki bazı olumsuz düşüncelerine karşı Ebû Hanife kendisini müdafaa etmekte, halifeden bu tutumundan vazgeçmesini istemekte ve savunusunu temellendirmektedir. Halifeden bid'at ehlinin iddialarına inanmamasını isteyen Ebû Hanife, onlardan herhangi bir mesele duyduğunda ya da başka bir problemi olduğunda kendisine bildirmesini ister ve onun için dua ederek mektubunu tamamlar. Metinde, hüküm bildiren ifadeler kullanılmıştır: “Bil ki benim görüşüm şudur: Kible ehli mü'mindir. Onları terk ettikleri herhangi bir farizadan dolayı imandan çıkmış kabul etmem. İmanla birlikte bütün farizaları işleyerek Allah'a itaat eden kimse bize göre cennet ehlidir. İmanı ve ameli terk eden

---

<sup>118</sup> Platon, *Diyaloglar*, Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 2009; Hristiyan teolojisinde de diyalog türünde yazılmış metinler vardır. Örneğin ilk apoloji yazarlarından biri olan İskenderiyeli Clemens (150-219) eserlerinde soru-cevap yöntemini kullanmıştır. Hatta o İskenderiye'de bu yöntemi tatbik ettiği bir okula da sahiptir: Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ayraç Yy., Ankara 1998, s. 141.

kimse ise kafir ve cehennemlidir” örneğinde olduğu gibi. Mektupta ‘dalâlette kalmış mü’min’ ifadesi, tasdik ve amel arasındaki ayırım merkezinde izah edilmiştir. Bu izahın kanıtlanmasına duyulan ihtiyaçtan olsa gerek, Ebû Hanife; Bağdâdî (ö.429/1037)’nin sahabenin ilk kelamcısı kabul ettiği Hz. Ali (ö.40/661) ve tâbiûnun Ehl-i Sünnet kolunun ilk kelamcısı olarak zikrettiği Ömer b. Abdülaziz (ö.101/720)’e referansta bulunur.<sup>119</sup> Bu özelliğiyle metin, kalamî bir nitelik de arz eder.

Ebû Hanife’nin *el-Vasıyye* risalesinin, hayatının son günlerinde kendisinden inanç konularında bir vasiyet bırakmasının istenmesi üzerine yazdırıldığı söylenmiştir.<sup>120</sup> Bu metinde itikadî hususlar gayet kısa ve net ifadelerle bildirilmiştir. Metin, “İman dil ile ikrar ve kalp ile tasdiktir” tanım cümlesiyle başlar ve “Cennet ehli cennette, cehennem ehli de cehennemde ebedi kalacaklardır” hükmüyle sona erer. “İman artmaz ve eksilmez”, “İmanda şüphe olmaz”, “Amel imandan ayrı, iman da amelden ayrı şeylerdir”, “İstitaat fiille birliktedir”, “Kabir azabı vardır ve Münker-Nekir suali haktır”, “Cennet ve cehennem haktır ve ehilleri için yaratılmıştır” ifadeleri metinde geçen bazı hükümlerdir.<sup>121</sup> Bu hükümlerin benzer şekilde ifade edildiği diğer metin *el-Fıkhu’l-Ekber*’dir. Burada da Ebû Hanife, *el-Vasıyye*’deki hükümlerin yanında, görüşlerini “Peygamberlerin şefaatleri haktır”, “Allah’ın kelamı mahluk değildir”, “Allah’ın isimleri, zatî ve fiilî sıfatları her zaman var olmuş ve olacaktır”, “Allah’ın sevabı da cezası da ebedîdir” ve “Miraç haberi haktır; onu reddeden sapık bir bid’atçı olur” cümleleriyle ifade etmiştir.<sup>122</sup> Ebû Hanife’nin olasılık ve te’vîle imkan bırakmadığı bu dil, akaidin dilidir ve sonraki süreçte yazılan metinlerde de aynen takip edilmiştir. Bununla birlikte Ebû Hanife’nin iki metninde görülen diyalog usûlüyle sonraki akaid metinlerinde karşılaşmaz. İlk dönemlerde karşılaşılan, metinlerin hocaların istekleriyle talebeleri tarafından yazılması geleneği, diyalog türünün sadece Ebû Hanife döneminde görülmesinin bir sebebi olabilir. Yine metnin, halkın daha rahat anlayabilmesi gayesiyle bu usûlle yazılmış olması da muhtemeldir. Talebe ile soru-cevap şeklindeki karşılıklı konuşmanın ürünü olan bu metin, toplumda tartışılan problemlerin beraberinde getirdiği bir sorgulamanın da şahitleridir. Ebû Hanife’nin çevresinde sorgulanan konular ise onun getirdiği izahlarla cevaplanmış ve sonraki süreçteki metinler de bu cevapları tekrar etmiştir. Sorulacak sorular sorulmuş ve cevapları da Ebû Hanife tarafından verilmiştir. Dolayısıyla bundan

<sup>119</sup> Ebû Hanife, *er-Risale*, s. 59-63; Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, s. 289.

<sup>120</sup> Muhammed Eyyub Ali, *Akaidetü’l-İslam ve’l-İmam el-Maturidi*, Dakka 1983, s. 126-128.

<sup>121</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 65-69.

<sup>122</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 53-58.

sonraki akaid metinleri için soru-cevap usulüne ihtiyaç kalmadığı bu yüzden de diyalog formunun devam ettirilmediğini söylemek mümkün görünmektedir.

Daha sonraki sürecin isimlerinden Tahavî (ö.321/933)'nin cümlelerinde de aynı gramatik yapının tercih edildiği görülür. Aktarılan bilginin hak/doğru (حق) olduğu ifade edilmek suretiyle itikada konu olduğu söylenmiş olmaktadır: “Cennet ehlinin ihata ve keyfiyet söz konusu olmaksızın Allah’ı görmeleri haktır”, “Yüce Allah’ın, resulüne, ümmetine bir yardım olmak üzere ikram edeceği havz haktır”, “Arş ve Kürsî haktır” örneklerinde olduğu gibi.<sup>123</sup> Bununla birlikte bazı esaslar da doğrudan hüküm bildiren formlarda ifade edilmiştir: “Hayatta olanların dua ve sadakalarının ölümlere faydası vardır”, “Cennet ve cehennem yaratılmışlardır. Ebediyen sonları gelmez ve yok olmazlar”, “İman dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir” cümlelerindeki yüklemelerde görüldüğü gibi.<sup>124</sup> Tahavî, bazen esasları ‘iman ederiz ( نؤمن )’ fiili ile birlikte zikretmiştir: “Biz Levh’e, Kalem’e ve Levh’de yazılı olan her şeye iman ederiz”, “Meleklerle, nebilere, resullere indirilen kitaplara da iman ederiz. Onların hepsinin apaçık hak üzere olduklarına da şahitlik ederiz”, “Kiramen Kâtibin meleklerine iman ederiz”, “Öldükten sonra dirilişe, kıyamet günü amellerin karşılıklarının verileceğine, hesaba, amel defterlerinin okunmasına, sevaba, cezaya, sıraate ve mizana da iman ederiz” cümlelerindeki gibi.<sup>125</sup> Tahavî bazen de hangi görüşte olduğunu ya da olmadığını bildiren yüklemeleri tercih etmiştir: “Mestler üzerine mesh edileceği görüşündeyiz ( نرى )”, “Biz kılıç çekilmesi farz olanlar müstesna Muhammed ümmetinden herhangi birisine karşı kılıç çekilebileceği görüşünde değiliz ( لا نرى ).”<sup>126</sup>

Hakîm Semerkandî (ö.342/953) akaid metninde zikrettiği esasları, Hz. Peygamber’in hadiste kurtulacağını haber verdiği ve büyük çoğunluğun kastedildiği Sevâdü’l-A’zam’dan olmanın şartları olarak takdim etmiştir. Buna göre bazı esaslar şu şekilde ifade edilmiştir: “İmanında şüphe etmez/etmemeli ( لا يشك )”, “Salih fâsık her mü’minin arkasında namaz kılmalı ve bunu hak olarak kabul etmeli ( يرى ذلك حقا )”, “Kabir azabını hak olarak görmeli ( ان يعتقد )”, “Miracın hak olduğunu bilmeli ( ان يعلم )”, “Hesabın hak olduğuna inanmalı ( ان يشهد )”, “Nebinin ashabından müjdelenen on sahabinin cennetlik olduğuna şahitlik etmeli ( ان يقر )”, “Vitrin tek selamla üç rekat olduğunu kabul etmeli ( ان يقر ).”<sup>127</sup> Semerkandî, metnindeki

<sup>123</sup> Tahavî, *el-Akîdetü’l-Tahâviyye*, s. 16, 18, 22.

<sup>124</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 26, 30, 32.

<sup>125</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 20, 22, 28, 30.

<sup>126</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>127</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü’l-A’zam*, s. 20-23.



diğer esasları da zikredilen fiillerle ifade etmiştir. O, kullandığı bu dil ile aynı zamanda, Sevâdü'l-A'zam'ın oluşturduğu itikadî kimliği de inşa etmiş olmaktadır.

Gazzalî (ö.505/1111)'nin, metninde inanılması gereken esasları önce dört rükün olarak tayin ettiği ve bu dört rükünü ise kırk esas olarak belirlediği görülür. Bu bize, ilk metinlerde görülen sayısal tespiti hatırlatmaktadır. Örneğin Hakîm Semerkandî bu esasların sayısını 62, Tahavî ise 113 olarak belirlemişti. Gazzalî de metninde belirlediği kırk esas aktarıırken akaid dilini kullanmıştır. Diğer metinlerde görülen hak/doğru (حق) ifadesiyle Gazzalî'de de karşılaşılır. O, bahsettiği esasları 'hak olduğuna iman etmek gerekir' şeklinde ifade eder: "Kabir azabının hak olduğuna inanmak gerekir" örneğinde olduğu gibi.<sup>128</sup> Bazen esas, doğrudan 'iman etmek gerekir' şeklinde takdim eder: "Hesaba iman etmek gerekir."<sup>129</sup> Bu iki söylem ise aynı anlamı ve amacı taşımaktadır. Bunlarla birlikte Gazzalî, çoğunlukla "Allah diridir, kadirdir. O'nun hiçbir kusuru ve aczi olamaz" ifadesindeki gibi olasılıktan bahsedilemeyecek hüküm koyan ifadeleri tercih etmiştir. Bu tercihte ise verilen bilgilerin kaynağının naslar olması etkilidir.

Ömer Neseî (ö.537/1142) de metnine dahil ettiği konuları, keskin bir dil ile aktarmaktadır. Bu dil sayesinde her mesele doğruluğu sabit olan bir hükme dönüşmüş olmaktadır. Yukarıda nakledilenlerle oldukça benzer olan bu metinden örnek olarak şu ifadeler zikredilebilir: "Allah'ın cennette görülmesi, aklen caiz, naklen vaciptir", "Allah'ın sıfatları ezeldir, zatıyla kaimdir", "Allah kulların fiillerinin yaratıcısıdır", "Kul, güç yetiremediği bir şey ile mükellef tutulamaz", "Haram rızıktır", "Kafirler ve asi mü'minler için kabir azabı, Münker Nekir suali sem'î delillerle sabittir", "Tekrar diriliş haktır. Mizan haktır. Kitap (amel defterleri) haktır. Hesap, havz, sırat, cennet ve cehennem haktır."<sup>130</sup>

Buraya kadar örnekleriyle birlikte ele aldığımız akaid metinlerinin bu üslubu sonraki süreçte de takip edilmiştir. Üslubun muhafaza edilmesiyle beraber ki bu üslup aslında akaid türünün tabî bir sonucudur dolayısıyla terk edilemez, nazım ile yazılan akaid metinleri de mevcuttur. Çalışmamızda da ele aldığımız, Osman el-Ûşî (ö.575/1179)'nin *el-Emâlî* ve Hızır Bey (ö.863/1459)'in *el-Kasidetü'n-Nûniyye* isimli manzum metinleri bu türe en güzel örneklerdir. Birincisinde her beytin sonu lam harfiyle, diğerinde ise nun harfiyle tamamlanmıştır. Bunlar, söylenenin edebî ve şiirsel bir formda aktarıldığı retoriksel metinler olup aktarılan bilgiler itikadî sahanın konularıdır. Bu muhteva ise hüküm ifadeleri beraberinde

<sup>128</sup> Ebû Hâmid Gazzalî, *Kavâidü'l-Akaid*, Thk. Musa Muhammed Ali, 2. Baskı, Beyrut 1985, s. 65.

<sup>129</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 67.

<sup>130</sup> Ömer Neseî, *İslâm Akidesi*, s. 359-365.

getirmiştir: “İsim müsemmanın gayrı değildir”, “Mü’minler için cennet ve nimetler, kafirler için ise cehennemim tabakalarında azaba maruz kalma sonucu vardır”, “Peygamberleri tasdik etmek farz ve gerekli olan bir şeydir” ifadelerinde olduğu gibi.<sup>131</sup> Hızır Bey de aynı formu tercih etmiştir: “Hiçbir şey Allah’ın iradesinin dışında meydana gelmez”, “Allah’ı cennette görmek mü’minler için gerçekleşecektir”, “İnsanın fiillerinin ve bu fiillerden doğduğu zannedilen işlerin yaratıcısı Allah’tır”, “Bütün unsurlar ve felekler hâdistir”, “Peygamberler meleklerden üstündür”, “İman doğruyu tasdikten başka bir şey değildir.”<sup>132</sup> Bu kasidelerde edebî üslubun yanında sakin ve daha çok nasihat verici bir tavır da hissedilir. Örneğin, Üşî tekvin ile mükevvenin aynı şeyler olmadığını bildirdiği beytinde şu ifadeye yer verir: “Bu sözümü al ve gözlerine sürme yap! (benimse).”<sup>133</sup> Bunun gibi başka bir beytinde de dünyanın hâdis olduğunu bildirdikten sonra şunu söyler: “Sen bu gerçeği sevinçle dinleyip benimsemelisin.”<sup>134</sup> Yine Hızır Bey de metnine, kasidesini mü’min ismini süslemek isteyen herkese tavsiye ederek başlar.<sup>135</sup> Bununla birlikte yukarıda da örneklendirildiği gibi muhtevadan kaynaklı keskin üslup ile bu tarz metinlerde de karşılaşılır.

Sonuç olarak Ebû Hanife’den itibaren, akaid metinlerinde, hüküm koyucu net bir üslubun takip edildiği rahatlıkla görülebilir. Bu söylem, bazen belagat ile de tezyîn edilmiştir. Muhtevanın tabîî bir sonucu olan bu dil, bazı fikrî kabullere de uygulanmıştır. Nakil ile desteklenmesine rağmen, bazı meseleler (sıfatlar konusundaki farklılıklar, Kur’an’ın mahluk oluşu, ru’yetullah ve miraç meselesi, fikhî bir takım hükümler vb.) hakkında ihtilaf edilen fikrî bir takım problemlerdir. Bu meselelerin de Ebû Hanife’den itibaren akaid diliyle ifade edilmesi sünnî düşüncenin oluşumunun bir parçası olarak yorumlanabilir. Görülüyor ki sünnî kimliğin inşası, sadece akaid metinlerindeki muhteva ile değil aynı zamanda muhtevanın iletildiği dil vasıtasıyla da gerçekleşmiştir. Dilin bu kullanımı; hem özün/kendinin hem de ötekinin tanımlanmasında tercih edilen kavramlarda da kendisini gösterecektir.

## 2.2. Ötekini Tanımlayıcı Kavramlar

Ehl-i Sünnet akaid metinlerinde itikadî esaslar aktarılırken muhalif inanç sahiplerinin/ötekinin, dinî olmakla beraber dönemin inanç sahası düşünüldüğünde siyasî sebepli olduğu da anlaşılan bir takım ifadelerle tanımlandıkları görülür. Burada sünnî düşüncenin karşısına yerleştirdiği gruplar için kullanılan ‘öteki’ ifadesi, öznenin/ben’in

<sup>131</sup> Bekir Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, M.Ü.İ.F.V. Yy., 3. bsk, İstanbul 2013, s. 34, 47, 57.

<sup>132</sup> M. Said Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yy., Ankara 1987, s. 50-53, 62.

<sup>133</sup> Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, s. 120.

<sup>134</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>135</sup> Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, s. 47.

önkoşullarından biri olarak görülebilir. Kendisiyle kimliklerin de şekillendiği ötekinin konumlandırılması, etnik farklılıklar, ekonomik-sınıfsal ayrımlar, aile geleneği, cinsiyet ve dinî inançlar gibi sosyal kategorizasyonlardan kaynaklanmaktadır. Bu kategorilerden kendi içlerinde aynı özellikleri taşıyanların ait oldukları sosyal grup da aynı olmakta, farklılık gösterenler ise dışarıda bırakılmaktadır.<sup>136</sup> Sünnî akaid sisteminde de fikirlerinin yanlış olduğu düşünülen görüş sahipleri bir takım vasıflar aracılığıyla ötekileştirilmeye çalışılmıştır.

Ötekinin tanımlanması aynı zamanda kimliğin oluşturulmasında da etkilidir. Bu çerçevede kimliği; yalnızca aynı düşünen aynı hisseden kendilerini aynı dünya görüşüne sahip olarak gören insanlara bağlayan anlayışın saçma olduğu, kimliğin hem süreç hem söylem olarak daima ötekinin konumundan anlatıldığı değerlendirilmesi yapılmıştır.<sup>137</sup> Akaid özelinde düşünüldüğünde de sünnî kimliğin teşekkülünde ötekinin tanımlanmasının büyük ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Ehl-i Sünnet yanlış fikirleri ötekileştirerek bir anlamda kendi konumunu sağlamlaştırmış olmaktadır.

Öncelikle ifade edilmelidir ki Ehl-i Kible'den olan kişinin tekfir edilemeyeceğini savunan Ehl-i Sünnet alimleri, bu kabullerinden dolayı akaid metinlerine konu olan meselelerde muhalif gruplara karşı *kafir* ya da *ehl-i küfür* vasıflarına çok fazla müracat etmemişlerdir. Bu durum onlar hakkında kullandıkları tanımlayıcı ifadelerin çeşitliliğinde de kendisini gösterir. Onlar, küfür ve şirk dışında muhalif inanç sahiplerini; *fâsık*, *zındık*, *sapkın*, *bid'atçı-ehl-i bid'at*, *yalancı*, *zulüm ve hıyanet ehli* gibi söylemlerle de vasıflandırmışlardır. Bu söylemler sadece mü'min, kafir ve diğerlerinin kimliklerini tanımlamakla kalmamış, özelde karakteristik itikadî kabulleri ile Ehl-i Sünnet'in diğer fırkalarla arasına bir sınır çizmesini de sağlamıştır. Böyle bir sınırın çizilmesi ihtiyacını doğuran en temel sebep ise Ebû Hanife'nin metninde de yer verilen şu hadis olmuştur: “İsrailoğulları yetmiş iki fırkaya ayrıldı, benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya bölünecektir. En büyük cemaat ötesinde hepsi ateştedir.”<sup>138</sup> Öyle ki Hakîm Semerkandî (ö.342/953) metnini, hadiste geçen ve kendisiyle Hz. Peygamber ve ashabının yolu üzere olanların oluşturduğu en büyük cemaatin kastedildiği *es-Sevâdü'l A'zam* tabiriyle isimlendirmiştir. Semerkandî, metninde zikrettiği 62 esas tasdik

---

<sup>136</sup> Sibel Karaduman, “Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü”, Journal of Yasar University, 2010, S. 17:5, s. 2888; Ötekinin tanımlanması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Slavoj Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yy., İstanbul 2011, s. 121-124.

<sup>137</sup> Stuart Hall, “Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etkinlikler”, Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi, Derleyen: Anthony D. King, Çev. Gülcan Seçkin-Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yy., Ankara 1998, s. 72.

<sup>138</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 45.

etmediği müddetçe de kişinin *Sevâd-ı A'zam* denilen bu zümreye dahil olamayacağını belirtmiştir.<sup>139</sup>

Burada, akaid metinlerinde görülen ötekinin tanımlanması, söylemin keskinliği itibariyle öne çıkan küfür ve bid'at kavramları üzerinden değerlendirilecektir. Bu çerçevede Ehl-i Sünnet'in, cemaat dışında kalan görüş sahiplerini nitelemek için müracat ettiği *ehl-i küfür* ve *ehl-i bid'at* nitelendirmeleri ele alınacaktır. Ehl-i Sünnet bu ve bunun gibi ifadelerle kendisi gibi düşünmeyenleri, ötekileştirerek bir anlamda marjinalleştirmiştir. Bu da beraberinde toplumsal dışlanmayı getirmiş ve hem entelektüel düzlemde hem de pratik hayatta ötekine karşı benimsenen bu tavır sayesinde Ehl-i Sünnet'in dışladığı/damgaladığı bu gruplar tamamen ortadan kaybolmuş ya da 'azınlık' gruplar olarak kalmışlardır.<sup>140</sup>

### **2.2.1. Uzak Öteki/Ehl-i Küfür**

Müşebbihe, Mu'tezile, Cehmiyye, Cebriyye ve Kaderiyye gibi mezheplerin kitap ve sünnete uymadığı gerekçesiyle bazı fikirlerinden dolayı eleştirildiği hatta Ehl-i Sünnet tarafından küfür ile de itham edildiği bilinen bir husustur. Fakat bu noktada -Ehl-i Sünnet perspektifiyle bakıldığında- mezheplerin kendi içinde bölünmesiyle ortaya çıkan kollarının tasnif edilmesi son derece önem arz eder. Örneğin Mu'tezile'nin -asında farklı bakış açıları ve yorumlardan kaynaklı fikrî ihtilaflar olan- bazı görüşleri küfür olarak kabul edilebilmiştir.<sup>141</sup> Fakat Mu'tezilî gruplardan Hadesiyye ve Hâbitiyye tenasühe inandıkları için tekfir edilirler.<sup>142</sup> Yine Şia'nın kendi içinde ayrıldığı gruplarda da itikadî farklılıklar hemen göze çarpar. Örneğin Gulât-ı Şia olarak isimlendirilen Şia fırkaları küfre düşerken, yine bir Şia fırkası olan ve sahabeyi tekfir etmeyen Zeydiyye mensupları küfür ile itham edilmezler.<sup>143</sup>

<sup>139</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 13.

<sup>140</sup> Ejder Okumuş, *'Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı'*, Marife Dergisi, 2005, S.3, s. 57-58.

<sup>141</sup> Ahmed Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, Marifet Yy., İstanbul 1990, s. 222-226: Örneğin Mu'tezile'nin ru'yetullahı inkar etmesi küfrüne bir sebep olarak gösterilir. Fakat onlar bu konuda "O'nu gözler idrak edemez" (En'am 6/103) ayetine dayanmaktadır. Yine Eş'arî'nin ifadesine göre onların çoğu, Allah'ın kalplerle görüleceğini kabul ederler. Dolayısıyla buradaki ihtilaf, görmenin mahiyetinde olup fikrî bir ihtilaftır, itikadî değil. Yine Mücessime ve Müşebbihe'nin de nihai noktada Allah'tan başkasına tapmadıkları düşünüldükçe tekfir edilmesinin gereksiz olduğu zikredilmiştir; Taftazânî de 'insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır' diyen Mu'tezile'nin bu kabulünde insanın yaratıcılığını Allah'ın yaratıcılığı gibi görmediği için onların bu konuda tekfir/şirk ile itham edilemeyeceği görüşündedir: Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yy., İstanbul 2010, s. 158.

<sup>142</sup> Kılavuz, *a.g.e.*, 222.

<sup>143</sup> Kılavuz, *a.g.e.*, 219, 221: Hangi konuların tekfir sebebi olduğunu göstermesi açısından Gulât-ı Şia'yı küfre düşüren dört hususu zikretmekte fayda görüyoruz. Buna göre, onlar; Allah'ın şahıslara hulul ettiğini söyleyerek insanların ulûhiyetine inanmak suretiyle Allah'a şirk koştukları, Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkar ettikleri, haramları helal kabul ettikleri ve başta râşit halifeler olmak üzere sahabeyi tekfir etmeleri nedenleriyle küfre nispet edilmişlerdir.

Bu konuda, kimin İslam dini ve ümmetinden sayılıp sayılmayacağı noktasında kelamcılar arasında ihtilaf olduğunu aktaran Bağdâdî (ö.429/1037), kendisine göre doğru olan çerçeveye inancı (sünnî inancı) zikrettikten sonra bunları kabul eden herkesin de İslam milletinin mensubu olacağını ifade eder. Bu kişi şayet inancına çirkin bid'atler karıştırırsa durumuna bakılır; hangi mezhebe ya da mezhebin koluna inanmaktadır? Örneğin Haricîlerden Meymûniyye veya Yezidiyye'nin yolunda ise ya da Kaderiyye'den Hâbitiyye veya Himâriyye'nin inancında olursa o kişi İslam ümmetinden değildir.<sup>144</sup> Fakat kişinin bid'ati, Râfîzîlerden Zeydiyye ve İmâmiyye'nin, Haricîlerin çoğunun, Mu'tezile'nin, Neccariyye'nin, Cehmiyye'nin, Dırâriyye'nin veya Mücessime'nin bid'atleri cinsinden ise iki durum söz konusudur: Bazı hükümler bakımından (müslüman mezarlığına gömülme, ganimetten pay alma, camilere girebilme vb.) İslam ümmetinden biri kabul edilir. Bazı hükümlerde ise (cenaze namazı kılınmaz, arkasında namaza durulmaz, kestiği helal kabul edilmez, kendisiyle evlenilmez) İslam ümmetinden sayılmaz.<sup>145</sup> Burada zikredilen mezheplerin tekfir edilmediği, bunun yerine sonuçları daha uygulanabilir bir hükmün tercih edildiği görülür. Bu tercih, tekfir ve yaptırımlarıyla kıyaslandığında daha esnek bir çözüm sunmaktadır.

Zikredilen bilgiler göz önüne alındığında görüşleriyle İslam'ın çoğunluğuna muhalefet ederek, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın belirlediği çizginin dışında kalan, fakat savundukları fikirleri te'vîl ve icthad hatası olup tekfira konu olamayacak mezhepler *ehl-i bid'at* ya da *ehl-i ehva* olarak tanımlanmıştır. Burada Sübkî (ö.771/1370)'nin Tahavî (ö.321/933)'ye atıfla 73 fırka hadisi ekseninde söyledikleri zikredilmelidir. O, hadiste bildirildiği üzere Hz. Peygamber ve ahabının yolunda olan bir fırka müstesna ehl-i bid'at ve ehl-i ehva olan diğerlerinin cehennemde olacağını aktarır ve ekler: “Biz ehl-i bid'atı tekfir etmeyiz. Tahavî'nin Akidesinde şöyle bir ifade vardır: ‘Ehl-i Kibleden hiçbirini işlediği günah sebebiyle tekfir etmeyiz.’ Şunu iyi bilmelisin ki günahkar olmalarını gerektiren bid'atları yüzünden Allah onları cehenneme koysa bile bizim kabul ettiğimiz prensiplere göre ebedi kalmayacaklardır.”<sup>146</sup> Yani Sübkî bid'at ehlini kible ehli olarak görmekte ve tekfir etmemektedir.

---

<sup>144</sup> Bağdâdî fırkaların zikredilen kollarını, ‘İslam’a Mensup Olmadıkları Halde İslam’a Nispet Edilen Fırkalar’ başlığında ele almıştır. O, bu fırkaların bid'at görüşlerinin onları İslam'dan çıkaran görüşler olduğunu, onların dışında kalan fırkaların ise yine bid'at kabulleri olmasına rağmen bu düşüncelerin İslam'dan çıkaracak ölçüde olmadıklarına inanır: Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 176.

<sup>145</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 176.

<sup>146</sup> Tâceddin es- Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhur fi Şerhi Akideti Ebi Mansur*, Çev. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yy., Ankara 2011, s. 83.

Bid'at ehlini tekfir konusu bağlamında Ebû Hanife'nin Haricîler hakkında söyledikleri de konuya ışık tutar mahiyettedir. Tahkimci Havâric hakkında ne düşündüğü sorulduğunda, Ebû Hanife, 'onlar Haricîlerin en kötüleridir' diyerek cevap verir. Onların tekfir edilip edilemeyeceği sorulduğunda ise 'hayır' der 'fakat Ali ve Ömer b. Abdülaziz gibi hayırlı imamların yaptığı şekilde onlarla harp ederiz.' Haricîlerin tekfir getirdikleri, namaz kıldıkları ve Kur'an okuduklarında şüphe olmadığını söyleyen Ebû Hanife, onlar hakkında Hz. Peygamber'den nakledilen bir haberi aktarmış ve buna göre de Haricîlerin, Allah'ın kendi üzerlerindeki nimetlerini takdir etmemek küfrüyle ( كفر النعم ) suçlandığını ifade etmiştir.<sup>147</sup> Burada küfrün bir çeşidi olan küfrân-ı nimet meselesi karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda bir başka örnek yine Ebû Hanife'nin Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia edenler için kullandığı küfür ithamıdır. Bilinmektedir ki Haricîler de Kur'an'ın mahluk olduğuna inanmaktadır.<sup>148</sup> Bu durumda Ebû Hanife'nin Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia edenlerin kafir olduğu, bununla birlikte Haricîleri tekfir etmediği ancak küfrân-ı nimet ile itham ettiği görüşü arasında bir uzlaşmaya gidildiği anlaşılmaktadır. Buna göre *el-Fıkhu'l Ekber* şârihi Ali el-Kârî (ö.1014/1605) Ebû Hanife'nin ve diğer alimlerin sözlerinde geçen, Kur'an'ın yaratılmış olduğuna hükmedenin kafir olacağı fetvasıyla, İslam milletinden, dinden ve imandan çıkmak manasının değil küfrân-ı nimet manasının kastedildiğini bildirir.<sup>149</sup>

Burada Ebû Hanife'nin 'nimete küfür ne demektir?' sorusuna verdiği cevabın zikredilmesinin de meselenin sınırlarını belirlemek adına gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu cevaba göre kişi, verilen nimetlerin Allah'tan olduğunu inkar etmesi ve bu nimetlerden herhangi birinin dahi Allah'tan gelmediğini iddia etmesi durumunda Allah karşısında kafir olacaktır. Kafirler sahip oldukları sıhhat, zenginlik ve rahatlığın nimet olduğunu itiraf etmelerine rağmen, onları asıl ihsan edici olan Allah'a değil, kendilerinin ibadet ettikleri şeye nispet ederler. Ebû Hanife'nin bu izahının kaynağı ise "Onlar Allah'ın nimetlerini itiraf ederler, sonra da inkar ederler." (Nahl 16/83) ayetidir.<sup>150</sup> Bu noktada küfrân-ı nimetten iki farklı mananın kastedildiği söylenebilir. İlki, Ebû Hanife'nin izah ettiği, başka bir yaratıcının

<sup>147</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 38-39; Küfr-ü nimet ile küfr-ü din ayrımı İbâziyye fırkasının da başvurduğu bir izah şekli olmuştur. Buna göre, bu fırka, kebire yani büyük günahlardan herhangi birini işleyen kimsenin dini inkar anlamındaki küfrü değil nimet küfrü işlemiş olduğu noktasında ittifak etmiştir: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 124.

<sup>148</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 130.

<sup>149</sup> Ebu'l-Hasen Nûruddin Ali b. Muhammed Ali el-Kârî, *İmam Âzam Fıkhu'l Ekber Şerhi*, Çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yy., İstanbul 1979, s. 84.

<sup>150</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 32; Küfrün çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 74-75; Allah'ın inkar edilmesiyle gerçekleşen küfrün küfr-ü ekber, nimetin inkar edilmesiyle gerçekleşen küfrün ise küfr-ü asgar olduğu da söylenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Sâmerî, Numan Abdürrezzak, *et-Tekfir*, Beyrut 1986, s. 62.

varlığı düşüncesinden kaynaklanan ve inkar/tekzip anlamında değerlendirilen küfrân-ı nimet olup tekfir ile sonuçlanır. İkincisi ise Haricîler ve Mu'tezile gibi fırkaların bazı yanlış fikirleri sebebiyle itham edildikleri küfrân-ı nimet olup bu, Kur'an'da da kullanıldığı şekliyle 'nankörlük, elde edilen menfaatleri örtmek/bilerek görmezden gelmek' anlamlarına gelen küfürden başkası değildir.<sup>151</sup> Bu anlamda kullanılan küfürden, imanın karşısına yerleştirilen 'inkar/tekzip etmek' anlamları algılanamaz. Dolayısıyla kişi, ilgili fikhî hükümleri doğuracak şekilde tekfir edilmemiş olur.

Sünnî akaid metinlerinin hemen hemen hepsinde yer alan bu yüzden de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın bir ilkesi haline gelen 'ehl-i kible tekfir edilemez' esasına özellikle değinilmelidir. Bu esas her ne kadar tarihsel süreçte bazen ihlal edilmiş olsa da bu ihlallerin hatalı olduğu yine sünnî isimler tarafından tespit edilmiştir. Bazen de yukarıda da ifade edildiği gibi küfür ithamı inkar/tekzip anlamına değil nankörlük anlamına hamledilmiş ve te'vîl ve ictihad farklılıklarından doğan görüşler sebebiyle kible ehlinin tekfir edilemeyeceği söylenmiştir. Bu bağlamda *ehl-i ehva* denilen zümre de (Cebriyye, Kaderiyye, Râfizîler, Haricîler, Muattıla ve Müşebbihe) 'inançları Ehl-i Sünnet akidesiyle çelişen ehl-i kible' olarak kabul edilmiştir.<sup>152</sup> Böylece Ehl-i Sünnet tarafından, birçok hususta ihtilaf ederek farklı gruplara ayrılanların geniş bir müsamaha anlayışıyla ve özel bir tanımlama getirilerek ehl-i kible denilmek suretiyle, İslam dini içerisinde kabul edilebileceği düşüncesi savunulmuştur.<sup>153</sup> Hatta kible ehlini tekfir edenin tekfir edileceği dahi söylenmiştir.

Ali el-Kârî (ö.1014/1605) her ne kadar alimlerden bir kısmının kible ehlinin tekfir edilemeyeceği prensibiyle bu işi umumi manada nefyetseler de onların, kible ehli içinde de Yahudi ve Hristiyanlardan daha kafir bazı münafıkların varlığından haberdar olduklarını ve

---

<sup>151</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yy., İstanbul 2011, s. 200-205; Burada Kur'an'da küfür kavramının hangi anlamlarda kullanıldığıın ifade edilmesi, kavrama bu manaların verilmesinin tercih edilebilirliğini gösterecektir. Bu çerçevede küfür kelimesinin Kur'an'da beş anlamı karşıladığı söylenmiştir. Bu anlamlar şöyle sıralanabilir: 1. Allah'ın verdiği nimetleri bilerek görmezden gelmek yani nankör olmak. 2. Allah'ın lütuf ve keremine karşı minnettarlık göstermemek hatta O'na karşı isyankâr olmak. 3. Tekzip yani Allah'ın ve elçisinin yalanlanması. 4. İmanın tam zıddı olan inkar. 5. Takva ile doğrudan çatışan tazarru yani alçakgönüllülüğün tam zıddı olan Küstahlık, istikbar/büyükleme, had bilmezlik: Izutsu, *a.g.e.*, s. 200-201.

<sup>152</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Thk. Abdulmunim Hafeni, Dârü'l-İrşad, Kahire, t.y., s. 49; Bağdâdî, fıraku'l-ehva dediği ve sapık olarak nitelediği fırkaların görüşlerini sekiz bölümde inceler. Buna göre; Revâfız, Havâric, Kaderiyye-Mu'tezile, Mürcie, Neccariyye, Cehmiyye-Bekriyye-Dırâriyye, Kerramiyye ve Müşebbihe fırkaları ashabu'l-ehva'dır: Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 25; Pezdevî de Şia, Havaric, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie, Mücessime ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat fırkalarını kible ehlinin mezhepleri olarak saymıştır: Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 374-375.

<sup>153</sup> Metin Yurdagür, "Ehl-i Kible", DİA, TDV Yy., İstanbul 1994, c. 10, s. 516.

bu münafıklardan bazılarının da imkan buldukça küfürlerini açıkladıklarını söylemektedir.<sup>154</sup> Kişi küfrünü izhar ettikten sonra ise fıkıh devreye girmekte ve dinden dönmenin hükümleri uygulanmaktadır. Tekfirin dünya ahkâmı açısından ne gibi sonuçlar doğuracağına bakılacak olursa Ebû Hanife (ö.150/767) konuyla ilgili olarak Said b. el-Müseyyeb (ö.94/713)'den kendisine ulaşan 'kafirleri buldukları mevkiye indirmeyenin onlar gibi olacağı' bilgisini nakleder.<sup>155</sup> O, Hz. Peygamber'in İslam'a daveti esnasında kitap ehli hariç olmak üzere İslam'a girmeyenlerin kafir olduklarını, malları ve kanlarının helal sayıldığını ve kendilerinden müslüman olmaları veya öldürülmeleri dışında bir şeyin kabul edilmediğini zikreder.<sup>156</sup> Burada 'Hz. Peygamber'in İslam'a daveti esnasında' ifadesiyle o dönemin, kafirin öldürülmesinde bir istisna olduğu düşünülebilir. Yine Ebû Hanife'ye göre, kafir olan kimseyle müslümanlar arasında oluşan nikâhlanma, miras, cenazesine eşlik etmek, kestiklerini yemek ve bunun gibi hususlar da ortadan kalkacaktır.<sup>157</sup> Ebû Hanife'nin belirttiği bu hükümlerin uygulanabilmesi kişinin küfrünün yüzde yüz sabit olmasına bağlıdır. Tekfir rastgele verilecek bir karar olmayıp hükmü verecek kişinin de Kelam, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü ilimlerinde derin bir vukufiyeti olması gerekir.<sup>158</sup> Bununla birlikte tekfir ve bunun fikhî sonuçlarının kabul edilebilirlik düzeyi de tartışılmıştır. Konuyla doğrudan irtibatlı olan irtidat fiili ve mürted için belirlenen yaptırımlar hakkında söylenen şu cümleler tercih edilebilir bir perspektif sunmaktadır:

“...Bu karineler ışığında mürtedin öldürülmesi talimatının İslam'ın ilk dönemlerindeki mücadele ortamında bir yandan komploların önünü kesmeyi, diğer yandan savaşçı bedevi kabilelerini İslamlaştırma politikasına yardımcı olmayı hedefleyen siyasi bir karar olduğunu ifade eden A. Ebu Süleyman'ın tespitine katılmak mümkündür. Endülüslü muhaddis İbn Talla'nın (ö.497/1103) 'güvenilir kaynaklarda Rasulullah'ın

<sup>154</sup> Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 426; Şerhinin son bölümünü küfür konusuna ayıran Kârî, dinden dönenin hükmü, hadisleri inkar, din ve ilgili hususlarla alay etme gibi meseleleri işledikten sonra fetva kitaplarında yer almış, kişinin küfrüne sebep olan sözleri/cümleleri aktarmıştır.

<sup>155</sup> Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 42.

<sup>156</sup> Ebû Hanife, *er-Risale*, s. 60.

<sup>157</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 11.

<sup>158</sup> Kılavuz, *a.g.e.*, s. 240; Tekfir hükmünü verecek kişinin dikkat etmesi gereken hususlar hakkında Gazzalî'nin görüşleri için bkz.; Ebû Hamid Muhammed Gazzalî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*, nşr. Mahmud Bîcû, 1993, s. 63-65; Gazzalî, Hz. Peygamber'i yalanlayan kimsenin kafir olduğunu söyler. Buradaki küfrün neticesi de dünyada malı ve kanının helal sayılması ve ilgili diğer tüm hükümler ile öldükten sonra ebediyen cehennemde kalmak olacaktır. Gazzalî, tekfiri gerektiren bu yalanlamanın da bazı mertebelerinden bahseder. Bunlardan biri filozofların dışında kalan ve içinde Mu'tezile ile Müşebbihe'nin de bulunduğu tüm fırkalaradır. Ona göre dini tasdik eden fakat te'villerinde hata yapan bu kimseleri, mümkün olduğu kadar tekfir etmekten kaçınmak gerekir. Çünkü 'la ilahe illallah Muhammedün resulullah' sözünü açıkça söyleyerek kibleye dönüp namaz kılanların kanları ve canlarını helal kılmak hatadır diyen Gazzalî, bin kafirin hayatını bağışlayarak yapılan bir hatanın, bir Müslümanın hacamat yaparak kanını dökmekle yapılan hatadan daha önemsiz olduğunu vurgular. Ona göre, Peygamber yalanlanmadığı müddetçe te'vilde hata yapmak da tekfiri gerektirmez: Gazzalî, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, Çev. Osman Demir, Klasik Yy., İstanbul 2014, s. 201-203.



bireysel anlamda dinini değiştiren birisini öldürdüğüne dair bir bilgi olmadığını’ söylemesi, mürtedin katlinin bağlayıcı hukuki bir norm olmaktan ziyade siyasi bir karar olduğu yorumunu desteklemektedir. Nitekim bağlayıcılık açısından Rasulullah’ın davranışlarını tasnif eden İslam hukukçuları, siyasi otoriteyi temsil etmenin Peygamberliğin asli misyonuna dahil olmadığı noktasından hareketle bu kabil tasarrufların zaman ve mekan unsuruyla ilişkili olup mutlak anlamda bağlayıcı olmadığını ifade etmişlerdir... Bu çeşitli yaklaşımlar İslam’ın ilk dönemlerinde mürtedle ilgili uygulamaların kamu gücünü temsil eden siyasi otoritenin inisiyatifinde düşünöldüğünü göstermektedir. Ancak konunun İslam hukuk doktrinine yansımaları farklı bir çizgide seyretmiştir.”<sup>159</sup>

Küfür konusunda doğrudan akaid metinlerine müracat ve hangi mevzular hakkında bu ithamın özellikle kullanıldığının tespiti daha aydınlatıcı olacaktır. Bu bağlamda ilk olarak Ebü Hanife’nin görüşleri verilecektir. Öncesinde ise onun ‘küfür nedir?’ sorusuna verdiği cevabın ele alınması, kendisinin de küfür ile neyi kastettiğini göstermesi açısından önemlidir. Buna göre, Ebü Hanife küfrün Arapça bir kelime olduğunu ve inkar etmek ve yalanlamak anlamlarına geldiğini söyler. Bunu lugavî açıdan izah eden Ebü Hanife, borçlunun borcunu kabul ettiği halde ödemediğinde alacaklının ‘mâlatanî’ yani ‘benden mühlet istedi’ diyeceğini, fakat borçlu borcunu inkar ettiğinde alacaklının ‘kâferenî’ yani ‘inkar etti’ deyip birinci kullanımı tercih etmeyeceğini aktarır. Bunun gibi de mü’minin inkar etmeksizin bir farzı terk etmesiyle günahkar olarak; inkar ettiğinde ise kafir/Allah’ın farzlarını inkar eden kimse olarak isimlendirileceğini söyler.<sup>160</sup>

Mü’minin bütün günahları işlemiş olsa da, tevhidi terk etmediği müddetçe, Allah düşmanı olamayacağını söyleyen Ebü Hanife, korku ve ümit unsurlarını inancın merkezine yerleştirmektedir. Kişi Allah’ın izniyle olmayacağını düşünerek bir başkasından herhangi bir şeyi umar ya da ondan korkarsa *kafir* olmuş olur.<sup>161</sup> Ebü Hanife’ye göre verilen nimetlerden herhangi birinin inkar edilmesi ve onun Allah’tan olmadığının iddia edilmesi halinde de kişi Allah katında *kafir* olur.<sup>162</sup> Yine o, kalplerde ve hariçte Allah’ın bildiğini, kendisinin de bildiğini iddia eden kimsenin çok büyük bir günah işlemiş olacağını, cehennem ve *küfrü* de

---

<sup>159</sup> Kaşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunda İrtidat Fiili için Öngörölen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakölteı Dergisi, 2002, S.1, s. 352-353.

<sup>160</sup> Ebü Hanife, *el-Alim ve ’l-Müteallim*, s. 19.

<sup>161</sup> Ebü Hanife, *a.g.e.*, s. 27-28.

<sup>162</sup> Ebü Hanife, *a.g.e.*, s. 32.

hak ettiğini söyler.<sup>163</sup> Bunun gibi Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkar da Allah'ı inkar etmek demektir, dolayısıyla küfürdür.<sup>164</sup> Sonuçta *kafir* ismi insanlara kalplerinde Allah'ı inkar etmeleri halinde verilir diyen Ebû Hanife, 'kafirin kafir olduğunu kabul etmeyen de kafir gibidir' demektedir.<sup>165</sup>

Ebû Hanife'nin küfür kapsamında ele aldığı diğer bir husus Allah'ın ayetlerinde açıkça zikredilen unsurların bilinmediği iddiasıdır. Buna göre kişi iman edilecek esasların tümüne inandığı halde İsa ve Musa'nın peygamber olup olmadığını, kafirin cennete mi yoksa cehenneme mi gideceğini ya da kabir azabını bilmediğini söylerse *kafir* olmaktadır.<sup>166</sup> Burada hakkında te'vîli tenzilin aynı olduğu ayetlerin var olduğu meseleler üzerinde düşünüp 'bilmiyorum' denilmesinin de ayetleri inkar gibi değerlendirildiği görülmektedir. Yine ona göre cennet ve cehennem yaratılmış olup yok olmayacaklarını kabul etmeyenler de *kafirdir*.<sup>167</sup>

Yine Halku'l-Kur'an meselesinde, Ebû Hanife'nin, sonraki süreçte Hakîm Semerkandî (ö.342/953)'nin Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul edenlerin kafir oldukları iddiası söz konusudur.<sup>168</sup> Semerkandî'nin hadislerle temellendirdiği bu hükmün isabetli olup olmadığı ise tartışmalıdır. Haberlerin itikadî bir hüküm verebilmesi için mütevâtir derecesine ulaşması gerektiği gibi kişinin hangi kabulü ile kafir statüsüne geçtiğinin bildirildiği haberlerde de aynı derecenin aranması gerekmektedir. Bu çerçevede Semerkandî'nin kullandığı "Kim 'Kur'an yaratılmıştır' derse o kafirdir" hadisinin mevzu olduğunun tespiti<sup>169</sup> ve Halku'l-Kur'an tartışmasının hadislere konu olamayacak şekilde sonraki bir dönemde ortaya çıkması gibi nedenlerle ilgili diğer haberlere de ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Ebû Hanife ve Hakîm Semerkandî gibi isimler her ne kadar Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul edenlere kafir demek suretiyle onları tekfir etseler de Kur'an'ın Allah kelamı olduğunun inkarı söz konusu olmadığı için zarurât-ı diniyyeden olmayan böyle bir meselenin fikirsel düzeyde bir ihtilaf olup tekfire konu teşkil etmediği, ilgili hadis ahâd haber olduğu için de onunla tekfirin sabit olamayacağı

---

<sup>163</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>164</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 19.

<sup>165</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 40.

<sup>166</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 44.

<sup>167</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>168</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 67; Hakîm Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam*, s. 118.

<sup>169</sup> Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fevaidü'l-Mecmua fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, Thk. Abdurrahman Muallimi, Mektebetü'l-İslami, Beyrut 1987, s. 277-278; İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Müessesetü Menâhîli'l-İrfan, Beyrut t.y., c. 2, s. 94-95.

söylenmiştir.<sup>170</sup> Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyenlere uygulanan eziyetler ekseninde meselenin tartışıldığı dönem düşünülürse konu hakkında küfür ithamının özellikle tercih edilmesi, hatta bu ithamın Hz. Peygamber'e söylenmesi daha kolay anlaşılabilir. Bununla birlikte daha önce de ifade edildiği gibi, bu küfrün tekzip olarak değil de küfrân-ı nimet olarak anlaşılabilmesi yorumu da yapılmıştır.

Tahavî (ö.321/933)'nin küfür ithamına metninde fazla başvurmadığı görülür. O, kible ehlinde ölen herhangi biri hakkında kesin cennetlik ya da cehennemlik denilemeyeceğini, onların, kendilerinden herhangi bir şey açığa çıkmadıkça da kafir, müşrik ve münafik olduklarına hükmedilemeyeceğini belirtir.<sup>171</sup> Güven duymak ya da Allah'tan ümit kesmenin İslam dininden çıkmaya sebep olacağını söyleyen Tahavî, bir an bile Allah'a muhtaç olmadığını düşünen kişinin de küfre girip helak olacağını aktarır. Yine o, kible ehlinde hiç kimseyi işledikleri herhangi bir günah sebebiyle tekfir etmeyeceklerini fakat günahın helal kabul edilmesinin bu durumun bir istisnası olduğunu da bildirir.<sup>172</sup> Tahavî metninin sonunda Müşebbihe, Mu'tezile, Cehmiyye, Cebriyye ve Kaderiyye'yi zikrederek, onların ve onlar gibi olan diğer mezheplerin, sünnet ve cemaate muhalefet eden, dalâlet ile ahitlemiş sapık ve bayağı mezhepler olduğunu haber verir.<sup>173</sup> Onun bu tanımlamasında küfürden söz etmemesi önemlidir.

Hakîm Semerkandî (ö.342/953) metninde *küfür* ve *bid'at* ithamına en fazla başvuran isimdir. Onun küfür ile nitelediği kabullere bakıldığında bunların, genellikle Kur'an'dan karşılığını zikrettiği mevzular olduğu görülür. Bu bağlamda o, kazâ ve kaderi, öldükten sonra dirilmeyi, amel defterlerini, ahirette yaşanılacak sorguyu, mizanı ve kıyameti inkar edenler için *kafir* nitelemesini kullanmıştır.<sup>174</sup> Kaderi inkar gibi cebrî bir tavırla her şeyi kazâ ve kaderden bilmek de küfürdür.<sup>175</sup> Yine onun, cennetin ve cehennemın yaratılmadığını, Kur'an'ın mahluk olduğunu, Allah'ın mahlukatı yaratmadan önce yaratıcı olmadığını, Allah'ın haksızlık yaptığını, rızkın Allah'tan değil de çalışmaktan geldiğini iddia edenlerin ve Allah'ın rahmetinden ümit kesenlerin de *kafir* olduklarını aktardığı görülür.<sup>176</sup> Dikkat edilirse

<sup>170</sup> Seyfuddin Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usulî'd-Din*, Thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyyeti, Kahire 2007, c.5, s. 101; Yusuf Şevki Yavuz, "*Halku'l-Kur'an*", DİA, TDV Yy., 1997, c.15, s. 374.

<sup>171</sup> Tahavî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 28.

<sup>172</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 24, 32.

<sup>173</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 114.

<sup>174</sup> Zikredilen konular ve bunlara inanmayanların kafir olduklarının bilgisi sırayla: Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 87, 339, 156, 159, 162, 342.

<sup>175</sup> Semerkandî, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>176</sup> Semerkandî, *a.g.e.*, s. 168, 118, 242, 255, 333, 426: Semerkandî, günah işleyen kimsenin durumundan bahsederken şunları söyler: "Bu kimse hakkında 'o, işlediği günahlardan ötürü kafir olmuştur' diyen kimse

bu konular<sup>177</sup> temelini Kur'an'da bulan mevzular olup inkar edildiğinde ilgili ayetlerin inkarı söz konusu olacağı için kişi kafir olmaktadır. Zaten Kur'an'dan bir ayetin bile inkar edildiğinde kişinin küfrünün sabit olduğu noktasında icmâ da mevcuttur. Bu icmânın varlığı ve Hakîm Semerkandî'nin küfürle itham ettiği mevzular birlikte değerlendirildiğinde, bu ithamın isabetliliği rahatlıkla anlaşılabilir.

Semerkandî gibi Ömer Neseî (ö.537/1142) de metninde 'küfürdür' dediği bazı durumları zikretmiştir. Buna göre, küçük ya da büyük herhangi bir günahın helal kabul edilmesi, günahın hafife alınması, Allah'tan ümit kesilmesi, Allah'ın azabından emin ve korkusuz olunması ve kâhinin gayptan verdiği haberin doğrulanması küfürdür.<sup>178</sup> Ebu'l-Berekât Neseî (ö.710/1310) de Ömer Neseî ile aynı kanaattedir.<sup>179</sup>

Eş'arî isimlerden İcî (ö.756/1355)'ye göre ise imanın zıddı ve yokluğu anlamına gelen küfür; alim ve kadir olan Allah'ın inkarı ya da O'na şirk ile, peygamberliğin inkarı ya da Hz. Peygamber'in bildirdiği bir şeyi inkar ile, üzerinde icmâ olan kat'î esaslardan birini inkar ya da haramları helal saymakla gerçekleşir. Bunların dışında kalanlar bid'at görüşler olup savunucuları da kafir olmayıp bid'atçı olurlar. Örneğin Allah'a cisim isnadında bulunulması tevbe edilmesi gereken bid'at bir görüştür.<sup>180</sup> Burada İcî'nin, bid'at ile küfrü birbirinden

---

bilakis kendisi kafir olur ve Haricilerden sayılır. 'O, işlediği günahlar sebebiyle sonsuza dek cehennemde kalacaktır' diyen kimse de Mu'tezilî olur. 'O, işlediği günahlardan ötürü hiç zarar görmez' diyen kimse de Mürcie'den olur." Burada Semerkandî, itikadî bir mesele hakkında kendi mezhebinin görüşünü, ötekini/diğerlerinin görüşünün karşısına konumlandırmıştır; Semerkandî, *a.g.e.*, s. 426.

<sup>177</sup> Burada, Halku'l-Kur'an ve bir ölçüde de cennet ve cehennemin şu an yaratılmış olduğu meselesi dışarıda tutulmalıdır. Halku'l-Kur'an konusu fikirsel düzeyde bir ihtilaf olarak kabul edilmiştir. İtikadî bir mesele olarak kabul edilmesinin temel dayanağı olan "Kur'an mahluktur" diyen kafirdir" hadisinin mevzu olması ve konunun tarihsel süreçte siyasete malzeme yapılmasından kaynaklanan problemler bir tarafı da bulunmaktadır. İlgili izahlar çalışmanın devamında zikredilecektir. Burada şu kadarı ifade edilmelidir ki ilk dönemlerde Mihne gibi bir sürece dolaylı olarak sebep olan, Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahluk olduğu iddiasına Ehl-i Sünnet reaksiyoner bir tavırla karşılık vermiş ve dinî çerçevede kullanabilecekleri en büyük silahı, tekfiri kullanmak suretiyle Kur'an'ın mahluk olduğuna inanmanın küfür demek olacağını savunmuşlardır. Bu savunu aynı zamanda sünnî kimliğin inşası zorunluluğunun bir parçası olarak da görülebilir. Hakîm Semerkandî'nin ilgili kabulü de bu çerçevede okunmalıdır. Sonraki süreçte, konunun ilk dönemki harareti geçtikten sonra ise Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesinin itikadî değil, fikrî bir tercih olduğu ifade edilmeye başlanmıştır. İkinci olarak cennet ve cehennemin şu an yaratılmış olmadığı, yaratılmıştır diyenlerin delil getirdikleri ayetlerden böyle bir mananın çıkmayabileceği ve problemin *cennet* kelimesine verilen anlamların doğru tespit edilmemesinden kaynaklandığı da söylenmiştir: Ayrıntılı bilgi için bkz.: Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerîm'e Göre Kabir Azabı Var mı?*, Etüt Yy., Samsun 2007, s. 419-429. İncelediğimiz Ehl-i Sünnet akaid metinleri ise (vaat edilen) cennet ve cehennemin şu anda mevcut olduğu üzerinde birleşmişlerdir. Cehmiyye, Mu'tezile ve Haricilerden bir grubun cennet ve cehennemin kıyametten sonra yaratılacağı iddiası ve mezhebî kabullerin devam ettirilmesi arzusu düşünüldüğünde bu ittifak daha kolay anlaşılabilir. Sonuç olarak cennet ve cehennemin yaratılmış olup olmadığı meselesinin inanç açısından önem taşımadığı halde kelimeler kitaplarında tartışıldığı söylenmiştir: Bekir Topaloğlu, "Cehennem", DİA, TDV Yy., İstanbul 1993, c.7, s. 228.

<sup>178</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akidesi*, Çev. Bekir Sırmabıyıkçıoğlu, Yasin Yy., İstanbul 2012, s. 336.

<sup>179</sup> Ebu'l-Berekât En-Neseî, *el-Umde fi'l-Akaid*, Çev. Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yy., Malatya 2000, s. 65.

<sup>180</sup> Adudüddin el- İcî, *el-Akaidü'l-Adudiyye*, Arşiv No: 19 Hk 2743/7, Hasan Paşa Yazma Eserler Kütüphanesi, Çorum, vr. 2-3.

ayırmasından ve bunu akaid metnine de dahil etmesinden konu hakkında son derece hassas davrandığı anlaşılabilir. Yine ilk dönemlerde Allah'a cisim isnadının küfür olarak değerlendirilmesi fakat İcî'de bu söylemin değişmiş olması da dikkat çekicidir. Bu durum söylemin git gide keskinliğini kaybettiğinin de bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Halku'l-Kur'an ve bunun gibi meselelerde muhalif görüşü tanımlamada kullanılan bu keskin söylemin/tekfirin kelam ilminin metodu olan cedelden kaynaklandığı da söylenmiştir. Buna göre cedel vasıtasıyla, rakiplere galip gelebilmek, fert ve toplum üzerinde psikolojik etki oluşturarak düşüncelerini kabul ettirebilmek ve kendi mezhebinin ne olmadığını ifade etmek için karşı taraf *ehl-i bid'at/ehl-i ehva* gibi ithamlarla tanımlanmış, bazen de tekfir edilmiştir. Hz. Peygamber'in ve Allah'tan getirdiklerinin tekzibine dayanmayan tekfirin ise itikad perdesi altında muhaliflere karşı kullanılan siyasî, sosyal ve psikolojik bir silah olduğu söylenmiştir.<sup>181</sup> Tekfir hakkındaki bir diğer yaklaşım da sahibi tarafından üstlenilmesi ve içselleştirilmesi ile kişinin küfre nispet edilebileceği anlamına gelen 'lüzum-u küfür değil, iltizam-ı küfür küfrü gerektirir' ilkesi çerçevesinde tekfire karar verilmesinin gerekliliğidir.

Tekfir hakkında son olarak şunu söylemek gerekir ki, sünî akaid metinleri müellifleri bu söylemi tercih ederken kendi itikatlarını -ki onlara göre doğru olan itikat buydu- savunma refleksiyle hareket etmişlerdir. Zira karşılarında, Hz. Peygamber'in ve ashabının görüşlerine asla uymadığına bu yüzden de batıl/yanlış/bid'at olduğuna inandıkları görüşlerini müslümanlar içinde yaymaya çalışan bir takım mezhepler vardır. Bu mezheplere karşı doğru olan itikadın yazılması ve yanlış olanla arasına net bir çizgi çekilmesi gerekir. Bu çizgiyi aynı şekilde muhalif mezhepler de çizmeye çalışmakta, onlar da Ehl-i Sünnet'i tekfir etmektedirler. Örneğin Mu'tezile imamlarından Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916) Ehl-i Sünnet'i mürted olarak nitелеmekte ve kestikleri hayvanın da yenmeyeceği fetvasını vermektedir. Yine onun, fakihleri de tuvalet temizliği, hayız gibi konular hakkında konuştukları için, aşağılayıcı bir ifade olan *ashâbu'l-kazârât* (pislikçiler) tabiriyle adlandırdığı nakledilmiştir. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933) de Ehl-i Sünnet'i tekfir ederek mensuplarını bid'at ve dalâlete nispet etmiştir.<sup>182</sup> Makdisî (ö.390/1000) de Mu'tezile mensuplarının muhalif kabullere verdiği isimlerden bahseder. Buna göre, Mu'tezile'ye muhalefet tevhid konusunda ise karşıt görüş sahibi 'müşrik', ilahi sıfatlar konusunda ise 'müşebbihe', vâid konusunda ise 'mürcie' olarak

---

<sup>181</sup> Hilmi Karaağaç, 'Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematikliği', Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum 2013, S. 40, s. 183; Tekfirin tekzibe dayanması gerektiği hakkında bkz.: Gazzalî, *a.g.e.*, s. 201; Gazzalî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 92.

<sup>182</sup> Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 62-63.

isimlendirilir.<sup>183</sup> Pezdevî (ö.493/1099) de Mu'tezile'den bahsederken onlardan bazılarının dâru'l-harbin Ehl-i Sünnet'in galip geldiği ülke olduğuna inandıklarını ve muhaliflerinin kanlarını helal saydıklarını nakleder.<sup>184</sup> Bu atmosferde Ehl-i Sünnet'in tepkisel bir söylemle hareket etmesi büyük ölçüde bir zorunluluk olarak görülebilir. Atmosfer değiştiğinde bu tavır da değişmiştir. Bu noktada teolojik küfür ve sosyolojik küfür ayrımı önemlidir.<sup>185</sup> Bu bağlamda akaid metinlerinde başvuru tekfirin çoğu zaman sosyolojik küfür olduğu görülür. Yani fikrî/ictihadî olmasına rağmen bazı muhalif kabullerin küfür olarak değerlendirilmesi, bir bakıma, bu değerlendirmeyi yapan mezhebin hak ve istikamet ehli olduğunun topluma ispat edilmesi ihtiyacının bir ürünüdür. Dolayısıyla başvuru küfür söylemi de teolojik olmaktan çok sosyolojik küfür olma özelliğini taşımaktadır.

### 2.2.2. Yakın Öteki/Ehl-i Bid'at

Akaid metinlerinde batıl görüş sahiplerinin fikirlerini tanımlamada kendisine en çok müracaat edilen kavramlar *bid'at* ve bid'at sahibi anlamında *bid'atçı* ve *ehl-i bid'at* ifadeleridir. Kelimenin kökü olan b-d-a'dan türeyen kelimeler dört ayette yer almasına rağmen, akaid metinlerinde kullanıldığı anlamda bid'at ve ehl-i bid'at Kur'an'da geçmemektedir. Bid'at kavramının İslam düşüncesinde ne zamandan itibaren kullanıldığı hakkında da net bir bilgi yoktur. Hadis kaynaklarında ilgili kavramların geçtiği hadisler mevcut olmakla beraber bu hadislerin bazılarının senet ve metin yönünden zayıf oldukları tespiti yapılmıştır. Yine hadislerde ehl-i bid'at ifadesinin lafız olarak geçmediği, bu tabirin Hz. Peygamber'e sonraki kaynaklarda atfedildiği de söylenmiştir. Buna karşı kaynaklarda ashaptan İbn Mesûd (ö.32/652) ve İbn Abbas (ö.68/687) gibi önemli isimlerin bid'at ve bid'atçıları eleştirdiklerini bildiren bazı haberler de rivayet edilmiştir. Yine ehl-i bid'at hakkındaki hadislerin mütevâtir derecesinde olduğu düşüncesi de kaynaklarda geçmektedir.<sup>186</sup>

Genel anlamıyla bid'at, 'asr-ı saadetten sonra ortaya çıkan şer'î bir delile dayanmayan inanç, ibadet, fikir ve davranışlar' hakkında kullanılan bir terimdir.<sup>187</sup> Bid'at ehlinin tekfir edilip edilemeyeceği konusu hakkında da farklı görüşler söz konusu olmuştur. Buna göre 'zarûrât-ı diniyyeden olan herhangi bir inanç inkar edilmediği sürece bid'atçı tekfir edilemez'

<sup>183</sup> el-Mutahhar b. Tahir Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-Tarih*, Mektebetü's-Sekâfeti't-Diniyye, c. 5, s. 142.

<sup>184</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-Din*, s. 384.

<sup>185</sup> M. Zeki İçsan, *'Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler -Hasan-ı Basrî ve Ebû Hanîfe Üzerine Bazı Mülahazalar-*, Tarihimizde ve Günümüzde Ehl-i Sünnet, Ensar Yy., İstanbul 2006, s. 91.

<sup>186</sup> Yusuf Şevki Yavuz, *"Ehl-i Bid'at"*, DİA, TDV Yy., 1994, c.10, s. 501; Bid'at kelimesinin ilk anlamını veren etimolojik düzeni ve tarihsel süreçte kavramsallaştıktan sonra kazandığı anlamlar için bkz. Kadir Gürler, *'Bid'at Kavramı Üzerine'*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2003, c.3, S.1, s. 61-69.

<sup>187</sup> Rahmi Yaran, *"Bid'at"*, DİA, TDV Yy., 1992, c.6, s. 129.

görüŖü çoğunluk tarafından kabul edilmiŖtir.<sup>188</sup> Bu noktada ise baŖka bir soru devreye girer: Zarûrât-ı diniyye nedir? İŖte Ehl-i Sünnet alimleri tarafından akaid metinlerine alınan esaslar zarûrât-ı diniyye denilen, ‘sübûtu ve delâleti kesin nasla sabit olan dinî hususlar’dır.<sup>189</sup> Fakat bu metinlerde zikredilen her bir esas zarûrât-ı diniyyeden kabul edilebilir mi? Yani bu metinlerdeki her bir esas, iman edilmediği takdirde kiŖinin küfrünü gerektirecek esaslar mıdır? Yoksa tekfirin söz konusu olamayacağı bir takım esaslar da metinlere dahil edilmiŖ midir? Bu soruların cevaplanabilmesi zikredilen akaid esaslarının sübûtu ve delâleti kesin olan hangi naslara dayanılarak metinlere kabul edildiğinin tespit edilmesi ile mümkündür. İlgili nasların analizi meselesi daha sonra ele alınacaktır. Burada Ŗu kadarı ifade edilebilir ki, akaid metinlerinde itikadî olmayıp fikhî/ictihâdî olan kabuller de kendisine yer bulabilmiŖtir. Küfürden daha fazla tercih edilen bid’atın metinlerdeki karŖılıęının tespiti de ötekinin neye göre bid’atçı ya da ehl-i bid’at olarak tanımlandığını bize gösterecektir.

Ebû Hanife, Kur’an’ın getirdiği ve Hz. Peygamber’in davet ettiği, insanlar arasında ayrılık ortaya çıkana kadar da onun ahabının yaptıklarının dıŖında kalanlarla amel edenlerin bid’atçı olduklarını söyleyerek aslında bid’ati de tanımlamıŖ olmaktadır.<sup>190</sup> O, Miraç haberini reddeden için sapık bir bid’atçı (مبتدع ضال) vasfını kullanmıŖtır.<sup>191</sup> Yine kendisine yöneltilen mürciî iddiasına cevap verirken de iddia sahiplerini bid’at ehli olarak nitelemektedir.<sup>192</sup> Hakîm Semerkandî aynı kavramları ( ضال مبتدع ) İslam’da cemaatten bahsettiği bölümde müslümanların birliğinden uzaklaŖan ve birliği hak bulmayan kimsenin bid’at ve sapkınlık içinde olduğunu aktarırken kullanır.<sup>193</sup> O, cennetle müjdelenen on sahabi ve Hz. Peygamber’in diğer tüm ahabî hakkında kötü söz söyleyen kimse ile cennette Allah’ın çıplak gözle değil de kalp gözüyle görülebileceğini savunanları tanımlamak için de aynı ifadeleri tercih etmiŖtir.<sup>194</sup>

Hakîm Semerkandî’nin *bid’at ve sapkınlık (dalâlet)* kabul ettiği diğer meseleler Ŗunlardır: Salih veya fâsık bütün mü’minlerin arkasında namaz kılmayı caiz görmemek, Ehl-i Kible’den ölen küçük veya büyük kimselerin cenazesini kılmayı doğru bulmamak, adam öldüren bir mü’min için ‘bu katil ebediyen cehennemde kalır’ demek, kulların fiillerinin Allah

<sup>188</sup> Yusuf Ŗevki Yavuz, *a.g.e.*, s. 503.

<sup>189</sup> Mahmut Çınar, “Zarûrât-ı Diniyye”, DİA, TDV Yy., 2013, c.44, s. 138.

<sup>190</sup> Ebû Hanife, *er-Risale*, s. 60.

<sup>191</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü’l-Ekber*, s. 58.

<sup>192</sup> Ebû Hanife, *er-Risale*, s. 63.

<sup>193</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü’l-A’zam*, s. 50-51.

<sup>194</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 175, 193, 207.

tarafından yaratıldığını kabul etmemek, kabir azabını inkar etmek<sup>195</sup>, ölülerin; dirilerin onlar için edeceği dua ve verecekleri sadakalardan yararlanacağına inanmamak, şefaatin hak olduğunu reddetmek, ‘Allah’ın gazabı cehennem, rızası cennetten ibarettir’ demek, velilerin mertebelerinin peygamberlerin mertebelerinden üstün olduğunu iddia etmek, kerameti inkar etmek, mü’minin aklı ile kafirin aklını eşit görmek, Allah’ın hakiki anlamda değil de mecazî anlamda alim ve kadir olduğunu söylemek, ameli imandan bir parça olarak kabul etmek, melek, peygamber ve inananların imanlarını eşit görmemek, vitr namazının tek rekat olduğunu kabul etmek, mesti çıkardıktan sonra namaz için ayakları yıkamayı gerekli görmemek, necis bir maddenin vücuttan çıkması veya kusmak sonucunda abdestin bozulacağını kabul etmemek, imanın artıp eksilebileceğini söylemek.<sup>196</sup>

Hakîm Semerkandî, Kelam literatüründe muvâfât olarak isimlendirilen mevzuda, kişinin mü’min ya da kafir oluşunun, olduğu haliyle Levh-i Mahfuz’da yazıldığı, kişinin itikadında bir değişiklik olduğunda ise Levh-i Mahfuz’da hükmün değiştirileceği inancındadır. Örneğin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer puta taptıkları dönemde Allah ve melekler katında kafirdir ve Levh-i Mahfuz’a da bu şekilde kaydedilmiştir; mü’min olduklarında ise bu hüküm değiştirilmiştir. Semerkandî, bunun aksini düşünenlerin bid’at ehli ve cebrî oldukları iddiasındadır.<sup>197</sup> Onun zikredilen görüşünün aksini savunanlar ise Eş’arîlerdir. Onlara göre son nefesinde mü’min olan kimsenin, önceden kafir olsa bile mü’min kabul edilmesi, son nefesinde kafir olan kimsenin de önceden mü’min olsa bile kafir olarak kabul edilmesi gerekir. Bu görüş Mâturîdîler tarafından tutarsız bulunmuş ve eleştirilmiştir.<sup>198</sup> Hakîm Semerkandî de eleştirdiği bu fikrin sahiplerini bid’at ehli ve cebrî olarak itham etmiştir.

Hakîm Semerkandî, metninin bir yerinde salih ya da fâsık olsun veya zinâ eden yahut içki içen biri olsun bid’atçı olmadıkça her mü’minin arkasında namaz kılmanın caiz olduğunu fakat kafir ve bid’atçilerin arkasında namaz kılmanın ise caiz olmadığını ifade eder.<sup>199</sup> Bu

---

<sup>195</sup> Semerkandî kabir azabını inkar edenin sapkın ve bid’atçı olmasının yanında Mu’tezilî olacağını da söyler: Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 125. Fakat Mu’tezile’nin kabir azabını inkar etmediği, Mu’tezile’den ayrılıp Cebriyye’ye iltihak eden Dırar b. Amr’ın görüşü hariç, kabir azabı hakkında ümmet arasında ihtilaf olmadığı ve bu konuda Mu’tezile’nin itham edilmesinin de yanlış olduğu yine Mu’tezilî biri tarafından söylenmiştir: Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, Çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yy., İstanbul 2013, c.2, s. 662.

<sup>196</sup> Zikredilen konular sırasıyla: Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 58, 72, 94, 112, 125, 134, 142, 175, 198, 213, 218, 237, 246, 278, 325, 349, 376, 381, 392.

<sup>197</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 407-409.

<sup>198</sup> Ebu’l-Muîn En-Nesefî, *Kitâbü’t-Temhîd*, s. 148-149.

<sup>199</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 58; Semerkandî’nin bu tercihi Ebû Hanife’den de nakledilmiştir. Buna göre Ebû Hanife de bid’atçı olanların arkasında namaz kılınmayacağı görüşündedir: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medineti’s-Selâmi*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Dârü’l-Garbi İslâmî, Beyrut 2001, c. 15, s. 517; Taftazânî, seleften bazı



durumda yukarıda sayılan ve Semerkandî'nin bid'at olarak nitelediği görüşlere sahip olanların da arkasında namaz kılınmaz. Bu teori uygulandığında ameli imandan kabul eden bazı Ehl-i Hadis'in, vitrin tek rekatta kılınması gerektiğine inanan Malikîlerin ya da muvâfât bağlamında Eş'arîlerin ilgili inançları bid'at olduğu gerekçesiyle arkalarında namaz kılmak caiz değildir. Ehl-i Sünnet'in kendi içinde dahî problemlere sebep olacak bu yaklaşımı savunmak zor görünmektedir.<sup>200</sup>

Akaid metinlerinde küfür ve bid'at nitelemesinin bazı meselelerde özellikle ayırt edilmesi de burada zikredilmesi gereken bir noktadır. Zira bu tercih, hangi durumlarda ve neye göre bu tanımlamaların değiştiğini bize gösterecektir. Konuyu en iyi aktaran örneğin ise miraç hadisesi ile ilgili söylenenler olduğunu düşünüyoruz. Bilindiği gibi Ebû Hanife (ö.150/767), miraç haberinin hak olduğunu, onu reddedenin de sapık bir bid'atçı olacağını söyler.<sup>201</sup> Sonraki süreçte Hakîm Semerkandî (ö.342/953)'nin getirdiği izah ise konunun genel kabul gördüğü şekli olmuştur. O, miracı, konuyla ilgili ayetleri reddederek inkar edenlerin kafir; ilgili ayetleri reddetmeden yani Hz. Peygamber'in ayette geçtiği şekliyle Beytü'l-Makdis'e ulaştığını kabul eden fakat miracı inkar eden veya miraç olmuş mudur olmamış mıdır diyerek tereddüt eden kimsenin ise bid'atçı olacağını haber verir.<sup>202</sup> Burada Semerkandî'nin isra ve miraç ayrımı yaptığını görüyoruz. Bilinmektedir ki isra, Allah'ın verdiği haberle sabittir.<sup>203</sup> Fakat miraç yani isradan sonra gerçekleştiği iddia edilen bir takım olaylar zinciri ise rivayet ve dirayeti zannî olan hadis kaynaklıdır. Bu yüzden konu hakkında şu değerlendirme yapılmıştır: “Kim miracı inkar ederse, bakılır, eğer Mekke'den Beyt-i Makdis'e kadar olan isra kısmını inkar ederse kafirdir. Beyt-i Makdis'ten daha yukarı çıkışını inkar ederse kafir olmaz. Yani isra olayını inkar eden kafirdir. Çünkü bu kısım ayetle sabittir. Miraç olayını inkar eden kafir olmaz. Çünkü hadis ile sabittir, sünnet ile sabittir. Ayetin

---

zatların fâsık ve bid'atçıların arkasında namaz kılmaktan Müslümanları menetmelerinin kerahate hamledildiğini söyler. Fakat kerahatin de cevaza engel olmadığı belirtilir. Taftazânî bu durumun fisk ve bid'atin küfür sınırına varmadığı müddetçe geçerli olduğunu da ekler. Zira fisk ve bid'atını küfür sınırına getiren kişinin arkasında namaz kılmanın caiz olmayacağı hususunda ihtilaf yoktur: Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 266.

<sup>200</sup> Şu ifadeler durumu özetler mahiyettedir: “Mezhepler arasındaki amansız ve acımasız mücadelelerde, taraflar birbirlerini, ‘kafirden daha kötü olma’ damgası ile damgalamaya çalışmışlar, bu konudaki nazari ve hayali iddialarını, hiçbir geçerliliği olmayan kuru mantık kaideleri ve mugalataya varan kıyas usulleriyle ispatlamaya çalışmışlardır. Bu nevi sert ve katı hükümler verip, Mutezile'yi, Mecusilerden daha kötü diye tanıtırken ne İslamın ruhuna, umumi esaslarına ve büyük tebliğcisinin davranış biçimine bakmışlar ne de kalplerine danışarak vicdanlarının sesine kulak vermişlerdir. Kuru mantıkcılığın ve mücerred nazariyeciliğin en büyük zararı bu gibi yerlerde bütün çıplaklığı ile ortaya çıkmaktadır. Kuru nazariyecilik, mücerred istidlal ve kıyasçılık ekseriya dinin ruhuna uymayan ve insanın fitratına aykırı olan neticeler meydana getirmektedir ki aynı hususu Mutezilede görmek de mümkündür.”: Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, (Süleyman Uludağ'ın yazdığı 12. Dipnot), s. 158-159.

<sup>201</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 58.

<sup>202</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>203</sup> “Kulu (Muhammed'i) geceleyin Mescid-i Haram'dan, çevresini bereketli kıldığımız Mescid-i Aksa'ya götürün Allah'ın şanı yüce ve her türlü noksanlıktan uzaktır. Bunu kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye yaptık. Şüphesiz O, hakkıyla işitendir, görendir.” İsra 17/1.

hükmü kesindir. Hadisin rivayet ve dirayeti ise zannidir...”<sup>204</sup> Bu bağlamda Hakîm Semerkandî'nin de gittiği ayırım, ayetin inkar edilmesi noktasından kaynaklanmaktadır. Buna göre ayete konu olan meselenin inkar edilmesi küfür olarak değerlendirilirken, hadis kaynaklı bilgilerin kabul edilmemesi bid'at olarak görülmüştür. Semerkandî miraçtan bahsederken, güvenilir kimselerin İbn Mes'ud yoluyla senediyle birlikte Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri bir hadisi de aktarmıştır.<sup>205</sup> Onun israyı kabul edip miracı reddedenin bid'atçı olacağı düşüncesinden hareketle miraçtan söz eden hadislerin kabul edilmemesi de kişiyi bid'atçı yapacaktır.

*es-Sevâdü'l-Azam*'da, küfür ve bid'at kavramlarının yukarıda zikredildiği şekliyle kullanıldığı yerler dışında, birbirinin yerine kullanıldığı zamanlar da olmuştur. Örneğin, Kaderiyye ve Cebriyye'nin kabullerinden bahsederken Hakîm Semerkandî, Kaderîlerin Allah'ın kazasını inkar etmekle ve rububiyeti de kendisine nispet etmekle, Cebriîlerin de her şeyin sorumlusu olarak kaderi görmesi, bu yüzden kulluk işlerini bırakması hatta kulluğu Allah'a isnad etmeleriyle kafir olduklarını söyler. Bu iki fırkanın ümmetin Mecûsîleri olduğunu da ekler.<sup>206</sup> Semerkandî metninin başka bir yerinde ise yine bu iki fırkanın zikredilen kabullerini aktarırken onların bu görüşlerinden dolayı bid'at içine düştüklerini ifade eder.<sup>207</sup> Burada onun bid'at ile küfrü birbirinin yerine kullandığı görülmektedir. Bu duruma bir diğer örnek onun keramet hakkında söyledikleridir. Semerkandî, keramet hak olduğunu gösteren birçok ayet ve hadisten bahseder ve bunu inkar edenin de bid'at içine düşeceğini zikreder.<sup>208</sup> Ayetin inkarı söz konusu olduğu için de burada küfür ve bid'at aynı anlamda kullanılmış olmaktadır. Bu bilgiler göz önüne alındığında, Semerkandî'nin sınırları çizilmiş bir tanım getirmediği bid'at kavramı ile neyi kastettiğini net olarak anlamak mümkün görünmemektedir. Onun bid'at ile doğrudan küfrü kastettiği söylenemez zira bid'at dediği her mesele, küfür hükmü verilebilecek meseleler değildir. Şayet böyle olsaydı, Malikî ve Eş'arîlerin de bid'at görüşleri nedeniyle kafir oldukları sonucu doğardı. Bunun imkânsızlığı

<sup>204</sup> Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 281-282.

<sup>205</sup> “Gökyüzüne çıkartıldığım gece, İbrahim'i gördüm ve bir süre onunla yüz yüze konuştum. Kalkacağım sırada benden, ümmetime kendisinin selamını ulaştırmamı ve onlara, cennetin güzel olduğunu ve bunun için hayır ve kulluk işlerinde yarışarak Allah'ın rızasını aramaları gerektiğini söylememi istedi.” Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 153.

<sup>206</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 77-78; Hakîm Semerkandî'nin bu kabulüne kaynak gösterdiği ve Kelam kaynaklarında da sıkça rastlanılan “Kaderiyye bu ümmetin Mecusileridir” ve benzer içerikli hadislerin hem senet hem de metin itibariyle problemliliği tespit edilmiştir. Hatta bu içerikteki hadisler, mevzu hadislerin ele alındığı kaynaklarda geçmektedir: Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevdûat mine'l-Ehâdisi'l-Merfûat*, Thk.: Nureddin b. Şükri, Mektebetü Edvâu's-Selef, Riyad 1997, c.1, s. 451-453; Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Âlâi'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, Dâru'l-Marife, Beyrut, c.1, s. 260-263.

<sup>207</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 287.

<sup>208</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 218.

ise ortadadır. Bu yüzden Semerkandî'nin ve diğer müelliflerin başvurduğu bu tarz ifadelerin tekrar kontrol ve revize edilmesine ihtiyaç vardır.

Genel olarak söylenebilir ki her bid'at küfür değildir. Semerkandî'nin eserinde ve diğer akaid metinlerinde, şartları tespit edilmesi daha kolay ve sayıca da oldukça az olan küfrü gerektiren kabullerin ve küfür ile eşdeğer kabul edilebilecek bid'atların belirlenmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Sonuç olarak şunu ifade etmek gerekir ki sünnî akaid metni müelliflerinin bazı meselelerde yaptığı gibi, bid'at olduğu iddia edilen fikrîsel düzeydeki kabullerin küfür olduğu iddiası muhtemelen, doğru itikadın kendi mezhepleri tarafından temsil edildiğine duyulan güçlü inanç ve bu itikat ile oluşturulan kimliğin tanımlanmasında kullanılan keskin söylemin bir neticesidir. Akaid metni kültürünün güncellenmesi durumunda ise takip edilen bu yaklaşımın konjonktürel şartlar itibarıyla değiştirilmesinin imkanından bahsedilebilir. Bu bağlamda da bir akaid metnine duyulan ihtiyaç ve bu ihtiyacın mezhep ihtilaflarının şiddet ile beslenerek yaşandığı modern dönemde karşılığının nasıl olması gerektiğinin tespiti de önem kazanmaktadır.

### **2.3. Kimlik İnşa Edici Kavramlar**

Kur'an'ın sınırlarını çizdiği Müslüman kimlik, mezheplerin tercihleri doğrultusunda mezhebî kimliğe dönüştürülmüştür. Bir mezhebin çerçevesi ise akaid ve şariat alanında kabul ettiği esaslar etrafında belirlenir. Bu esaslar o mezhebin hem itikadî hem fikhî alandaki kimliklerini yansıtmaktadır. İtikadî kimlik, Kelam ve akaid metinleriyle nakledilirken fikhî kimlik fıkıh eserlerinin yanında daha çok halka hitap eden ilmihallerle nakledilmiştir. Bu çerçevede oluşan mezhepler, kendi kabulleri ile kimliklerini inşa etmekte, dışarıdan gelecek herhangi bir saldırıya karşı gelebilmek ve bu sayede süreklilik kazanabilmek gayesiyle de kimliklerini koruma altına alma ihtiyacı duymuşlardır. Bunun sonucunda ise hem kendilerini hem de diğerlerini/ötekini bir takım ifadelerle nitelendirmek suretiyle mezhepsel karakterlerini ortaya koyma gayreti göstermişlerdir. Bu başlıkta sünnî akaid metinlerinde müelliflerin kendi mezheplerini tavsif ettikleri, böylece de kimliklerini isimlendirdikleri ifadelere yer verilecektir.

Öncelikle ifade edilmelidir ki sünnî akaid metinlerinde, dine uygun olmadığı düşünülen bazı kabulleri sebebiyle muhalif görüş sahiplerini olumsuz bazı ifadelerle nitelendirenler, aslında bu tanımlamayla kendilerinin de ne olmadıklarını ifade etmektedirler. Bu çerçevede bid'at ehlinden bahsettiklerinde, aslında kendilerinin bid'atçı olmadıklarını da söylemiş olurlar. Yine dinî meselelerde heva ve hevesine uyarak görüş beyan edenlerden bu

yüzden de dalâlet/sapkınlık ehli olanlardan söz ettiklerinde, kendi mezheplerinin bu tür meselelerde heva ve hevesten uzak, dalâletten de beri olduklarını belirtmiş olurlar. Ötekini tanımladıklarında dolaylı olarak ortaya çıkan bu yan kimlikle birlikte bir de metinlerde sünnî kimliği tanımlamak için doğrudan tercih edilen bir takım kavramlar mevcuttur. *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, *Ehl-i Hak*, *Ehl-i İstikâme* ve *Sevâdü'l-A'zam* bu kavramlardır. *Ehl-i Kible* ve *Ehl-i Salat* tabirleri ise sadece sünnî düşünce sahiplerini değil, aynı zamanda te'vilde hata ederek fikrî planda ihtilafların yaşandığı fakat yine de aynı kıbleye dönen ve aynı yaratıcıya secde eden diğer bütün grupları da kapsamaktadır. Yine metinlerin giriş ya da sonuç kısımlarında müelliflerinin saydıkları esasların ne manaya geldiğini belirttikleri cümleleri de sünnî itikadî kimliğinin sınırlarını çizmesi itibariyle kimlik inşa edici olma özelliğini taşımaktadırlar.

Buna örnek olarak metnin başında, risalesinin ümmetin fakihleri olan Ebû Hanife (ö.150/767), Ebû Yusuf (ö.182/798) ve Ebû Muhammed eş-Şeybânî (ö.189/805)'nin mezhepleri üzere Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın akidesine dair bir açıklama olduğunu bildiren Tahavî (ö.321/933)'nin, metnin sonunda yer verdiği şu cümleleri zikredilebilir: “İşte bu, bizim dinimiz, zahiren ve batnen sahip olduğumuz itikadımızdır. Bizler yüce Allah'a sözünü ettiğimiz ve açıkladığımız hususlara muhalefet eden herkesten uzak olduğumuzu bildiririz. Yüce Allah'tan bizlere iman üzere sebat vermesini ve iman ile hayatımızı sona erdirmesini, bizi çeşitli hevalardan, farklı farklı görüşlerden, sünnet ve cemaate muhalefet eden, dalâlet ile ahitleşmiş bulunan Müşebbihe, Mu'tezile, Cehmiyye, Cebriyye, Kaderiyye ve diğer bayağı mezheplerden muhafaza buyurmasını dileriz. Biz onlardan uzağız, bize göre onlar sapkındırlar, bayağıdırlar. (Bunlardan) koruyacak olan ve başarıyı ihsan edecek olan Allah'tır.”<sup>209</sup> Görülüyor ki Tahavî, Ehl-i Sünnet'in dışında kalan fırkaları, kendisinden Allah'a sığınılacak sapkın ve dalâlet ehli olarak kabul etmektedir. Yine o, metninde zikrettiği esasları, sahip olduğu din ve itikat olarak sunmaktadır. Bu keskin söylem ile Tahavî, İslam itikadını, naslar ekseninde şekillenen sünnî kabulleri merkeze alarak tanımlamış olmaktadır. Bu kabullere muhalefet edenler ise dalâletle ahitleşmiş kimselerdir.

Yine Hakîm Semerkandî (ö.342/953)'nin metnine, zikrettiği 62 esas tasdik etmediği müddetçe kişinin, hadiste ifade edilen ve kurtulacak tek büyük cemaat anlamındaki *Sevâdü'l-A'zam* zümresine dahil olamayacağını haber vererek başladığı görülür.<sup>210</sup> Metnin sonunda ise, zikrettiği esaslardan herhangi bir şeyi inkar edenin kendi hevasına uyan bir bid'atçı

<sup>209</sup> Tahavî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 38.

<sup>210</sup> Hakîm Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam*, s. 13.

olacağını söyler ve ekler: “Allah’ın, meleklerin ve insanların laneti ve gazabı onun üzerine olsun!”<sup>211</sup> Burada Semerkandî, metninde yer verdiği esasların aksine olacak kabulleri bid’at olarak nitelendirmiş ve bu bid’atların takipçilerini de *Sevâd-ı A’zam* olarak geçen kurtulan zümrenin dışında kabul etmiştir. Onun gibi Gazzalî (ö.505/1111) de metninde, zikrettiği akaid kaidelerine inananların *Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat*’ten olacağını, bu sayede de dalâlet ehli ve bid’atçilerden ayrılacağını ifade eder.<sup>212</sup> O, Allah’ın Ehl-i Sünnet’i, ehl-i dalâletin dalâletinden ve bid’atçıların de bid’atlarından koruduğuna inanmaktadır. Yine Gazzalî’ye göre, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat, onun metninde saydığı vasıflar sayesinde kopmaz bir ipe sarılmışlardır.<sup>213</sup> Dolayısıyla bu ekolün dışında kalanlar doğru itikad üzerinde değillerdir.

Eş’arî isimlerden Ebû İshak el-İsferâyînî (ö.418/1027) de metnin girişinde, mü’minin vasıfları hakkında *Ehl-i Hak* arasında görüş farklılıkları ortaya çıkınca ve bu konuda sorulan sorulara verilen cevapların tutarsızlığını görünce, en az ihtiyaca cevap verecek kadar *Ehl-i Sünnet* görüşüne göre bir eser tertip ettiğini söyler. Bu esere de öğrenildiği ve inanıldığı takdirde ‘mü’min ismine layık olunacak bilgileri’ eklediğini belirtir.<sup>214</sup> O, yazdığı bu akaid metnin hedeflerini ise şöyle sıralar: Ahkâm-ı fer’iyyeyi iddia edenin ona muttâli olması, mü’minin akıllarıyla mağrur olanların tahrifinden kendisini koruması, *Ehl-i Marifet*’in fetvasının kabul edilmesi, tevhid ve aklî ilimlere intisap edenlere göre de mü’min ismine layık olması ve çocuklar baliğ olduğunda onlara telkin edilmesi. İsferâyînî, bu hedefleri doğrultusunda yazdığı metnini *Ehl-i Tevhid*’e düşmanlık besleyen kişilere karşı kaleme aldığını da ifade etmektedir.<sup>215</sup> O, metnin sonunda ise şunları kaydetmiştir: “Kim bizim tarif ettiğimiz şekilde inanırsa ulemâ, onun hükmen ve ismen mü’min olduğuna ve bundan sonra yaptığı veya terk ettiği bir şeyden dolayı mü’minler cümlesinden çıkmayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.”<sup>216</sup> Görülüyor ki İsferâyînî kendi akaid metninde ele aldığı kabuller çerçevesinde bir *Ehl-i Sünnet* kimliği oluşturmaya çalışmıştır.

Kimlik inşası bağlamında sonraki süreçte yazılan akaid metinlerinde ise daha sakin ve temkinli bir üslup dikkat çeker. Örneğin Osman el-Ûşî (ö.575/1179), metnine: “Bu kul *Emâlî*’nin başında, inciler gibi saf ve berrak bir manzûme ile tevhid ve akaid ilmi konusunda der ki...” beytiyle başlar ve son beyitlerinden birinde şunu söyler: “Ezberlemek ve

<sup>211</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 431.

<sup>212</sup> Gazzalî, *Kavâidü’l-Akaid*, s. 71, 231.

<sup>213</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 143-144.

<sup>214</sup> Mehmet Gündoğdu, *Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Akaid Risalesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990, s. 41.

<sup>215</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>216</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 63.

muhtevasına inanmak için manzûmenin denizine dalın ki Allah'ın türlü nimetlerine nail olasınız..."<sup>217</sup> Ebu'l Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) ise metnin başında şunları söyler: "Ben bu kısa eserde *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*'in inanç sisteminin özünü (bu konuda) soranlara cevap olması ve onları batıl inançlardan koruması amacıyla bir araya getirdim."<sup>218</sup> Kasidesini, kıyamet günü bir kazanç olması amacıyla hazırladığını ifade eden Hızır Bey (ö.863/1459), manzûmesinin İslam inanç esaslarını içerdiğini ve onu mü'min ismini süslemek isteyen herkese tavsiye ettiğini söyler.<sup>219</sup> Bu örneklerden hareketle muhaliflere karşı ilk dönem metinlerinde daha reaksiyoner bir tavırdan kaynaklanan sert ve dışlayıcı bir üslup takip edilirken sonraki metinlerde bu üslubun yumuşadığı söylenebilir. Bu durumun en temel sebebi ise sünnî düşüncenin kendisine doğrudan muhatap aldığı Mu'tezile faktörünün etkisinin ilk dönemlerdeki şiddetini kaybetmiş olmasıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi ilk dönemlerde Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ithamlar tek taraflı değildir. Karşılıklı tekfir ve bid'at ithamları söz konusu olmuştur. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet'in, kimliksel anlamda oluşumunu tamamlaması ve artık, var olan itikadî metinler üzerinden kendisini aktarması gibi sebeplerle sonraki süreçte keskin bir üsluba başvurma ihtiyacı duymadıkları söylenebilir.

Metinlerde yer verilen bilgiler, tanımlar, tespitler, nakiller ve referanslar, yapıyı oluşturan ana parçalar olması cihetiyle kimliğin temel unsurlarıdır. Örneğin 'amel imandan bir cüz değildir' tanımlamasının sünnî kimliğin en temel esası olduğu söylenebilir. Bu esasa, Ehl-i Sünnet kendisini, Haricî ve Mu'tezilî kimliğin karşısında konumlandırmış olmakta ve hem teolojik hem sosyolojik planda bir kimlik oluşturmaktadır. Yine tenzili değil de te'vîli inkar edenin ve işlediği bir günah sebebiyle kible ehlinin tekfir edilemeyeceği inançları da sadece itikadî birer kabul olarak değil aynı zamanda sünnî kimliği oluşturan merkezî kabuller olarak da değerlendirilmelidir.

Müstakil bir başlık altında zikrettiğimiz ötekinin tanımlanması da dolaylı olarak, bu tanımlamayı yapanların ne olmadıklarını göstermek suretiyle inşasına çalışılan kimliğin bir özelliği haline gelir. Örneğin muhalifler ehl-i bid'at olarak nitelendirildiklerinde, özne konumundaki mezhep kendisinin bid'at ehli olmadığını ifade etmiş olmaktadır. İkinci olarak ise, müelliflerin kendi mezheplerini tanımlamada kullandıkları bazı sübjektif ifadeler söz konusudur. Bu ifadeler, Allah'ın ve peygamberinin dilediği doğru itikadın, kendi mezheplerinin kabulleri olduğuna duyulan güçlü inancın bir sonucudur. Bu inanç,

<sup>217</sup> Topaloğlu, *Emâli Şerhi*, s. 152.

<sup>218</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 25.

<sup>219</sup> Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, s. 47.

mezheplerin tamamında var olduğu için bu ifadeleri sadece sünnî metinlerde değil diğer itikadî mezheplerin metinlerinde de görmek mümkündür. Örneğin fırkaların tasnifinde büyük yeri olan yetmiş üç fırka hadisinde bildirilen *fırka-i nâciye* yani kurtulacak fırkanın *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* olduğu sünnî metinlerde aktarılırken, İbnü'l-Murtaza (ö.840/1437) bu tabiri kendisinin de mensubu olduğu Zeydiyye için kullanmaktadır. Yine *Ehl-i Hak* ifadesini, Şîf Fazl b. Şâzân en-Nisâbü'rî (ö.260/864) Şia için, Nâşi el-Ekber (ö.293/906) ve Şerif Mürtezâ (ö.420/1029) Mu'tezile için<sup>220</sup>, Gazzalî (ö.505/1111) ve akaid metinlerini incelediğimiz diğer isimler ise *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* için kullanmıştır.<sup>221</sup>

Aslında zikredilen durum Kur'an'da da kendisini göstermektedir. Mü'minlerin bakış açısından ifade edilen *dalâl* kavramı, bazı ayetlerde küfür ile eşitlenmekte ve kafirlerin açık bir sapıklık/dalâlet içinde olduğu bildirilmektedir: “Şüphesiz küfredenler ve Allah'ın yolundan alıkoyanlar, gerçekten uzak bir sapıklıkla (*dalâl*) sapıtmışlardır” (Nisa 4/167) ayetinde olduğu gibi. Bununla birlikte aynı kavram (*dalâl*) kafirlerin bakış açılarından ifade edildiğinde mü'minlerin içinde bulunduğu durumdur: “Allah hiçbir şey indirmedir. Siz (mü'minler) yalnızca büyük bir dalâl içindesiniz.” (Mülk 67/9)<sup>222</sup> İşte Kur'an'da yer alan bu söylem tarzı, akaid ve kelim metinleri üzerinden mezhepler arasında da müşahede edilir. Yani Ehl-i Sünnet'in bakış açısından Mu'tezile ve Mücessime gibi mezhepler dalâlet ve bid'at ehliyken, onlara göre de Ehl-i Sünnet dalâlet ve bid'at ehlidir. Kelam ilminin mekanizmasındaki savunu faaliyeti de, belli ölçüde, bu karşılıklı ithamların yanlışlığının gösterilebilmesi için mezhep kabullerinin ispat edilmesi ihtiyacından doğmuştur.

Kurumsal anlamda inşası tamamlanan Ehl-i Sünnet'in, tam olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak tanımlandığı bilinmektedir.<sup>223</sup> Bununla kastedilenin ise genellikle Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye mezhepleri olduğu söylenmiştir. Beyâzizâde (ö.1098/1687) Ehl-i Sünnet ve'l-

<sup>220</sup> Watt, *a.g.e.*, s. 374; Salih Sabri Yavuz, “*Ehl-i Hak*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1994, c.10, s. 512; Şerif Mürtezâ, *Cebr ve Kader Kiskacında İnsan Özgürlüğü*, Çev. Muammer Esen, Araştırma Yy., Ankara 2012, s. 16-17.

<sup>221</sup> Gazzalî, *Kavâidü'l-Akaid*, s. 71.

<sup>222</sup> Izutsu, *a.g.e.*, s. 220.

<sup>223</sup> Bu tanımlamanın ilk ne zaman ve kim tarafından kullanıldığı hakkında net bir tespit yoktur. Bununla birlikte ehlü's-sünne tabirini Hasan-ı Basri (ö.110/728)'nin kullandığı kaynaklarda geçmektedir. Bu açıdan kavramın hicri ikinci asırdan itibaren kullanıldığı zikredilmiştir. İlk dönemlerde ‘ehlü's-sünne’ veya ‘sahibü's-sünne’ olarak kullanılan bu ifadeye ‘cemaat’ kavramının daha sonra ilave edildiği ve tanımlamanın ehl-i sünnet ve'l-cemaat olarak yaygınlaştığı söylenmiştir: Çağfer Karadaş, *Mezhep ve İsim -Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme-*, Marife Dergisi, 2005, S. 3, s. 16-17; Kavramın terim ve ekol olarak temellendirilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak -Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması-*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2015, s. 100-115; Ehl-i Sünnet kavramının tarihteki serüveni hakkında bkz. Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet -Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci-*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2009; Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ekolünün teşekkül süreci, temsilcileri, fikirleri, günümüzdeki durumu ve ekol ile ilgili yazılmış eserler konusunda bkz. Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yy., Ankara 2012, s. 165-204.

Cemaat'in prensiplerinin ilk defa Eş'arî (ö.324/935) tarafından ortaya atıldığına zannedildiğini, aslında Eş'arî'den de önce Ehl-i Sünnet mezhebini tesis edenin Ebû Hanife (ö.150/767) ve ashabının kurduğu Hanefî mezhebi olduğunu, İmam Mâturîdî (ö.333/944)'nin de bu mezhebin açıklayıcısı olduğunu söylemektedir.<sup>224</sup> Bu ifadelerden, kendisiyle Eş'arîlik ve Mâturîdîliğin kastedildiği Ehl-i Sünnet'in Ebû Hanife tarafından tesis edilmeye başlandığı anlaşılmaktadır.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ibaresinde kullanılan ifadelere dikkat edilecek olursa Hz. Peygamber'in sünnetine tâbi olan anlamında *Ehl-i Sünnet*, topluluk anlamında da *cemaat* kavramlarının özellikle tercih edildiği anlaşılacaktır. Bu noktada, Kur'an'dan sonra ikinci kaynak niteliği taşıması, hatta bazı rivayetlerde veda hutbesinde Hz. Peygamber'in ümmetine bıraktığı iki mirastan biri olarak bizzat peygamber tarafından sunulması, *sünnet* kavramının tanımlamada kullanılmasına etki etmiştir. *Cemaat* kavramının tercih edilmesinde ise hadislerde fırka-i nâciyenin *topluluk (el-cemaa)* şeklinde tayin edilmesinin çok büyük etkisi olduğu söylenmiştir.<sup>225</sup> Yine ilk dönemlerde görülen siyasî parçalanmışlık atmosferinde muhalif fırkalara karşı verilen siyasî ve teolojik savaşın getirdiği yeni hassasiyetlerin de cemaat terimine merkezî bir önem kazandırdığı ifade edilmiştir.<sup>226</sup> Sonuçta tarihsel süreç içerisinde, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebi hem akaid hem şeriat planında inşa ettiği kimlik ile teşekkülünü tamamlamıştır. Pezdevî (ö.493/1100) bu mezhebin mezheplerin ortası olduğunu, akıl sahiplerinin de her şeyde orta olanı seçtiklerini ifade ederek şu meseli kullanır: “Tatlı olma yutulursun, acı olma kalırsın.”<sup>227</sup>

Ehl-i Sünnet akaid metinlerinde, müelliflerin kendi mezheplerini tanımladıkları ifadeler Ebû Hanife (ö.150/767)'den örnek verilecek olursa, onun, mürcî olduğu iddiasına verdiği cevapta iddia sahiplerini bid'at ehli olarak, mürcî olmakla itham edilenleri (kendisini)

<sup>224</sup> Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, s. 23.

<sup>225</sup> Cağfer Karadaş, *a.g.e.*, s. 18; ‘Cemaa’ kavramının Fıkıhtaki kullanımıyla da kıyaslanması mümkündür. Fakiherin hemen hemen bütün konularda ‘cumhûrun görüşü’ söylemini kullandıkları bilinmektedir. Buradaki cumhur ifadesi ile kastedilen ise çoğunluk olup bu görüşe her zaman güvenilir ve sağlam görüş olarak yaklaşmıştır: “Çoğunluk hüccettir”. Bunun en temel sebeplerinden biri olarak Hz. Peygamber'in fitne dönemlerinde ortaya çıkan anlaşmazlıklarda müslümanların cemaate sarılmalarını emretmesi gösterilebilir. Bu zihni kabulün de ‘Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat’ adlandırmasını beraberinde getirdiği söylenmiştir: Fethi Kerim Kazanç, *Kelâm Yazıları -Varlık, Bilgi, Değer, Siyâset Üzerine-*, Araştırma Yy., Ankara 2014, s. 321.

<sup>226</sup> Mehmet Evkuran, *a.g.e.*, s. 106-107; Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat isminin, İslam dininin merkezi ve hak temsilcisi olduğu ifade edilerek toplumdaki meşruiyetini sağlayabilmek gayesiyle tercih edildiği söylenmiştir. Yine bu mezhebin Haricîlik, Şia, Mu'tezile vb. fırkaların, çeşitli zındıklık ve ilhad hareketleri ile yabancı kültürlerin İslam toplumunda varlık göstermeleri sonucunda savunma refleksiyle ortaya çıkan savunma hareketi olduğu ifade edilmiştir. Konu ve cemaat kavramına yüklenen anlamlar hakkında bkz. Ejder Okumuş, *a.g.e.*, s. 49-52, 54.

<sup>227</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 366.



ise *sünnet ve adalet ehli* olarak tavsif ettiği görülür.<sup>228</sup> Yine o, Allah'ın emirlerine hürmet konusunda adalet ve hak ehlinin aynı seviyede olduklarını zikreder.<sup>229</sup> Bunun gibi, Allah'ın, mahlukların sıfatıyla tavsif edilemeyeceği ve O'nun gazabı ve rızasının keyfiyetsiz sıfatları olduğunu söyledikten sonra da bunun *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*'in görüşü olduğunu belirtir.<sup>230</sup> Bu eksende Ebû Hanife, Kelamın temel problemlerinden olan sıfatlar konusu hakkındaki kabullerini zikretmek suretiyle, sünnet ve cemaat ehli olan bir kesimden bahsetmektedir. Bu topluluğun aynı zamanda hak ve adalet ehli olduğu da yine onun ifadelerinden anlaşılmaktadır. Öyle ki onun kullandığı *Ehlü'l-Adl* ifadesinin sonraki süreçte, Mu'tezile'nin kendisine nispet ettiği *Ehlü'l-Adl ve't-Tevhid* tabirinde geçiyor olmasından dolayı terk edilmiş olabileceği de söylenmiştir.<sup>231</sup> Bu bağlamda, şayet ifade, metne sonraki süreçte ilave edilmediyse, kullandığı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tabiriyle Ebû Hanife, mezhebin sadece fikrî referans noktası değil aynı zamanda isminin de referans noktası olmaktadır.

Tahavî (ö.321/933), 'sünnet ve cemaate tâbi oluruz' ve 'adalet ve emanet ehlini severiz; zulüm ve hıyanet ehline buğzederiz' cümleleriyle mezhebini de tanımlamış olmaktadır.<sup>232</sup> O, metninin sonunda 'sünnet ve cemaate muhalefet eden ve dalâlet ile ahitleşmiş bulunan' mezheplerden Allah'a sığınır.<sup>233</sup> Buna göre Tahavî'nin mezhebi sünnet, cemaat, adalet ve emanet ehlinden oluşmaktadır. Bunun dışındakiler ise hevalarına tâbi olup dalâlete sürüklenenler ve zalim olup hem kendilerine hem de dine ihanet edenlerdir.

Hakîm Semerkandî (ö.342/953) metninde zikrettiği bid'atlerin toplumda yayılmış durumda olduğu, doğru yolun ise garip kalıp yok olmaya yüz tuttuğu tespitini yapar. Kendisinin de metninde, peygamberlerin sünnetini ve onlardan sonra gelen sahabe ve salih kimselerle onların peşinden giden alim, müctehid ve zâhitlerin takip ettikleri inanç esaslarını ortaya koyduğunu söyler. Ona göre doğru yol (tarîku'l-müstakîm) budur.<sup>234</sup> İşte bu çoğunluğun itikadı olması hasebiyle de Semerkandî, metnine *es-Sevâdü'l-A'zam* ismini vermiş ve mezhebin kimliğini bu isim üzerinden formüle etmiştir. O, metninde fikhî bir hükmü (imamın abdestinin bozulmasıyla cemaatin de namazının bozulacağı) aktardıktan sonra sahabeden, tâbiûndan, fakihlerden ve zâhitlerden bu hükümlerle aynı kabulde olanların isimlerini zikrederek adeta kendi mezhebinin *Sevâdü'l-A'zam* olduğunu ispatlamaya

<sup>228</sup> Ebû Hanife, *er-Risale*, s. 63.

<sup>229</sup> Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 17.

<sup>230</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 50.

<sup>231</sup> Cağfer Karadaş, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>232</sup> Tahavî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 28.

<sup>233</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>234</sup> Hakîm Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam*, s. 430-431.

çalışmıştır. Semerkandî isimlerini zikrettiği din önderlerinin şu görüşlerde ittifak ettiklerini, bu yüzden zikredilen esaslara muhalefet edenlerin ancak bid'atçı ve sapkın kimseler olacağını söyler:

- İman kalp ile bilmek/tanımak/tasdik, dil ile ikrardır.
- Amel imandan değildir.
- İmanda istisna geçerli değildir.
- İman ne artar ne eksilir.
- Ehl-i Kible'den hiç kimse işlediği herhangi bir günahtan ötürü tekfir edilmez/Ehl-i Kible'den hiç kimseye kılıç çekilmez.
- Ehl-i Kible'den ölen herkesin cenaze namazı kılınır.
- Salih ve fâsık herkesin arkasında namaz kılınabilir.
- Emirlere isyan edilemez.
- Mesh üzerine mesh edilir.
- Az ve durgun olan sudan abdest alınmaz.
- İmanın abdestinin bozulması halinde cemaatin namazı bozulur.
- Vitr namazı tek selamla üç rekattır.
- Namaz kameti ikişer ikişerdir.
- İmanın arkasında kıraatte bulunulmaz.
- Namazda sadece ilk tekbirde eller kaldırılır.
- Vücuttan kan çıkması durumunda abdest bozulur.
- Allah'tan korkulur ve mükafat ancak O'ndan istenir.<sup>235</sup>

Semerkandî'nin bu tercihten, kendisinden önce, sahabe, tâbiûn, fakih ve zâhitlerin mezheplerini, üzerinde ittifak ettikleri bu esaslar üzerine inşa ettiklerine inandığı anlaşılabilir. Böylelikle o, *Sevâd-ı A'zam*'ı tekrar etmiş, bu sayede kendisi de onlardan biri olmuştur. Onun zikrettiği esaslar ise daha çok fikhî içeriklidir. Akaid metinlerinde fikhî hükümlerin kullanımı ayrı bir başlık altında değerlendirildiği için burada tekrara girmiyoruz. Ancak şu kadar ifade edilebilir ki Semerkandî'nin, bu tarz hükümlere metninde yer vermesinin, sahabe ve tabiundan ittifakla gelen ilgili rivayetlere kayıtsız kalamaması, yaşadığı bölgede fikhî ile iç içe olan bir Kelam/akaid düşüncesinin olması ve bu hükümlerin bazı muhalif fırkalar tarafından kabul edilmemesi gibi sebeplerden ileri geldiği söylenebilir. Yine dikkat edilirse zikredilen

---

<sup>235</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 363-366.

fikhî hükümler abdest ve namaz ile ilgili olup Ebû Hanife'nin verdiği fetvalardır.<sup>236</sup> Namaz ibadetinin dindeki karşılığı (özellikle iman ile bağlantısının kurulduğu hadisler) ve Semerkand ekolünde Hanefî fıkıh geleneğinin takipçisi olma gayreti düşünüldüğünde Semerkandî'nin bu tercihi daha kolay anlaşılacaktır. Bununla birlikte *es-Sevâdü'l-A'zam* dışındaki akaid metinlerinde bu tarz hükümlerle, bazı istisnalar dışında, neredeyse hiç karşılaşmaz. Zira Fıkıh ve Kelamın gitgide birbirinden bağımsız disiplinler haline gelmesi, bu süreçte mezheplerin kimlik inşalarının tamamlanması akaid metinlerinde de kendisini göstermiş ve bu tarz metinler fıkıhtan soyutlanmaya başlamıştır.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ifadesinin dışında mezhep için başka kavramlar da tercih edilmiştir. *Ehlü'l-Hak* ve *Ehlü'l-Basîra* ifadeleri akaid metinlerinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in yerine kullanılan diğer bazı kavramlardır.<sup>237</sup> Gerçeğe uygun inançları benimseyen, bundan dolayı da doğru yolda gidenler anlamında kullanılan hak ehli tabiri, mezhepler tarafından sahiplenilen bir ifade olmuştur. Bu ifadenin kendi taraftarlarını yüceltmek, bu vesileyle de toplumsal zeminde fikrî/dinî ve siyasî konularını sağlamlaştırmak maksadıyla kullanıldığı da tahmin edilebilir. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet'in, karşısına yerleştirdiği ve ehlü'l-dalâl ile isimlendirdiği fırkalara karşı, kendisinin hidayet üzere olduğunu gösterme çabası da söz konusudur. Zira fırkaların da hidayet/hak üzere olanlar ve dalâlet/sapkınlık/batıl üzere olanlar kategorileriyle taksim edildiği bilinmektedir.<sup>238</sup> Ehl-i Sünnet de kendisini, hak/hidayet ehli olarak takdim etmiş ve Kelam vasıtasıyla da bunu ispat etmeye çalışmıştır.

Son olarak akaid metinlerinde yer alan kimlik probleminin önemli bir ayağının da siyaset olduğu söylenmelidir. Düşüncenin siyasallaşması, Mihne sürecini beraberinde getirmesi sebebiyle kendisini en açık olarak Kur'an'ın mahluk olup olmadığı tartışmasında göstermiştir. Bu süreçte teolojik düşünsel bir meselenin nasıl siyasî bir probleme dönüştürüldüğünün tespiti, akaid metinlerinde yer verilen ve aslında siyasî olan bir takım hususların nasıl itikadî bir söylemle sunulduğunu, buradan hareketle de itikadî kimliğin nasıl karakterize edildiğini göstermesi itibarıyla önemlidir. Halife Me'mun'un iktidarda olduğu

<sup>236</sup> Diğer fıkıh ekollerinden farkını göstermesi adına, vitr namazının tek rekatla kılınp kılınmayacağı problemi güzel bir örnektir. Buna göre Hakîm Semerkandî'nin de zikrettiği vitrin tek rekatla kılınmasının caiz olmadığı görüşünü Ebû Hanife (ö.150/767) ve Süfyan es-Sevrî (ö.161/778) savunmuştur. İmam Mâlik (ö.179/795), İmam Şâfiî (ö.204/820), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve İshak b. Rahuye (ö.238/853) tek rekatla da vitrin kılınabileceği görüşünü kabul etmekle beraber iki rekate kılıp selam verdikten sonra bir rekate vitr kılmayı tercih etmişlerdir. İbn Ebî Şeybe (ö.235/849)'nin de Ebû Hanife'nin bu görüşünü eleştirdiği görülür: Ataullah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları -İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanife Örneği-*, Akdem Yy., İstanbul 2011, s. 50; Semerkandî de böyle bir konuyu metnine alarak Ebû Hanife/Hanefiyye savunusu yapmış olmaktadır.

<sup>237</sup> Ebu'l-İshak İsfarayînî, *el-Akide*, s. 48; Gazzâlî, *Kavâidü'l-Akaid*, s. 71; Ömer en-Nesefî, *İslâm Akidesi*, s. 13; Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, s. 34; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 25.

<sup>238</sup> Çağfer Karadaş, *a.g.e.*, s. 19.

(198-213/833-842), Kur'an'ın yaratılmışlığı tezinin resmileştirilip baskı politikasıyla kabul ettirmeye çalışıldığı bu dönemde, Kur'an'ın mahluk olduğunu onaylamak sadece kelamî/düşünsel sahada değil, aynı anda siyasî alanda da bir aidiyet oluşturuyordu. Zira 'Kur'an yaratılmıştır' diyenler, Me'mun'un siyasî otoritesini de kabul etmiş oluyorlardı.<sup>239</sup> Mu'tezile mezhebinin siyasî amaçlara ulaşabilmek için bir araç olarak kullanılması, özünde dinsel nitelikli bir esas olan Halku'l-Kur'an inancı vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Söylem her ne kadar teolojik olsa da bu söylemin tercih edilmesinde temel etken siyaset olmuştur.<sup>240</sup> Bu siyasetin neticesinde de, akaid metinlerinde yer verilen Halku'l-Kur'an'a inanıp inanmamak meselesi, mezheplerin itikadî kimliklerinin bir parçası olarak algılanmıştır.

Halku'l-Kur'an problemi gibi teolojik bir mesele olduğu halde siyasete malzeme yapılan bir diğer doktrin cebr yani insanların davranışlarında, siyaset bağlamında yöneticinin kim olacağını belirlemekte, özgür olmadığı, her şeyin Allah'ın takdiri olduğu anlayışıdır. Bu görüşü ilk defa siyasetine payanda yapanlar ise Emevî halifeleridir. Onların zulüm ve baskı uygulamalarının Allah'ın isteğiyle ortaya çıktığını iddia etmeleri ise karşılıksız bırakılmamış ve ilk Kaderîler cebr ile kurulan bu stratejiye karşı çıkmışlardır.<sup>241</sup> Bu bağlamda Ebû Hanife'den itibaren insanın fiillerinde belirli bir hürriyetinin bulunduğu ifadesinin -kesb ve istitaat nazariyesi- akaid metinlerine dahil edilmesinin nedeni daha kolay anlaşılabilir. Bu nazariye, ispatı her ne kadar yetersiz görülse de, akaid metinlerinin muhatabı olan halk için orta bir yolu sunması cihetiyle tercih edilmiştir. Cebre yer verilmediğinin iddia edildiği bu anlayış ile en azından Emevîler ve onlar gibi düşünen yöneticilerin bu politikalarının karşısında durulmaya çalışılmıştır.

Yine Ehl-i Sünnet ile Şia'yı birbirinden ayıran en temel mesele olan imâmet, aslında ilk dönemden itibaren din/itikad ve siyasetin iç içe geçtiğini ve bu gibi meselelerin, akaid metinlerine dahil edilmesiyle beraber de mezheplerin itikadî kimliklerinin belirleyicisi olmaya başladıklarını açıkça göstermektedir. İmâmetin Şia tarafından itikadî bir kabule dönüştürülmesi ve buna reaksiyon olarak ilk sistematik akaid metinleri kabul edilen Ebû Hanife'nin risalelerinde imâmet bahsinin (mevcut sıralamanın sahihliği) yer alması, sonraki süreçte de bu tercihin takip edilmesi, imâmet gibi siyasetin merkezindeki bir meseleyi kelam ilminin bir konusu haline getirmiştir. Sonuçta siyasî söylemin konusu olan imâmet, itikadî söylemle aktarılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Hz. Ebu Bekir'in ve Hz. Ömer'in

<sup>239</sup> Mehmet Evkuran, *a.g.e.*, s. 119.

<sup>240</sup> Mehmet Evkuran, *a.g.e.*, s. 121.

<sup>241</sup> Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s. 303-304, 326.

imâmetlerini inkar edenlerin kafir olacaklarına hükmetmek<sup>242</sup> ilgili yaklaşımın bir tezahürüdür. Bununla beraber imâmet meselesinin her bahsiyle itikadî bir mesele olmadığı da söylenmiş fakat ilk dört halifenin imâmetlerinin tasdiki, hakkındaki delillerin mütevâtir haber ve icmâ olduğu gerekçesiyle zorunlu kabul edilmiştir.<sup>243</sup> Bu kabulde, büyük ölçüde Şia ve Haricîlerin itikadları da etkili olmuştur.

Buraya kadar izah edilmeye çalışıldığı şekliyle, bir taraftan kendi itikadî kimliklerini inşa için sınırlarını çizmeye çalışan Ehl-i Sünnet, bir taraftan da bid'at ehli olarak nitelendirdikleri ve kendi çizgilerinin dışında bıraktıkları batıl inanç sahiplerinden uzak durmayı mü'minlere tavsiye etmiştir. Eş'arî (ö.324/935), selef alimlerinin Râfizîler, Haricîler, Mürcie ve Kaderiyye gibi bid'at görüşlere sahip kimselerden uzak durma konusunda icmâ ettiklerini söyler. Hatta bid'at görüşlerden uzak durmanın zorunluluğunu şu ayeti referans göstererek ispata çalışır: “Ayetlerimiz hakkında münasebetsizliğe dalanları gördüğün vakit kendilerinden yüz çevir.” (En'am 6/68)<sup>244</sup> Hak olandan yüz çeviren, bu yüzden de sonu hüsrana olacak bid'atçiler sünnet ve cemaat yolunun dışında kalanlardır. Sonuç olarak İslam'ın merkezindeki Kur'an ve sahih Sünnet'e sadece bağlı değil, aynı zamanda onların samimi savunucuları olduklarını iddia eden Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, *Sevâdü'l-A'zam* olarak *fırka-i nâciye* (kurtuluşa eren fırka) olma hakkını elde ettiğine inanmaktadır.<sup>245</sup> Bu inanç sünnî kimliğin inşa çabasındaki en önemli faktördür. Bu kimliğin inşası ise hem öz olanın hem de ötekinin tanımlanmasıyla gerçekleşmiştir. Akaid metinleri de sünnî kimliğin inşasının en öz ve etkili vasıtaları olmuştur. Konjonktürel şartlar düşünüldüğünde ise bunun bir gereklilik olduğu söylenebilir. Bu gereklilik, yeni bir sentaksı da beraberinde getirmiştir.

#### 2.4. Yeni Bir Sentaks İnşası

Anlam, söylem ile ifade edildiği kadar söylemin nasıl kurgulandığı ile de ilgilidir. Bu kurguda birlikte formüle edilen kavramlar yeni bir söylem şekli de oluşturmuş olurlar. Bu çerçevede cümlelere ait olguların, cümle düzeyinde dilsel birimler arasında kurulan bağıntıların tümüne sözdizimi yani sentaks ismi verilmektedir.<sup>246</sup> Akaid metinleri özelinde

<sup>242</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 67.

<sup>243</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 349; İmâmetin itikadî bir mesele olmadığı hakkında bkz. Cüveynî, *a.g.e.*, s. 333; İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 2, s. 646; İmâmet etrafında yürütülen siyasî tartışmalar ve özeld Ehl-i Sünnet'in konu hakkındaki yaklaşımları noktasında ayrıntılı bilgi için bkz. Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s. 305-324.

<sup>244</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 155-156; Pezdevî, eserinin başında bid'at ehlinin (Mu'tezile'nin ve filozofların) kitaplarına baktığını, bunların hepsinin doğru yoldan uzak olup sağlam dinden de sapmış olduklarını gördüğünü söyler. Bu yüzden de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in ilklerinden kimsenin bu kitaplardan bir şey almadığını aktarır. Bu kitaplara bakmanın, itikadın zayıflamasına ve bid'ate sebep olacağı gerekçesiyle caiz olmadığını zikreder: Pezdevî, *a.g.e.*, s. 19-20.

<sup>245</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, *a.g.e.*, s. 568.

<sup>246</sup> Zeki Özcan, *a.g.e.*, s. 277.

düşünüldüğünde ise bu tarz metinlerin genel dili olan itikadî söylem ve tercih edilen içerikleri vasıtasıyla yeni bir kurgu oluşturulmuştur. Burada öncelikle hem merkez kavram hem de konu için daha aydınlatıcı olması açısından *iman* kavramı, oluşturulan yeni sentaks bağlamında değerlendirilecektir. Zira bu kavramın anlaşılma biçimi, Ehl-i Sünnet kimliğinin önemli bir parçasını teşkil etmektedir.

Sözlük anlamı itibariyle söylenilenin kabul edilmesi, söyleyenin tasdik edilmesi yani doğrulanması, güven duymak/güven içinde bulunmak ve güven vermek gibi anlamlara gelen *iman*<sup>247</sup>, şer'î düzeyde farklı izah edilmiştir. Genellikle üç başlıkta toplanılan bu izahlara göre; İman tasdiktir; tasdik ve ikrardır; tasdik, ikrar ve ameldir. Bunların dışında iman tanımlanırken marifet, muhabbet, hudû (boyun eğmek, tevazu) gibi kavramlar da kullanılmıştır.<sup>248</sup> Bu tanımlamalar mezheplerin kendi düşünce sistemlerinde bile farklılık göstermiştir. Örneğin Hadis taraftarları içinde 'iman dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve amel etmektir' diyenler olduğu gibi 'iman söz ve ameldir' ya da 'iman taattir' diyenler de olmuştur.<sup>249</sup> Yine Ehl-i Sünnet içerisinde Eş'arîler 'iman tasdiktir' derken Mâturîdîler 'tasdik ve ikrardır' demektedir. Mâturîdîler'in, ikrarı dünyevî ahkâmın uygulanabilmesi için şart koştuğu ve dil ile ikrar olmadan kalbî tasdik taşıyan birisinin de imanını kabul ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla her iki ekolün 'tasdik' odaklı bir tanım benimsediği söylenebilir. Buna göre kişi, imanının nesnesi olan esasları kalbinde tasdik ettiği müddetçe mü'mindir. Sonuçta Ehl-i Sünnet, şer'î manada, imanının sözlük anlamlarından nesnesi itikadî doktrinler olan tasdiki tercih etmiş ve akaid sistemini bu tercih üzerinden kurgulamıştır.

İmanın epistemolojik karşılığı belirlenirken amel ile olan ilişkisi de izah edilmiştir. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet, iman tanımında ameli dışarıda bırakmış; klasik söylemle ameli imandan bir cüz olarak görmemiştir. Onlar, Mu'tezilî ve Haricî kabulün aksine inkar söz konusu değil ise farzların işlenmemesi durumunda kişinin imanını kaybetmeyeceğini kabul eder. Tasdikın amelden soyutlanması tercihi ki bu görüşün dayanağı da nakildir, aynı zamanda önemli bir toplumsal hamledir. Bu sayede, farz ameli işlememesi nedeniyle kişiye öldürme hükmünün verildiği bir zihniyetten uzak durulmuştur. Başından beri yanlış/bâtıl/bid'at düşüncelere karşı kendisini konumlandıran sünnî kimlik, iman tanımlayış şekliyle de onlardan ayrılmış olmaktadır. İman tanımında ve diğer meselelerde (sıfatlar

<sup>247</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire t.y., s. 140.

<sup>248</sup> Muhammed b. Hasan b. Fûrek, *Mücerredü Makâkâti's-Şeyhi Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Thk. Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşriki, Beyrut 1987, s. 151.

<sup>249</sup> Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler -Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi-*, Kitâbiyât Yy., Ankara 2000, s. 76-77.

konusunda tercih edilen ‘sıfatlar zâtın ne aynı ne gayrıdır’ söylemi gibi) ilgili kavramların seçilmesi ve bir araya getirilmesiyle oluşturulan bu kurgu, sünî akaid metinleri aracılığıyla halka aktarılmıştır.

Akaid metinlerinde, kendisiyle sünî itikadî düşüncenin sınırlarının belirlendiği içeriğin dışında, konuların aktarımında takip edilen normatif söylem ve muhalif inanç sahiplerinin/ötekinin olumsuz içerikli kavramlarla tanımlanması da kurulan sentaksın bir parçasıdır. Bu ekseninde hem itikadî esaslar tanımlanırken, hem de muhalif görüşler tavsif edilirken kullanılan kavramların neye göre tercih edildiği de önem kazanmaktadır. Bu çerçevede, ötekinin tanımlanması bağlamında tercih edilen bazı ifadelerin karşılığını Kur’an ve sünnette de bulan ifadeler olduğu söylenebilir. Fakat taşıdıkları anlam, daha doğrusu metinlerdeki söz sahiplerinin kendisiyle kastettikleri anlamların ne olduğu üzerinde düşünmek gerekir. Zira bahsi geçen ifadelerin bazılarının Kur’an’daki kullanımlarında da farklılıklar mevcuttur. Örneğin, *fâsık* kavramı Kur’an’da bazen *kâfir* ve *münafık* ile aynı anlamda kullanılmıştır: “Onlar Allah’ı ve elçisini inkâr ettiler (*keferû*) ve *fâsıklar* olarak öldüler.” (Tevbe 9/84) İlgili bir diğer ayet şöyledir: “Andolsun (ey Muhammed) biz sana apaçık ayetler indirdik. Bunları *fâsık* olanlardan (*fâsıkûn*) başkası inkâr etmez (*yekfuru*)” (Bakara 2/99).<sup>250</sup> Şu ayette ise *fâsık münafık* anlamındadır: “De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, kabileleriniz, kazandığınız mallar, geçersiz olmasından korktuğunuz bir ticaret ve hoşunuza giden meskenler, size Allah ve Resulünden daha sevgili ise artık Allah’ın emri gelinceye kadar bekleyin! Allah *fâsık* bir kavme hidayet etmez” (Tevbe 9/24).

Bununla birlikte Kur’an’da *fâsık* kavramı bazen müminlere de nispet edilmiştir: “Namuslu ve hür kadına zinâ isnadında bulunup da sonra dört şahit getirmeyenlere seksen değnek vurun ve onların şahitliklerini ebediyen kabul etmeyin. İşte onlar *fâsıkturlar*” (Nur 24/4).<sup>251</sup> Bu çerçevede Kur’an’da *fâsık* kavramının hem kafirler hem de inananlar için kullanıldığı söylenebilir. Akaid metinlerinde ise kavramın Kur’an’daki bu kullanımlarından

<sup>250</sup> Izutsu, *a.g.e.*, s. 247-255; Fâsık kavramının Kur’an’da sadece kafirler ve münafıklar için kullanılması sebebiyle Ehl-i Sünnet’in mürtebib-i kebirine yani büyük günah işleyen mü’min kimse için bu kavramı kullanmasının isabetli olmadığı söylenmiştir. Buna göre Kur’an’ın kafir ve münafık olarak kabul ettiği ve tevbe etmediği müddetçe asla bağışlanmayacak olan fâsık için ‘mü’mindir’ denilemez. Fâsık kavramının mürtebib-i kebirine ile asla özdeşleştirilmemesi gerekir. Diğer Ehl-i Sünnet âlimlerinin aksine sadece Mâtürîdî’nin fâsık kavramını Kur’an ile aynı ekseninde anladığı ve istidlâli terk ederek küfrü ve sapıklığı seçen kimsenin fâsık olduğunu söylediği nakledilmiştir. Fakat genel olarak Ehl-i Sünnet’in günahkar mü’min olarak kabul ettiği ve arkasında namaz kılınabileceğini söylediği fâsık hakkındaki kanaati şöyledir: Fâsık, herhangi bir günahı helal görerek, hafife alarak ve alay ederek işlemediği sürece dünyada küfrüne hükmedilmez. Mü’minler gibi ganimetten kendisine pay ayrılır, cenaze namazı kılınır ve müslüman mezarlığına gömülür. Ahirette de ebedi cehennemde değildir: Metin Özdemir, ‘Anlam Kaymasına Uğrayan Kur’ânî Bir Kavram: Fâsık’, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas 1998, S. 2, s. 511-512, 519.

<sup>251</sup> Kavramın mü’minlere nispet edildiği diğer ayetler için bkz. Bakara 2/197, 282.

bir tercih söz konusu olmuştur. Örneğin Ebû Hanife (ö.150/767), metninde *fâsık* kavramını ‘günahkar mü’min’ anlamında kullanmıştır.<sup>252</sup> Böylece o, Kur’an’da *fâsık* kelimesinin, müminlerin de kapsamına dahil edildiği anlamını tercih etmiş olmaktadır. Sonraki süreçte de aynı anlam takip edilmiştir.<sup>253</sup>

Fâsık gibi *fâcir* kavramı da metinlerde ‘kötü davranışı olan/günahkar mü’min’ anlamıyla karşımıza çıkar. Örneğin, Ebû Hanife her iyi/takva sahibi (berr) ve kötü olan mü’minin/*fâcirin* arkasında namaz kılmanın caiz olduğunu bildirirken, kavramı bu anlamda kullanmıştır.<sup>254</sup> Yine onun bu kullanımı sonraki süreçte de takip edilmiş ve aynı esas içinde (mü’minlerden her iyi ve günahkar/*fâcir* kimsenin arkasında namaz kılmak caizdir) tekrar edilmiştir.<sup>255</sup> Ancak Kur’an’da anlamı bu şekilde sınırlandırarak bir kullanım görülmez. Hatta ayette *fâcir* ile *kafir* kavramları anlamdaş olarak kullanılmıştır: “İnsan onun kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor? Hayır, onun parmak uçlarını bile yeniden düzenleyip yaratabiliriz. Ancak insan önünde olanı (ahireti) inkar etmek ister (yefcure). ‘Kıyamet günü ne zamanmış?’ diye sorar.” (Kıyamet 3-6)<sup>256</sup> Buradan hareketle *fâcir* kavramı için, Kur’an’daki bu anlamı ile akaid metinlerinde tercih edilen anlamının farklı olduğu görülür. Bununla birlikte kelimenin ‘günahkar mü’min’ anlamında kullanıldığı hadisler mevcuttur. Bu bağlamda da *her kafirin fâcir olduğu fakat her fâcirin kafir olmadığı* sonucuna ulaşılmıştır.<sup>257</sup> Şüphesiz bu sonuca, Ebû Hanife’den itibaren akaid metinlerinde kelimenin bu anlamının (günahkar mü’min) tercih edilmesi de etki etmiştir. Bu da metinlerde takip edilen söylemin etki alanını göstermesi açısından önemlidir.

Bunun gibi bir diğer husus, akaid metinlerinde dalal ( ضلال/ضال ) ifadesinin kullanımınıdır. Bu kavram Kur’an’da çoğunlukla küfür ve şirk anlamlarındadır.<sup>258</sup> Fakat Ebû Hanife’nin metninde de geçen ve İbn Mesûd (ö.32/652)’tan naklettiği, her ihdas edilen şeyin bid’at, her bid’atın dalâlet ve her dalâletin de cehennemde olduğunu bildirdiği haber<sup>259</sup> ekseninde düşünülecek olursa, bid’at olarak kabul edilecek her görüşün dalâlet, dolayısıyla ayetteki anlamıyla küfür, görüş sahibinin de kafir olduğunu söylemek gerekecektir. Hâlbuki

<sup>252</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 45; Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 55.

<sup>253</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 322; Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, s. 132; Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, Çev. İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yy., Ankara 2011, s. 89; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 20; Sübkî, *es-Seyfü'l-Meşhur*, s. 87.

<sup>254</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 45.

<sup>255</sup> Tahavî, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, s. 28; Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 57; Ömer en-Nesefî, *İslâm Akâdesi*, s. 317; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 65.

<sup>256</sup> Izutsu, *a.g.e.*, s. 256.

<sup>257</sup> Osman Karadeniz, “*Fâcir*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1995, c.12, s. 72.

<sup>258</sup> Nisa, 4/167; En'am 6/74; Izutsu, *a.g.e.*, s. 220-223.

<sup>259</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 45.



akaid metinlerinde geçen her bid'at ve bid'atçı ithamının bu bakışla değerlendirilmesi son derece hatalı bir yaklaşım olacaktır. Bununla birlikte kavramın Kur'an'da küfür ya da şirkin karşılığında kullanılmadığı yerler de söz konusudur: "Kardeşleri demişlerdi ki: 'Biz güçlü bir topluluk olduğumuz halde, Yusuf ve öz kardeşi Bünyamin babamıza bizden daha sevgilidir. Doğrusu babamız açık bir yanılığ (dalalin mübin) içindedir.'" (Yusuf 12/8) Yine başka bir ayette de (Bakara 2/282) ifadenin 'yanılmak/unutmak' anlamında kullanıldığı görülür. Bu noktada fark edilecektir ki akaid metinlerinde müracat edilen *dalâl* ifadesi, her zaman küfrün karşılığında kullanılmamış; kavramın Kur'an'daki şaşırmaq, yanılmak, doğru yoldan az veya çok ayrılmak/sapmak anlamındaki kullanımı tercih edilmiştir. Ebû Hanife'nin 'dalâlette kalmış mü'min' ifadesi de bunu doğrulamaktadır.<sup>260</sup> Bu bağlamda da her küfrün dalâlet fakat her dalâletin küfür olmadığı söylenebilir.

Müelliflerin muhalifler için seçtikleri ifadelerin yanında kendileri için tercih ettikleri ifadeler de Kur'an'dan mülhemdir. Kur'an'da küfre sapanların batıl olana uydukları haber verilirken, iman edenlerin de Rablerinden gelen hakka uydukları bildirilir (Muhammed 47/3). Yine Kur'an'da Allah'ın batıl olanı yok edeceği ve peygamberine indireceği sözleriyle hakkı gerçekleştireceği zikredilir (Şura 42/24). Bir hadiste ise Allah'ın *Ehl-i Hakk*'ı, *Ehl-i Batıl*'a mağlup olmaktan koruduğu ifade edilmiştir. Nakildeki bu ifadeler göz önüne alındığında müelliflerin Ehl-i Sünnet'i kastettiği *Ehl-i Hak* tabirini neden tercih ettikleri daha kolay anlaşılır. Onlar bu ifadeyle batıl/yanlış görüşlerden uzak durduklarını ve kendilerinin açıkladıkları inancın doğru olduğunu söylemekle kalmaz, batıl olanı mağlup edeceklerini de haber vermiş olurlar. Bu tercih, daha önce görülmeyen yeni bir durumdur ve akaid metinleri de bu yeni söylemin inşa edildiği yerdir.

Bu tespitler göz önüne alındığında ise akaid metinlerinde karşılaşılan tanımlayıcı bir takım ifadelerin, Kur'an'da da karşılıklarının olduğu görülür. Kur'an'da farklı anlamlarda kullanılan bu kavramlar, akaid metinlerinde ifade edilmek istenilen manaya göre tercih edilmiştir. Bu tercih doğrultusunda metinlere alınan kavramlar anlam daralmasına uğramış olmaktadır. Metinlerin gramatik özellikleriyle birlikte tercih edilen bu tür tanımlamalar da, akaid metinlerinin, bünyesinde yazınsal düzeyde yeni bir yapı barındırdığını göstermektedir. Diğer taraftan sünnî metinler özelinde düşünüldüğünde, sınırların Ehl-i Sünnet tarafından çizilmesi sebebiyle, yeni bir sünnî söylem şeklinden bahsetmek mümkündür.

---

<sup>260</sup> Ebû Hanife, *er-Risale*, s. 59; Kavramın diğer kullanımları için bkz. Tahavî, *a.g.e.*, s. 38; Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 51, 125, 175, 193; Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, s. 144, 147; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 57; Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, s. 52.

Son olarak akaid metinleri yazılırken içerikte takip edilen düzenleme de bu kurgunun farklılığını ve amacını ortaya koymaktadır. Ebû Hanife'nin metinlerine ve onun takipçisi olan sonraki metinlere bakıldığında aralarında mantıksal bir bağlantının kurulmasının zor olduğu bir takım esaslar görülür.<sup>261</sup> Aynı metin, hem kabir azabından hem imâmetten hem de meshten bahsedebilmektedir. Bu esaslar ise, reaksiyoner bir yaklaşımın sonucu olup her birinin hedef aldığı muhalif bir kabul söz konusudur. Örneğin, kabir azabının var oluşunu zikretmek, kabir azabını reddeden Cehmiyye'nin kabulünü inkar içindir. Yine mevcut imâmet sıralamasının bir amentüye dahil edilmesi, bu sıralamanın yanlışlığına inanan Şia'yı inkar içindir. Günahından dolayı bir müslümanın tekfir edilemeyeceği kabulü de, aksini düşünen ve uygulayan Haricîleri reddetmek içindir. Daha spesifik bir örnek ki itikadî söylemin taşıyıcısı olan bir metne alınmasının ancak arka planı bilindiğinde anamlanacağı, ölünün arkasından yapılacak duaların ya da verilecek sadakaların ölüye olan faydasından bahsedilmesidir. Bu esas, Mu'tezile bunu inkar ettiği için çoğu metnin bir parçası olmuştur. Bu açıdan sünnî akaid metinlerinin, içerikleri muhaliflerinin ortaya attıkları yeni bir takım iddialara göre şekillenen amentüler olduğu ortadadır. Belli ölçüde zorunlu bir sonuç olan bu amentüler, yeni bir kurguyu da beraberinde getirmiştir.

### **3. AKAİD METİNLERİNİN BİÇİMSEL VE İÇERİKSEL ANALİZİ**

#### **3.1. Metinlerin İçeriği ve Yazım Yöntemleri**

Akaid metinlerinde içerik baz alınarak yapılacak bir tasnifte, konuların itikadî ve fikhî olmak üzere iki başlık etrafında şekillendiği söylenebilir. Metinlerin neredeyse tamamını oluşturan itikada dair esaslar ise ilâhiyyât, nübüvvet ve ahiretten bahseden esaslardır. Bu başlıkların varlıkları noktasında bir tartışma olmamakla beraber ilgili bazı meselelerde mezhepler arasında ihtilaf mevcuttur. Fikhî hükümler ayrı bir başlık altında inceleneceği için burada ayrıntıya girmiyoruz.

Akaid esaslarını metodik bir bakışla sınıflandırmak gerekirse bu noktada Cüveynî (ö.478/1085)'nin tasnifi zikredilmelidir. O, 'sem'ıyyât' bahsinin girişinde akaid esaslarını üç kısma ayırır: Birincisi aklen idrak edilip sem'î olarak bilinmesi mümkün olmayan esaslardır. Sem'ıyyât Allah'ın Kelamına dayandığı için, Kelamın sahibi olan Allah'ın varlığının bilinmesi bu kısma girer. İkinci kısım, sem'î olarak bilinip aklen idraki düşünölemeyenlerdir. Teklifî hükümlerin tamamı bu kısımın alakalıdır. Üçüncü kısım esaslar ise hem sem'î hem de

<sup>261</sup> Louis Gardet-Georges Anawati, *a.g.e.*, s. 197.

aklî olarak idraki mümkün olanlardır. Buna da ru'yetin imkanı örnek gösterilebilir. Cüveynî bu girişten sonra sem'î meselelere iman etmenin hangi şart çerçevesinde gerekli hale geleceğini de açıklar. Burada onun tespit ettiği usûl, genelleştirilerek diğer esaslara da uygulanabilir mahiyettedir. Buna göre aklen muhal olmayan bir haber, yoruma açık olmayan ve doğruluğu kesin bir sem'î delille gelirse, bu haberde bildirilen şeyin varlığına kesin olarak hükmetmekten başka bir yol yoktur. Fakat ilgili sem'î deliller, kaynakları mevcut olup kesin olmayan yollarla sabit ise ve haberin içeriği akla aykırı olmamakla beraber yoruma da açıksa, bu sem'î delillerin doğruluğundan bahsedilemez. Şayet muhteva aklın hükmüne de muhalif ise kesin bir sem'î bilgiden asla söz edilemez.<sup>262</sup> Sonuçta ifade etmek gerekir ki Cüveynî'nin getirdiği bu usûl, Ehl-i Sünnet akaid metinlerinin sadece gayb alemine matuf bahislerinin değil, zahir olan aleme dönük esaslarının da doğru belirlenebilmesi için takip edilmesi gereken bir usûldür. Zira ancak bu usûl sayesinde, terk edildiğinde küfrüne hüküm verilen itikadî prensiplerin kat'iyeti tespit edilebilir.

Akaid metinleri biçimsel olarak incelendiğinde Ehl-i Sünnet inanç esaslarının, karmaşık bir ifade şekli benimsenmeden gayet kısa ve net cümlelerle ifade edildiği görülmektedir. Metinlerin, sadece akîdevî prensipleri ele alan bu sadeliğinden, şiddetli tartışmalar yapan Kelamcılar için değil, daha çok Müslüman halk için yazıldıkları anlaşılabilir. Çoğu metinde, aksi kabul edilmeyen hangi unsurlara, nasıl iman etmeleri gerektiği halkın zorlanmadan rahat anlayabilecekleri bir ifade tarzıyla yazılmıştır. Bu tercihin, halkın zihin dünyası ve çoğu metnin yazılma sebebi olarak gösterilebilecek bid'at görüşlerin yayıldığı zemin düşünüldüğünde zorunlu bir tercih olduğu tahmin edilebilir. Üzerinde şüphe dahi duyulamayacağına bildirildiği esasları içeren bu metinlerin iki farklı yöntem takip edilerek yazıldıkları görülür: Esasları nesir halinde yazmak ve yapısında belirli bir ölçü taşıyan nazım ile yazmak. Nesir şeklinde olan bazı metinlerde esaslar, muhtemelen daha sistemli ve anlaşılır olması için maddeler halinde yazılmıştır. Yine başlıklar oluşturularak bir sınıflandırma yapılan metinler de vardır. Bu yazım şekilleri ile konuları halkın kolay anlamasının yanında medrese eğitimlerinde talebinin metni rahat ezberleyebilmesi de hedeflenmiştir. Bununla birlikte manzum yazımda metinlerin konusunun yüceliği sebebiyle bunların edebî bir üslupla yazılmasının gerekliliği düşüncesi de etkili olmuştur denebilir. Burada, zikredilen yöntemlerin takip edildiği metinlerle konu örneklendirilecektir.

---

<sup>262</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 291-292.

İlk olarak nesir halinde yazılmış metinleri ele alalım. Çoğu akaid metni bu yöntemle yazılmıştır. Bu ekseninde akaid geleneğinin başlangıcında Ebû Hanife'nin görüşleri de talebeleri tarafından bu yöntemle metinleştirilmiştir. Bunların içeriklerinde ise ortak noktalarla birlikte bir takım farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin talebesi Ebû Mukâtil'in sorularına verdiği cevapları içeren *el-Alim ve'l-Müteallim* bu sorular çerçevesinde şekillenmiştir. Burada Ebû Mukâtil kendisine sorulduğunda cevap veremediği bir takım soruları hocasına yöneltmiş ve deliller getirerek sorularına cevap vermesini ondan istemiştir.<sup>263</sup> Dolayısıyla bu metinde sistematik bir konu bütünlüğü yoktur. Metin sadece itikadî esaslardan değil aynı zamanda Kelam ilminin gerekliliği, nâsih-mensûh, Allah ve insan arasındaki psikolojik ilişki, talebe için şart olan üslup, kıyas, ibadet, ircâ gibi çok çeşitli konular etrafında oluşmuştur. İtikadî ekseninde ise imanın tanımı ve amel ile bağlantısının hangi düzeyde olduğu, imanın da küfrün de eşitliği, büyük-küçük günah ayrımı ve mü'min-kafir isimlendirilmesi metinde yer alan konulardır. İçeriğin bu çeşitliliği metinde yer alan her hususun itikadî bir esas olarak anlaşılamayacağına da bir göstergesi olmaktadır.

*el-Fıkhu'l-Ebsat* için de aynı şeyler söylenebilir. Burada da Ebû Hanife talebesi Ebû Mutî' el-Belhî (ö.199/814)'nin sorduğu sorulara cevap vermiştir. Sorular çoğunlukla itikadî ekseninde olduğu için de metin, iman-küfür, iman-amel ilişkisi, imanda istisna, kader, Allah'ın sıfatları, kabir azabı, cennet ve cehennem gibi konulardan oluşmuştur. Ebû Hanife'nin bir diğer metni *el-Fıkhu'l-Ekber* ise sonraki süreçte yazılan akaid metinlerinin düzeniyle büyük benzerlik gösterir. Bu yüzden, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu risalenin Ebû Hanife'ye ait olamayacağını iddia edenlerin delillerinden biri de metindeki sistematikliğin ve üslubun sonraki metinlerin bir özelliği olmasıdır. Biçimsel olarak sonraki süreçte yeniden şekillendirildiği düşünülse de Ebû Hanife'nin temel itikadî görüşleriyle paralellik arz eden bu metnin içeriği, sünnî akaid kültüründe bir projeksiyon işlevi görmüştür. 'Bir Ehl-i Sünnet akaid metni hangi konuları içerir?' sorusuna cevap mahiyetinde olan bu metinde, Allah'ın isim ve sıfatları, iman-İslam-küfür, kader, peygamberlik, imâmet ve ahiret ile ilgili esaslar şüphe ve olasılık taşımayan, kesinlik bildiren cümlelerle ifade edilmiştir. Ebû Hanife'nin diğer iki metninden *el-Vasıyye* de aynı özelliklere sahiptir. Osman el-Bettî'nin Ebû Hanife hakkında duyduğu bazı bilgileri bildirdiği mektubuna cevap olarak yazılan *er-Risale*'de ise akaidin en merkezî konusu iman ve imanın amelle bağlantısının ne düzeyde olduğu açıklanmıştır.

---

<sup>263</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 7-8.

Ebû Hanife'den sonra yazılan metinlere bakılacak olursa Tahavî'nin zahiren ve batınen sahip olduğunu söylediği itikadını 114 madde halinde yazdığı görülür. Hakîm Semerkandî kişinin kurtulan cemaat zümresine girebilmesi için benimsemesi gereken esasların sayısını 62 olarak belirler ve her maddeyi teker teker açıklar. Ebû İshak İsferyânî, Ömer Neseî ve İcî metinlerini bölümlere ayırmaksızın düz yazı şeklinde kaleme almışlardır. Cüveynî, Gazzalî, Ebu'l-Berekât en-Neseî, Sübkî ve Şemseddin Semerkandî ise konuları başlıklara ayırarak fasıllar halinde incelemişlerdir. Osman el-Ûşî ve Hızır Bey'in ise akaid esaslarını manzum olarak yazdıkları bilinmektedir. Buna göre Ûşî'nin manzûmesi 68, Hızır Bey'inki ise 105 beyitten oluşmaktadır. Bu metinlerde ele alınan meseleler sıralama itibariyle değişiklik gösterse de içerik itibariyle büyük farklılıklar söz konusu değildir. Bu bağlamda Ebû Hanife'nin metinlerinin içerikleri ve takip ettiği üslup ismi geçen alimler tarafından devam ettirilmiştir.

En genel anlamda Kelam ilminin meseleleri gibi akaid metinleri de içeriksel olarak üç temel başlıkta toplanmıştır: Allah'ın varlığı ve sıfatlarını içeren İlâhiyyât, peygamberlik ile ilgili meseleleri inceleyen Nübüvât ve ahiretten bahseden Sem'iyât. Bunların dışında ilk dönemden itibaren akaid metinlerinde, imâmet hakkındaki kabullerin ve bir takım fikhî ve ahlakî hükümlerin de zikredildiği görülmektedir. Metinlerde bu konular genellikle dağınık halde işlenmiştir. Örneğin Hakîm Semerkandî'nin metni imanda şüphe yani imanda istisna ile başlayıp Allah'ın rahmetinden ümit kesilmeyeceğinin ifadesiyle sona erer. Bu iki konu arasında zikredilen meselelerde de bir sınıflandırma yoktur. Yine *Emâlî*'de aslında son bölümde ele alınan sem'iyât konularının bir kısmı ulûhiyetten bahsedilirken zikredilmiştir. Bunun gibi diğer metinlerde de özel ve net bir sıralamadan söz edilemez.

Bazı akaid metinlerinin girişinde yukarıda zikredilen itikadî başlıklara geçmeden önce onlara temel teşkil edecek *bilgi/ilim* konusunun işlendiği görülür. *el-Akaidu'n-Neseî*, *el-Umde fi'l-Akaid* ve *es-Seyfu'l-Meşhur* bu metinlerdendir.<sup>264</sup> Bilginin mahiyeti ve çeşitlerinin akaid metninde aktarılmasıyla metinde ele alınacak itikadî esasların kaynaklarının ve bilgi değerlerinin ne olduğu gösterilmiş olmaktadır. İsmi geçen metinlerdeki bu konunun Mâturîdî'nin düşünce sisteminin bir yansıması olduğu söylenebilir. Zira bu konu Ehl-i Sünnet Kelam kitaplarına Mâturîdî ile birlikte girmiştir. Bilgi gibi diğerlerinden farklı olarak Şemseddin Semerkandî de metnine *varlık* konusuyla başlar ve Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla

---

<sup>264</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akîdesi*, s. 15; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 25; Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhur*, s. 48.

devam eder.<sup>265</sup> Tahavî, Gazzalî, Üşî ve Hızır Bey'in yazdıkları ilk mesele Allah'ın varlığı ve sıfatlarıdır. Ebû İshak el-İsferâyînî ve İcî ise metinlerine âlemin hâdis oluşunu zikrederek başlar. Alemin bir yaratıcıya ihtiyacı olduğunun ifadesinden sonra da Allah'ın varlığı ve sıfatları zikredilmiştir.<sup>266</sup> Burada akaid metinlerinin başlangıcında bilgi, varlık, alemin hudûsu ve Allah'ın varlığı ve sıfatları konularının tercih edildiği görülmektedir. Böylelikle diğer itikadî esasların kendisine bağlı olduğu, dolayısıyla da itikadın birinci ayağı olan Allah'ın varlığı ile O'nun hakkında gelen bilgilerin kaynağının ölçüsü belirlenmiş olmaktadır. Bu temel üzerine bina edilen diğer esaslarla birlikte de Haricîler, Mu'tezile ve Şia gibi bid'at fikirlerin karşısında 'Kur'an'ın getirdiği ve Hz. Peygamber'in davet ettiği, insanlar arasında tefrika ortaya çıktığı devreye kadar, Hz. Peygamber'in ashabının yapmaya devam edegeldikleri şeylerin'<sup>267</sup> takipçisi anlamına gelen Ehl-i Sünnet itikadı oluşturulmuştur.

### 3.2. Nasların Kullanımı

Akaid metinlerinin hacimsiz olmalarının en temel sebebi, zikredilen itikadî esasların kapsamlı olarak ispat edilmesine çalışılmamasıdır. Kalam kitaplarında görülen derin felsefî izahlarla akaid kültüründe karşılaşmaz. Ömer Neseî, Üşî ve Hızır Bey'in metinleri naslarla istidlâl edilmeden esasların kesinlik bildiren ifadelerle sunulduğu metinlerdir. Bununla birlikte bazı akaid metni yazarları aktardıkları itikadî esaslara delil getirmek için bir takım ayet ve hadislerden yararlanmışlardır. Tahavî, Hakîm Semerkandî, Ebu'l-Berekât en-Neseî, Cüveynî ve Gazzalî'nin metinleri de bu kısma örnek verilebilir. Aynı şekilde bazen ağırlıklı olarak aklî istidlâllerin kullanıldığı görülür. Ebû İshak el-İsferâyînî ve Şemseddin Semerkandî metninde bu usûlü takip etmiştir. Bu iki ismin metninde hadislerle neredeyse hiç karşılaşmaz. Yine de Kalam kitaplarıyla kıyaslandığında bu delil getirme gayreti akaid metinlerinde oldukça azdır. Akaid esaslarının tespit edilmesini sağlayan bu deliller özellikle ayet ve hadisler olmuştur. Bu noktada ilgili nasların tahlil edilmesi öncelik kazanmaktadır. Akaid esası olarak zikredilen kabullerin hangilerinin ictihâdî, hangilerinin itikadî oldukları da delillerin kaynakları ölçüsünde tespit edilebilir. Öncelikle metinlerde kullanılan bazı ayetlerden örnek verilecek sonrasında hadislerin kullanımını değerlendirilecektir.

Ebû Hanife'nin metinlerinde hadislerin fazla bir ağırlığının olmadığı, genellikle ayetlerin delil olarak kullanıldığı görülür. Sayısal olarak bakıldığında beş metinde yüz yirmiden fazla ayet zikredilirken hadislerin sayısı yirmiyi bulmaz. Ayetlere bakılacak olursa,

<sup>265</sup> Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 59-60.

<sup>266</sup> Gündoğdu, *Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Akaid Risalesi*, s. 42; Adudüddin el- İcî, *el-Akaidu'l-Adudiyye*, vr. 1.

<sup>267</sup> Ebû Hanife, *er-Risale*, s. 60.

onun, amelin iman tanımına dahil edilemeyeceğini ifade ettiği bir pasajda delil getirdiği ayetlerden bazıları şunlardır: “İman eden ve salih amel işleyenler...” (Asr 103/2), “Ey iman edenler, size kısas farz kılındı...” (Bakara 2/178), “İman eden kullarıma söyle, namazı dosdoğru kılınlar.”<sup>268</sup> (İbrahim 14/31) Büyük-küçük günah ayrımı konusunda delil getirilen şu ayet de Ebû Hanife'nin kullandığı ayetlerdendir: “Eğer yasakladığımız büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin (küçük) kusurlarınızı örteriz.” (Nisa 4/31) Ebû Hanife'de büyük olanlar da dahil olmak üzere günahların affedilebileceğinin delili ise şu ayet olmuştur: “Şüphesiz Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez. Onun ötesinde dilediği kimselerin günahlarını affeder.”<sup>269</sup> (Nisa 4/48) Bu naslar sonraki süreçte Kelam kitaplarında da tekrar edilmiştir.

Ebû Mukâtil'in iyilikleri yıkıp iptal ettiğini düşündüğü ‘içki içen kimsenin kırk gün kırk gece namazının kabul edilmeyeceği’ sözünün anlamını sorduğu soruya Ebû Hanife'nin Allah'ın adaletinin bildirildiği ayetlerle cevap verdiği görülür: “Kim zerre miktarı iyilik işlerse karşılığını görür, kim de zerre miktarı kötülük işlerse karşılığını görür.” (Zilzal 99/7-8) “Ancak işlediklerinizin cezasını görürsünüz.” (Saffat 37/39) gibi. Ebû Hanife hadis kaynaklarında geçen “Allah içki içen kimsenin kırk gün kırk gece kıldığı namazı kabul etmez” sözünün anlamını bilmediğini söylemekle birlikte konuya getirdiği izahtan onun bu sözü pek de doğru bulmadığı anlaşılmaktadır.<sup>270</sup>

Kişinin küfrünün belirleyicisi olarak ayetleri merkeze yerleştiren Ebû Hanife'nin ilgili tutumu şu örnekle açıklanabilir: O, Allah'ın yarattıklarından herhangi bir şeyi inkar edip ‘bunun yaratıcısının kim olduğunu bilmiyorum’ diyen kişinin, “Allah her şeyin yaratıcısıdır” (En'am 6/103) ayetinden dolayı kafir olduğunu belirtir. Aynı şekilde ‘Allah'ın bana namaz, oruç ve zekâtı farz kıldığını bilmiyorum’ diyenin de “Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin” (Bakara 2/43) ve “Sizin üzerinize oruç farz kılındı” (Bakara 2/178) ayetlerinden dolayı kafir olacağını söyler. Fakat o kişi ‘ben bu ayete inanıyorum fakat te'vîl ve tefsirini bilmiyorum’ derse kafir olmaz.<sup>271</sup> Sonuçta ayetin inkarı gerçekleşmediği müddetçe kişinin kafir ilan edilmesi söz konusu olmamaktadır. Ebû Hanife'ye göre ayetin tenzili reddedilmeden te'vîlde hata edilmesi kişiyi kafir yapmaz.<sup>272</sup>

Ebû Hanife'nin hadise yaklaşımının keyfiyetinin de tespit edilebileceği şu örnek itikada dair nakledilen rivayetler için kullanılacak metodolojiyi göstermesi açısından

<sup>268</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 11.

<sup>269</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>270</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 25-26.

<sup>271</sup> Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ebsat*, s. 35.

<sup>272</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 36.

önemlidir: Ebû Mukâtil hocasına “mü’min zina edince, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi, imanı da çıkarılır, sonra tevbe edince iman kendisine iade edilir” hadisini aktarır ve onu rivayet edenler hakkında ne düşündüğünü sorar. Ebû Hanife, bu haberin Kur’an’a muhalif olduğunu iddia ederek iddiasını ayetlerle temellendirir. Arkasından da Hz. Peygamber’den Kur’an’ın aksine bir hadis nakleden kişiyi reddetmenin Hz. Peygamber’i reddetmek ya da onu yalanlamak anlamına gelmediğini söyler. Hatta red Hz. Peygamber adına batıl olanı rivayet eden kişiyi reddetmektir ki yapılması gereken de budur.<sup>273</sup> Ebû Hanife, Hz. Peygamber’in söylediğini duyduğu ya da duymadığı her şeyin başının üstünde olduğunu ifade etmekle birlikte Kur’an’a muhalif herhangi bir haberi, Hz. Peygamber’den geldiği iddia edilse bile kabul etmemiştir. Zikredilen haber, Haricîlerin amelin imanın bir parçası olduğu inancının doğruluğunu ispat eder mahiyettedir. Onların ya da herhangi bir mezhebin Kur’an’a muhalif olan bu gibi haberlerle itikadlarını oluşturmalarının yanlışlığı ortadadır. Bu bağlamda Ebû Hanife’nin yöntemi akaid metinlerinde esasların itikadî olduğunun belirleyicisi olan her hadise uygulanmalıdır.

Sonraki süreçte de kendisine öncelikli olarak müracat edilen, itikadın içeriğinin temel yapısını oluşturan Cibrîl hadisi ve mezheplerin sayısının kendisine göre belirlendiği yetmiş üç fırka hadisi de Ebû Hanife’nin metinlerinde geçmektedir.<sup>274</sup> Ebû Hanife, kendisine insanlara kılıç ile karşı çıkan, onlarla savaşan ve onlardan bazı şeyler alanların durumu sorulduğunda bunların çeşitli zümreler olduğunu ve hepsinin de cehennemde olduğu yanıtını verir. Bunun üzerine yetmiş üç fırka hadisini nakleder: “İsrailoğulları yetmiş iki fırkaya ayrıldı, benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacak. En büyük cemaat ötesinde hepsi ateştedir.”<sup>275</sup> Bu hadis hakkında farklı değerlendirmeler mevcuttur.<sup>276</sup> Şu kadarı ifade edilebilir ki; Ebû Hanife’nin, Müslüman toplumda insanlara kılıç çekip onlarla savaşan sayıca az bir topluluğun karşısına yerleştirdiği bu cemaat; mü’minin canını ya da malını almayı helal saymayan, kible ehlini tekfir etmeyen, ihtilafları fikirselsel düzeyde kalan ve bu kabulleriyle de sayıca en fazla olan topluluktur. Bu bağlamda kurtulacak kesimin tek bir mezhep üzerinden belirlenmesi yanlış bir tutum olacaktır. Zira hadiste kurtulanlar için zikredilen ‘cemaat’ veya ‘Sevâdü’l-A’zam’ tabirlerinden kastedilen umumi bir topluluktur.<sup>277</sup> Bu topluluğun da çalışmamızda

<sup>273</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve ’l-Müteallim*, s. 23-24.

<sup>274</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu ’l-Ebsat*, s. 34, 45.

<sup>275</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>276</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Oral, “73 Fırka Hadisinin Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014.

<sup>277</sup> Hilmi Demir, “*Ehl-i Sünnet’in Kurucu Öznesi Olarak Ebû Hanife*”, s. 12.



itikadî kabullerini zikrettiğimiz ve kendisiyle kastedilenin Eş'arîlik ile Mâturîdîlik olduğu belirtilen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğu söylenmiştir.<sup>278</sup>

Hakîm Semerkandî metninde altmıştan fazla hadis kullanmıştır. Bu sayı diğer metinlerle kıyaslandığında bir akaid risalesi için son derece fazladır. Bu hadisler arasında da kaynağı tespit edilemeyen, mevzu ve verdiği hüküm itibariyle kabul edilemeyecek hadisler mevcuttur. Örneğin Halku'l-Kur'an meselesinde görüşüne delil getirdiği şu hadisin mevzu/uydurma olduğu tespiti yapılmıştır: “Kim ‘Kur’an yaratılmıştır’ derse o kafirdir.”<sup>279</sup> Yine Hz. Ömer’den geldiğini söylediği bir rivayete göre “‘Ben inşallah mü’minim’ diyen kimse Allah’ın emrinden çıkmıştır. ‘İman artar ve eksilir’ diyen kimsenin İslam’dan nasibi yoktur. ‘İman yaratılmıştır’ diyen kimse de kafir olur.”<sup>280</sup> Bu haliyle kaynaklarda geçmeyen rivayetin Selef’ten önemli isimlerin kabul ettikleri görüşleri reddetmekle kalmayıp onların İslam’dan nasibi olmadıklarını iddia ettiği, bu yüzden de metin itibariyle böyle bir rivayetin kabul edilmesinin düşünülmemeyeceği söylenmiştir.<sup>281</sup> Rivayette geçen imanın mahluk olup olmadığı meselesi de Ehl-i Sünnet Kelam ekolleri arasında tartışmalı bir konudur. Örneğin Ebu'l-Berekât en-Nesefî imanın yaratılmış olduğuna inanmaktadır.<sup>282</sup> Bu durumda hadisteki ifadeye göre Nesefî bu görüşünden dolayı kafirdir. Görülüyor ki akaid metinlerine bu tarz problemleri haberlerin alınması kişinin itikadî pozisyonu hakkında son derece yanlış hükümler verilmesine sebep olmaktadır.

Semerkandî’nin metninde sayıca fazla olmasının yanında kaynağı ve metni problemleri olan bir takım haberleri zikretmesi onun tasavvuf düşüncesine yakınlığıyla izah edilebilir. O, tasavvuf kültürü çevresinde üretilen ve ilk dönemlerden itibaren kullanılan hadislerden: “Ashabım yıldızlar gibidir; hangisine uyarsanız hidayete erersiniz” zayıf hadisini de sahabe hakkında kötü söz söylemenin bid’at olduğunu ifade ettiği pasajında aktarmıştır.<sup>283</sup> Bunun gibi kaynağı sıkıntılı başka hadisler de aktaran Semerkandî’nin bu yöntemi, bir akaid metni için pek de sağlıklı değildir. Zira sahih de olsa âhad bir haber dahi iman ve dalâletin

<sup>278</sup> Muhammed Murtaza ez-Zebidî, *İthâfû’s-Sâdeti’l-Müttakin bi Şerhi İhyâ-i Ulumi’d-Din*, Dârü’l Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1989, c. 2, s. 8.

<sup>279</sup> Şevkânî, *a.g.e.*, s. 277-278; Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü’l-A’zam*, s. 118; Hadisin şöyle bir nakli de mevcuttur: “Kim ‘Kur’an mahlûktur’ derse o mürted hükmündedir. Eğer tövbe ederse, geri kabul edilir, yoksa öldürülür”: Eş’arî, *el-İbâne*, s. 53.

<sup>280</sup> Benzer içerikli bir hadisin senet tahlili için bkz. *el-Akâidetü’t-Tahavîyye ve Şerhi*, s. 401.

<sup>281</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü’l-A’zam*, s. 391.

<sup>282</sup> Ebu’l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi’l-Akaid*, s. 60.

<sup>283</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 193; Bu hadisi Şemseddin Semerkandî de aynı konu bağlamında metninde kullanmıştır: Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 95; Hadis hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis -Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler-*, Yediveren Yy., Konya 2001, s. 342-343.

belirlenmesi noktasında delil teşkil etmezken<sup>284</sup>, zayıf hatta mevzu hadislerin akaid metninde kullanılmasının isabetli bir istidlâl yöntemi olduğu söylenemez.

Ömer Neseî metninde şöyle bir esasa yer verir: “Halifelik otuz yıldır. Otuz yıl süren bu halifelikten sonra meliklik ve hükümdarlık vardır.”<sup>285</sup> Burada Neseî bu bilgiyi her ne kadar hadis olarak sunmamış olsa da haberin kaynağı şu hadistir: “Benden sonra imâmet otuz yıldır, ondan sonra meliklik.” Bu rivayetin senedi itibariyle zayıf ve metin itibariyle de ciddi sorunlar taşıdığı söylenmiştir.<sup>286</sup> Ravilerinin cerh durumları itibariyle de delil olarak kullanılmayacağı ifade edilen ve itikada dair herhangi bir hüküm taşımayan böyle bir hadisin içeriğinin akaid metninde zikredilmesi doğru bir tutum değildir. Bununla beraber bu bilginin akaid metninde geçmesi Hz. Peygamber’in gayba dair bazı bilgilere sahip olduğuna inancın da bir yansıması olarak okunabilir. Nitekim Allah’ın izin verdiği ölçüde peygamberlerin gaybı bilmesinin imkanı Ehl-i Sünnet’in kabulleri arasındadır. Bu bağlamda çoğu akaid metninde geçen, Hz. Peygamber’in isimlerini zikrettiği on kişinin cennete gireceği meselesi de hatırlanabilir.<sup>287</sup> Buna göre her mü’minin aşere-i mübeşşere olarak tanımlanan bu isimlerin cennete gireceğine inanması gerekmektedir. Yine akaid metinlerinde zikredilen kıyamet alametleri hakkındaki bilgiler de Hz. Peygamber’in gayba dair söylediği şeylerdir. Sonuç olarak metinlerde bu tarz bilgilerin zikredilmesinin temel nedeni, Hz. Peygamber’in gayba dair bir takım bilgilere vakıf olduğunun kabulüdür. Fakat bu mesele yorumlanmaya ve tartışmaya son derece açık bir meseledir. Zira sahabe arasında da tartışmalı olan bu hususta farklı hükümler verilmiştir.<sup>288</sup> Bu sebeple de akaid metinlerinde Hz. Peygamber’in gayb bilgisiyyle bağlantılı olarak aktarılan bilgiler doğrudan itikadın bir karşılığı olarak anlaşılmalıdır.

İslam düşüncesinde, özelde akaid genelde ise bütün dinî metinlerde sıhhati problemlî hadislerin kaynak olarak kullanılması problemi ilk dönemlerden itibaren kendisini göstermiştir. İtikadî düzeydeki bir metinde bu tarz haberlerin kullanılması ise akaid kültürünün sorgulanmasını beraberinde getirecektir. Bu çerçevede hadislerin istidlâlî olmadan hem itikadî hem de ahlakî esasların tamamen Kur’an merkezli tespit edildiği bir akaid metni inşasının daha evrensel bir kimlik oluşturacağı söylenebilir. Hadislerin zikredilen problemleri

<sup>284</sup> Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, s. 71.

<sup>285</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akidesi*, s. 301; Ebu’l-Berekât en-Neseî, *el-Umde fi’l-Akaid*, s. 67.

<sup>286</sup> Ahmet Keleş, *Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri - “İmamet Benden Sonra Otuz Senedir” Hadisi Örneği-*, İstem, 2006, S. 7, s. 54.

<sup>287</sup> Tahavî, *el-Akîdetü’t-Tahâviyye*, s. 34; Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü’l-A’zam*, s. 175; Ebu’l-Berekât en-Neseî, *el-Umde fi’l-Akaid*, s. 66; Ayrıntılı bilgi için bkz. Orhan Aktepe, ‘*Kelam İlmi Açısından Aşere-i Mübeşşere*’, EKEV Akademi Dergisi, y. 13, S. 39, s. 128-131.

<sup>288</sup> İlyas Çelebi, “*Gayb*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1996, c. 13, s. 407.

hakkındaki şu ifadeler de meseleyi özetler mahiyettedir: “Hicri ikinci asrın başlarından itibaren İslam ümmeti içerisinde Kaderiyye, Cehmiyye, Cebriyye, Mürcie, Revâfiz, Havâriç ve Mu'tezile başta olmak üzere çok sayıda siyasî ve itikadî fırka teşekkül etmiştir. Bu fırkalar kendi aralarındaki mücadelelerde fikirlerini Peygamber sözüyle destekleme yoluna gitmişler ve bu amaçla hadisler uydurmayı mubah görmüşlerdir. Onların benimsedikleri metoda misliyle mukabele edilerek muhaliflerce, bu fırkaları zemmeden çok sayıda rivayet uydurulmuştur. Kişileri bu faaliyetlere iten nedenlerin en başında cehalet, taklit, taassup ve aşırı tarafgirlik gelmektedir. Bu düşünceden hareketle muhaddisler, imanın artıp eksilmesi ve kader gibi sonradan ortaya çıkan itikadî problemler ile itikadî fırkalardan bahseden rivayetlere kuşkulu yaklaşmışlar ve bu alanları mevzu hadislerin çokça bulunduğu alanlar olarak kabul etmişlerdir.”<sup>289</sup>

### 3.3. Fikhî Hükümlerin Kullanımı

Din, Allah'ın iman edilmesini zorunlu kıldığı itikadî esaslardan ibaret değildir. Allah tek bir din yaratmışken çeşitli şeriatlar göndermiştir. Her şeriat mü'min için kabulü zorunlu ve takibi de gerekli bir yoldur. Şeriat içinde doğruluğu kesin naslarla sabit olan hükümler inkar edilemez. Fakat mü'min kimse için delillerin kullanım şekli ve farklı bakış açılarından doğan icthâdî görüşlerin kabulü itikadî bir zorunluluk değildir. Bununla birlikte akaid ve fıkıh, mezheplerin düşünce sistemlerini birlikte oluşturmuştur. Şu değerlendirmeler fikhin anlam sahasını göstermesi açısından önemlidir: “İslam'da ‘mezhep’ adı verilen fıkıh okulları her ne kadar hukuk odaklı yapılar olsalar da aslında mezhepler, hukukun ötesinde inanç, ibadet, ahlak gibi çok daha geniş bir çerçeveyi ilgilendiren bir ilgiye sahiptirler ve bu çerçevede mensuplarına belirli bir dünya görüşüne dayalı düşünsel ve pratik ilkeler manzumesi önerirler.”<sup>290</sup> Burada zikredilen *belirli dünya görüşü* hem fikhî hem de itikadî anlamda tercih edilen kimlikler olarak yorumlanabilir. Özelde Hanefî mezhebinden bahsedilen bu yorumun devamında şu tespit zikredilir: “Hanefî hukuk okulu da bu manada mensuplarının hayatlarının

---

<sup>289</sup> Hilmi Karaağaç, “Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsilikle İthamının Teolojik Arkapları”, Kelam Araştırmaları Dergisi, 2015, S. 13/1, s. 199; İlk dönem isimlerinden Dırâr b. Amr (ö.200/815) da itikadî ve diğer hususlarda mezheplerin ya da şahısların kendi hevalarına uygun haberleri rivayet etmek ya da Hz. Peygamber'e ait olan haberleri kendi arzuları doğrultusunda yorumlamak suretiyle birbirlerini itham ederek kanlarını ve mallarını mübah gördüklerini aktarmaktadır. O, Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan ilk ihtilaflar/fitne döneminden itibaren tarafların birbirleriyle olan mücadelelerinin rivayetler üzerinden yapıldığını ifade eder. Örneğin Mürcie ve Kaderiyye'yi saf dışı bırakmak isteyen gruplar Hz. Peygamber'den, yetmiş peygamberin diliyle Allah'ın onlara lanet ettiği haberini uydururlar. Yine onlar, Mürcie'nin Ehl-i Kible'nin Yahudileri olduğu, ahirette de ameli imandan ayırmaları sebebiyle iblisin şahitleri olacaklarını Hz. Peygamber'den nakledeleler. Dırâr b. Amr el-Ğatafânî, *Kitâbu't-Tahrîş*, Thk. Hüseyin Hansu, Çev. Mehmet Keskin, Litera Yy., İstanbul 2014, s. 58, 85.

<sup>290</sup> Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu -Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme-*, İsam Yy., İstanbul 2014, s. 56.

bütününe dair bir bakış açısı ve kimlik oluşturmak durumundaydı. Bu açıdan teolojik öncüllerini Hanefî-Mâtürîdî Kelam çizgisi üzerinden inşa etti.”<sup>291</sup>

Görülüyor ki bir mezhebin kendi kimliğini inşa edebilmesi iki temel üzerinde mümkün olmaktadır: akaid ve fıkıh. Bu yüzden ki fıkha ait bir takım kabuller itikadî metinlerde de kendisine yer bulabilmiştir. Bu tarz metinlere fikhî hükümlerin dahil edilmesi bu bakışla izah edilebilir. Fakat neden başka hükümler değil de aşağıda zikredilecek hükümler tercih edilmiştir? Bu durumun muhalif fırkaların sünnete ters olduğu düşünülen kabullerine tepkisel bir karşılık olduğu söylenebilir. Bu bağlamda ilk sünnî metinlerin oluşturulduğu dönemlerde yaşayan diğer fırkaların sadece itikadî görüşleri değil fikhî tercihleri de önem kazanmış olmaktadır.

Öncelikle metinlerde geçen fikhî hükümlere; mest üzerine meshetmek<sup>292</sup>, sefer halinde namazları kısaltmak ve oruç tutmamak<sup>293</sup>, Ramazan ayında teravih namazı kılmak<sup>294</sup>, salih veya fâsık her mü'minin arkasında namaz kılınması ve onlardan ölenlerin de cenaze namazının kılınması<sup>295</sup>, imamın abdestinin bozulmasıyla cemaatin namazının bozulması<sup>296</sup>, az ve durgun sudan abdest alınması<sup>297</sup>, kan ve irinin abdesti bozması<sup>298</sup>, hurma suyunun helal olması<sup>299</sup>, hac ve cihad<sup>300</sup> gibi meseleler örnek gösterilebilir. Bunlarla birlikte imâmet meselesi de fikhın sahasına girmektedir. Ancak imâmet ayrı bir başlıkta değerlendirilecektir.

Yukarıda zikredilen örneklerle birlikte akaid metinlerinin hepsinde fikhî hükümlerin geçtiği söylenemez. Metinlerine fıkha ait bazı meseleleri dahil eden isimlere Ebû Hanife (ö.150/767), Tahavî (ö.321/933), Hakîm Semerkandî (ö.342/953), Ömer Neseî (ö.537/1142) ve Ebu'l-Berekât en-Neseî (ö.710/1310) örnek gösterilebilir. Onların akaid metinlerinde fıkha yer vermeleri, bid'at fikirlerin sadece itikadî esaslarda değil, fikhî esaslarda da bir takım farklı kabuller geliştirmelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Bununla birlikte zikredilen akaid metni yazarlarının aynı zamanda Hanefî fikhının da önde gelen isimleri olduğu bilinmektedir. Bu alimlerin Hanefî fakihî olmaları da akaid metinlerinde fıkha yer vermelerine sebebiyet

<sup>291</sup> Murteza Bedir, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>292</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 67; Tahavî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 28; Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 376; Ömer en-Neseî, *İslâm Akîdesi*, s. 327; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 65.

<sup>293</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 67-68.

<sup>294</sup> Beyâzizâde, *el-Usûlü'l-Münîfe*, s. 160.

<sup>295</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 45; Tahavî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 28; Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 57, 72; Ömer en-Neseî, *İslâm Akîdesi*, s. 317; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 65.

<sup>296</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 363.

<sup>297</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 378.

<sup>298</sup> Hakîm Semerkandî *a.g.e.*, s. 381.

<sup>299</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akîdesi*, s. 329.

<sup>300</sup> Tahavî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 28.

vermiş olabilir. Bu ekseninde onların düşünce sistemlerinde fıkıhın itikad ile bütünleşmiş olması ya da fikhî mezheplerin akaid metinleri aracılığıyla yayılmasının hedeflenmesi de muhtemel sebepler olarak zikredilebilir.

Fıkıh ve itikad arasında kurulan bağın nedenleri arasında ilk dönemlerdeki kimlik inşasının gerekliliği özellikle zikredilmelidir. Bu metinler, yazıldığı dönemde en yaygın halde bulunan bid'at fırkaları tanımlayan bir takım tercihlerin karşısında durmuştur. Bu bid'at düşüncelerin sadece akaid alanında değil amel alanında da kendisini gösterdiği yukarıda ifade edilmişti. Bu duruma Hakîm Semerkandî'nin metninden örnek getirilebilir. O, mü'min bir kimsenin Râfızîler<sup>301</sup> gibi olmayıp salih ve fâsık her mü'minin arkasında namaz kılabilceğini söyler.<sup>302</sup> Râfızîler böyle bir mü'minin arkasında namaz kılınabileceğinin caiz olduğuna inanmazlar.<sup>303</sup> Burada Râfızîlerin uyguladıkları fikhî bir hükmün yanlışlığı üzerinden doğru kabul edilen hüküm zikredilmiştir. Yine mestler üzerine meshetmenin hak olduğunu ifade ettikten sonra Semerkandî, mestler üzerine meshi caiz görmeyenlerin Râfızîler olduğunu aktarmaktadır.<sup>304</sup> Fıkıhtaki bid'at düşüncelere karşı akaid metninde kullanılan bu tepkisel söylem sadece itikadî değil aynı zamanda fikhî bir kimliğin oluşumunun da yansımalarıdır.

Yine Hanefiler açısından bakıldığında Fıkıh ve Kelamın iç içe geçtiği, bu yüzden de Fakih ve Mütakellim ayrımının bile yapılmasının zor olduğu söylenmiştir. Bu tespiti Mâverâünnehir Semerkant ekolünün en büyük otoritelerinden sayılan Ebû Bekr Alâaddîn es-Semerkandî (ö.539/1144)'nin *Mizânu'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl fi Usûli'l-Fıkh* adlı eseri örnek verilebilir.<sup>305</sup> Bu eser asıl itibarıyla bir fıkıh eseri olmasına rağmen, içeriğinde tekvin, marifetullah ve hüsn-kubh gibi ihtilafli Kelamî konulara da yer verilmiştir. Alâaddîn Semerkandî'nin bu tercihi, Hanefî-Mâtürîdî akaid metinlerinde fikhî hükümlerin kullanılmasının sebebini de belli ölçüde aydınlatmaktadır. Mâtürîdî metinler ile

---

<sup>301</sup> Burada Râfızîler hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır: Râfızî ismi, başlangıçta Zeyd b. Ali (ö.122/740)'den ayrılan ilk İmâmiler için kullanılan bir isimken sonraki süreçte bütün Şia'yı kapsayacak şekilde genelleşmiştir. Örneğin Eş'arî (ö.324/935) Râfızî ile İmâmiyye'yi kastederken Bağdâdî (ö.429) bu ismi Şia'nın eş anlamlısı olarak kullanmıştır. Tarihsel süreçte ise genel olarak Ehl-i Sünnet alimlerinin Râfızîler ile İmâmiyye Şia'sını kastettikleri söylenebilir. Bu fırka, imâmetin Hz. Ali'nin hakkı olduğuna inanmakta, dolayısıyla da ilk üç halifenin imâmetini reddetmektedirler. Onların bu ve benzer yanlış görüşlerini reddetmek amacıyla Ehl-i Sünnet alimleri *er-Red ale'r-Rafıza* adıyla kitaplar yazmışlardır. Akaid metinleri de bu fikirlerin ifade edildiği metinler olmuştur: Mustafa Öz, "Râfızîler", DİA, TDV Yy., İstanbul 2007, c. 34, s. 396; Burada *el-Fıkhü'l-Ekber* şârihlerinden Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö.373/983)'nin Râfızîler ve Şia arasında yaptığı ayrım da zikredilmelidir. Ona göre, sahabenin bir kısmını diğerlerinden daha çok seven (tevellâ) kimseler Şiî iken; sahabenin bir kısmına karşı düşmanlık gösterenler (teberrâ) Râfızî'dir: Karadağ, Çağfer, 'Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-', Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi, 2006, S. 6, s. 78.

<sup>302</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 57.

<sup>303</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 78-79.

<sup>304</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 376.

<sup>305</sup> Mehmet Kalaycı, *a.g.e.*, s. 30.

karşılaştırıldığında Eş'arî akaid metinlerinde bu kullanıma neredeyse hiç rastlanılmadığı da burada ifade edilmelidir.

Bunlarla birlikte dinin amelî sahasına ait olan hükümlerin, naklî kaynakların kesinliği göz önünde bulundurularak akaid metinlerine alındığı da söylenebilir. Bu minvalde yine mest üzerine meshetmek iyi bir örnek olacaktır. İlk olarak Ebû Hanife'nin önemini vurguladığı bu konu Tahavî, Hakîm Semerkandî, Ömer Neseî ve Ebu'l-Berekât en-Neseî tarafından da tekrar edilmiştir.<sup>306</sup> Ebû Hanife, aktarılan hadise göre mest üzerine meshetmenin caiz olduğunu belirtir. Hadisin mütevâtire yakın olduğunu dolayısıyla da inkar edenin küfründen korkulacağını söyler.<sup>307</sup> Fakat doğrudan kafir hükmü vermez. Hatta Kerhî (ö.340/952) de onun bu düşüncesini şu görüşüyle devam ettirmiştir: “Mest üzerine mest yapmanın caiz olmadığına kani olanların kafir olmalarından korkarım. Çünkü bu konuda nakledilen eserler ve haberler tevâtür hükmündedir.”<sup>308</sup> Konunun ilk dönem hadis kaynaklarında geçtiği şekli de oldukça dikkat çekicidir. Buna göre Enes b. Mâlik (ö.93/711), kendisine “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kimdir?” diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “İlk iki halifeyi seven, ondan sonraki iki damat halifeyi karalamayan ve mest üzerine meshi caiz görenlerdir.” Bu haberden hareketle Taftazânî mest üzerine mesh yapmanın caiz olmadığı kanaatini taşıyanların bid'at ehli olduklarını söyler.<sup>309</sup> Haber, kaynak değeri tartışılabilir olmakla birlikte mest üzerine meshin caiziyetini Ehl-i Sünnet'in karakteristik özelliği olarak sunması hasebiyle önemlidir. Bu meseleye mezhebî bir kimliğin işareti olarak kabul edilecek kadar önem verilmesi mestin zahire ait bir olgu olmasından da kaynaklanıyor olabilir. Kişinin dinî hayatının zahirdeki belirleyicisi olan bu tarz hükümlerle sünnî kimlik belirlenmiştir. Fakat bu amelî kimliğin akaid metnine dahil edilmiş olması, hükmü, itikadı zorunlu bir esasa dönüştürmez.

Fikhî mezheplerin oluşumu düşünüldüğünde aynı delillerin farklı anlaşılmasının ya da başka delillere müracat edilmesinin farklı hükümler verilmesi sonucunu doğurduğu bilinmektedir. Bu açıdan hangi fikhî hükmün akaid metnine alındığı da önem kazanmaktadır. Örnekle ifade etmek gerekirse Hakîm Semerkandî'nin metninde yer verdiği vitr namazı, Ehl-i Sünnet imamlarının ihtilaf ettiği bir meseledir. Semerkandî kendi mezhebinin (Hanefî) kabulünün yani vitr namazının tek selamla üç rekat olarak kılınmasının hak olduğunu söyler. Ona göre vitrin üç rekat olduğunu reddedip tek rekat olduğunu iddia edenler ise bid'at

---

<sup>306</sup> Tahavî, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, s. 28; Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 376; Ömer en-Neseî, *İslâm Akidesi*, s. 327; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 65.

<sup>307</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 67.

<sup>308</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 273.

<sup>309</sup> Taftazânî, *a.g.e.*, s. 273.

içindedir.<sup>310</sup> Ehl-i Sünnet'in fıkıh mezheplerinden biri olan Mâlikiliğe göre vitr tek rekattır.<sup>311</sup> Bu durumda Semerkandî Mâlikilerin bid'atçı olduğunu söylemiş olmaktadır. Bu ithamın talihsiz bir tutum olduğu ve itibar edilecek bir davranış olmadığı değerlendirilmesi yapılmıştır.<sup>312</sup> Bizim düşüncemize göre de şeriata dahil olan bu tarz hükümlerin akidevî bir zorunluluk doğuracak olasılıkla zikredilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Burada fıkha dair tartışmalı bir hüküm söz konusudur ve müellif kendi fikhî mezhebinin tercihini itikadî bir esas gibi zikretmiştir. Amelin dahil edilmediği iman tanımını benimseyen bir düşünce sisteminin keyfiyeti hususunda sünnî anlayışta bile ihtilaf olan böyle bir konuyu akaid olarak sunması pek de isabetli görünmemektedir. Bu bağlamda Ebû Hanife'nin konu hakkındaki tavrının önemszenmesi gerekir. Onun metinlerinde fıkha dair yalnızca iki hüküm aktarılmıştır: Mest üzerine meshetmek ve sefer halinde namazları kısaltmak ve oruç tutmamak. Birincisi hakkında gelen hadisin mütevâtire yakın olduğunu söyleyen Ebû Hanife ikincisi hakkında da ilgili ayetleri delil getirmektedir.<sup>313</sup> Getirdiği delillerin kesinliği düşünüldüğünde Ebû Hanife'nin başka değil de bu hükümleri tercih etmesinin sebebi daha kolay anlaşılabilir.

Mezheplerin kimlik oluşturma problemi bazen yukarıdaki örnekte de olduğu gibi Ehl-i Sünnet'in kendi içinde de görülmüştür. Hanefî-Mâturîdî bir isim olan Ömer Neseî, metninde kendi mezhebi ile diğer sünnî fıkıh mezhepleri arasında ihtilaflı olan hurma suyu/nebiz konusuna yer vermiş ve şu hükmü nakletmiştir: “Biz hurma suyunu/nebizi haram saymayız.”<sup>314</sup> Taftazânî (ö.792/1390) hurmadan elde edilen ve sarhoş edici halde olmayan bu meşrubatın içilmesini Râfızîler'in haram saymasına karşılık Ehl-i Sünnet'in helal kabul ettiğini aktarır.<sup>315</sup> Fakat İmam Muhammed, İmam Mâlik, İmam Şâfî ve İmam Ahmed'e göre de nebiz az ya da çok oluşu fark etmeksizin haramdır.<sup>316</sup> Amelî bir problem olan nebiz hakkında sünnî isimlerin de ihtilaf ettiği görülmektedir. Buna rağmen Taftazânî'nin Neseî'nin kabulünü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in ortak kaidesi olarak takdim etmesi yanlış bir tutumdur. Bu noktada konu hakkındaki şu değerlendirme zikredilebilir: “Sırf Caferîleri Rafizilikle suçlayıp reddetmek için akaid ve Kelam kitaplarına sokulan bu ve benzeri hükümler körü körüne bir akide olarak kabul ve müdafaa edilirse, İslâm'a ve Müslümanlara

<sup>310</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 349.

<sup>311</sup> Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbü'l-Fikhî ala'l-Mezâhibi'il-Erbaa*, Dâru Ahyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1986, c. 1, s. 339; Yine İmam Şâfî (ö.204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) de vitrin tek rekattla kılınabileceği görüşündedirler: Bkz. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî, *el-Ümm*, Thk. Muhammed en-Neccâr, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezherî, 1961, c.1, s. 143.

<sup>312</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 352-353.

<sup>313</sup> Ebû Hanife, *el-Vasiyye*, s. 67-68.

<sup>314</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akidesi*, s. 329.

<sup>315</sup> Taftazânî, *a.g.e.*, s. 273.

<sup>316</sup> Cezîrî, *a.g.e.*, c. 2, s. 7.

en azından hiçbir fayda sağlamayan kısır çekişmelerin içine girilmiş, boşuna zaman ve mesayi harcanmış olur.”<sup>317</sup> Burada itikadın fıkıhtan soyutlanması ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Fikhî hükümlere yer verilmeyen bir itikad metni de pekala düşünülebilir. Örneğin Ebû İshak el-İsferâyînî (ö.418/1027)’nin metninde imâmet dahil olmak üzere fikhî herhangi bir hüküm geçmemektedir. İcî (ö.756/1355), Üşî (ö.575/1179) ve Hızır Bey (ö.863/1459) de metinlerinde imâmet sıralamasından başka amele dair bir hüküm zikretmez. Fakat metinlerin yazıldıkları dönemde ileri sürülen farklı düşüncelerin bid’at olarak kabul edilmesi temayülü, itikadın sınırlarının genişletilerek hakkında ihtilaf olan bir takım fikhî hükümlerin de bu çember içinde kabul edilmesine sebep olmuş olabilir. Aynı şekilde özellikle amelî alanda görülen mezhepçilik taassubuyla sadece kendi mezhebinin söylediğinin doğru olduğu inancı da bu tarz hükümlerin akaid metinlerine girmesi sonucunu doğurmuştur.

Burada Ehl-i Sünnet’in kendi içinde de görülen mezhep çatışmalarının boyutunu göstermek gayesiyle bir parantez açmak uygun olacaktır. Bu çerçevede, Selçuklular dönemine müracat edilebilir. Tuğrul Bey (ö.455/1063)’in veziri ve Hanefî-Mu’tezilî olan Amîdülmülk Kundurî (ö.456/1064)’nin Eş’arîlik ve Şâfiîliğe karşı düşmanca tavırlarının olduğu bilinmektedir. O, Râfizîler ve bid’at görüş sahiplerinin yanında Eş’arîlere de Horasan minberlerinden lanet okutmuştur. Hanefîler ve Şâfiîler arasındaki bu fitne, Horasan’ın dışında Şam, Hicaz ve Irak’a da yayılmıştır.<sup>318</sup> Bunun gibi aynı dönemlerde özellikle Bağdat’ta Hanbelî-Eş’arî çatışmaları da görülmektedir.<sup>319</sup> Biraz daha sonraki dönemin (M. 13. Yy.) İsfahan’ında Şâfiîler ile Hanefîler arasındaki sürekli taassuptan kaynaklı savaş ve geçimsizlik sebebiyle şehrin harap edildiği, galip gelen tarafın mağlubun bölgesini yıkıp yakıp yağmaladığı kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır.<sup>320</sup> Yine bazı Eş’arî Şâfiîlerin Ebû Hanife ve Hanefîlik karşıtlığı da bilinen bir husustur. Örneğin, Cüveynî (ö.478/1086) kişisel olarak Ebû Hanife’yle ilgili bir probleminin olmadığını söylemekle birlikte onun usûlünün ve mezhebinin yanlış ve geçersiz olduğunu, akli başında her Müslümanın da İmam-ı Şâfiî

<sup>317</sup> Taftazânî, *a.g.e.*, s. 273-274.

<sup>318</sup> Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-Kübra*, Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, Kahire 1948, c.3, s. 389-391; Bu dönemde uygulanan sindirme politikası yüzünden Nisabur’daki seçkin Eş’arî-Şâfiî alimler (Cüveynî gibi) şehri terk etmek durumunda kalmışlardır. Bu politika sonucunda Şâfiîlik ve Eş’arîliğin nüfuzu ciddi ölçüde yara almış ve Merv, Nisabur gibi şehirlerde her iki grubun (Hanefî ve Şâfiîler) taraftarları arasında şiddetli mücadeleler tecrübe edilmiştir: Mehmet Kalaycı, *a.g.e.*, s. 147-148.

<sup>319</sup> Tâceddin es-Sübkî, *a.g.e.*, c.4, s. 234.

<sup>320</sup> Ebû Abdillâh Yakut el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977, c.1, s. 209; Çatışmalar o kadar ileri düzeyde yaşanmıştır ki Hanefîlerden oluşan halk Şâfiîlerin medresesini yağmalamakla kalmamış kütüphaneyi de yakmışlardır. Yine Sultan Sencer (ö.552/1157) idaresi döneminde gerçekleşen bir kavgada Hanefîlerden yetmiş kişinin öldürüldüğü kaynaklarda geçen bilgiler arasındadır: Mehmet Kalaycı, *a.g.e.*, s. 150.



(ö.204/820)'nin mezhebini benimsemesi gerektiğini ifade eder.<sup>321</sup> Örnekler çoğaltılabilir fakat burada edinilen amacın hâsıl olduğunu düşünüyoruz. Ancak şu kadarı söylenebilir ki Ehl-i Sünnet içindeki Hanefî kesimin, akaid metinlerinde zikrettiği fikhî esaslarla kendisini sadece Şia ve Mu'tezile'ye karşı değil, diğer amelî mezheplere karşı da konumlandırmış olduğu açıktır. Bu tavır, zikredilen olaylar göz önünde bulundurulduğunda daha kolay anlaşılabilir.

Akaid metinlerinde fikhın kullanımı bir kıyasla da izah edilebilir. İmâmet konusunun bir içeriği olup imamda olması gereken şartlardan biri olarak öne sürülen imamın Kureyş'ten olması meselesi, fikhî-siyasî bir tercih olmasına rağmen akaid metinlerinde kendisine yer bulabilmiştir.<sup>322</sup> İmâmeti bir kabilenin tekeline bırakan bu kabul hakkında bir takım ihtilaflar olmasına rağmen çoğunluk ilgili hadisin kaynaklığında imâmetin Kureyş'e ait olduğunu düşünmüştür. Fakat İbn Haldun gibi düşünürlerin fikirleri ekseninde, dönemin sosyolojik ve siyasî zemini göz önünde bulundurularak, imâmetin hedefine sağlıklı bir şekilde ulaşabilmesi için böyle bir şarta ihtiyaç duyulduğu da söylenmiştir.<sup>323</sup> Bu bağlamda imâmet için Kureyş'ten olma şartı asabiyet merkezli dönemsel bir ihtiyaçtır ve Kureyşliler imâmetin gerektirdiği kudreti kaybettiklerinde bu şart ortadan kalkar.<sup>324</sup> Tıpkı bu şartın evrensel kabul edilmemesi gibi, fikhî hükümlerin akaid metinlerine dahil edilmesi de evrensel boyutta anlaşılmayıp dönemsel bir gereklilik olarak görülebilir. Bu hükümler bugün de geçerlidir fakat onların itikadî düzeyde ele alınmasının sebepleri bugüne ait değildir. Buna benzer olarak tanım düzeyinde amelin imandan ayrı düşünülmesi gibi, fikhın da akaid olarak anlaşılmamasının lüzumu, müslüman üst kimliğinin inşasında önemli bir ihtiyaç olarak karşımızda durmaktadır.

Şeriata dair yukarıda zikredilen hükümlerin yanında bazı metinlerde, ahlakî bir takım esaslara da yer verilmiştir. Örneğin Ebû Hanife, haramın Allah'a karşı işlenen ve kullara karşı işlenen olmak üzere iki türü olduğunu ifade eder. Buna göre, şirk koşmak, tekzip etmek ve

---

<sup>321</sup> Mehmet Kalaycı, *a.g.e.*, s. 145-146; Cüveynî'den sonra Gazzalî (ö.505/1111) ve Fahreddin Râzî (ö.606/1210) tarafından da Ebû Hanife ve Hanefilik karşıtı söylem devam ettirilmiştir. Fahreddin Râzî *Menâkıbu'l-İmam eş-Şâfiî* isimli eserinde Şâfiîliğin neden diğer, özellikle Hanefî mezhebine tercih edilmesinin gerekliliğini izah eder. Onun, fikhın yanında Kelamî meseleler üzerinden getirdiği bu izahın karşısına Mu'tezilîler kadar Hanefî-Mâturîdîleri de almıştır. Hanefilik karşıtlığı Eş'arîlik karşıtlığını da beraberinde getirmiştir: Mehmet Kalaycı, *a.g.e.*, s. 154, 156; Aslında bu muhalefeti ilk hangi tarafın başlattığı noktasında kesin bir hüküm verilemez. Bu durum, en kısa ifadesiyle sosyal, kültürel ve politik şartlar zemininde mezheplerin nasıl konumlandırıldığının bir sonucu olarak görülebilir.

<sup>322</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akidesi*, s. 305; Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhur*, s. 91; Gazzalî, *Kavâidü'l-Akaid*, s. 230.

<sup>323</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Said Hatipoğlu, *İslamda İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği*, A.Ü.İ.F. Dergisi, c. 23, s. 183-186.

<sup>324</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 1, s. 276.

küfür Allah'a karşı işlenen haramlarken, kullar arasında cereyan eden haksızlıklar da kullara karşı işlenen haramlardır.<sup>325</sup> Bunun gibi Hakîm Semerkandî de metninde kul hakkından söz eder ve Allah'ın adaletinin bir gereği olarak, hasmını razı edip tevbe edemediği ölen kimsenin iyiliklerinin hasmına verileceğini belirtir. O, bunun aksini düşünerek Allah'ın, iyiliklerini hasmına vermeyeceğini iddia eden kimsenin de bid'atçı olacağını haber vermektedir.<sup>326</sup> Semerkandî'nin bu düşüncesinin kaynağı ise muhtemelen ilgili hadisler olmuştur. Bu iki örnekten hareketle ahlakî kabul edilebilecek bazı hususların da akaid metinlerine alındığı söylenebilir. Meselenin pratik boyutu imanın bir parçası olmamakla birlikte mezheb kimliğinin belirlendiği bu tarz bir metinde İslamın da son derece önemseydiği kul hakkı gibi bir konunun aktarılması önemli bir tercihtir. Bu çerçevede ahlakî bir prensibin akaid metni vasıtasıyla, mezhebî kimliği oluşturan itikadî esaslarla birlikte aktarılması ve bu sayede de sürekli hatırlanmasının sağlanmasının, toplumda istenilen birlik ve düzenin gerçekleşmesi için atılan bir adım olduğu söylenebilir.

---

<sup>325</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 26.

<sup>326</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 283.

# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

## EBÛ HANİFE VE EŞ'ARÎ-MÂTURÎDÎ AKAİD METİNLERİNİN

### İÇERİK ANALİZİ

#### 1. İMAN VE İLGİLİ MESELELER

İman, akaid başlığı altında ele alınabilecek tüm esasların kendisine bağlı olduğu merkezî bir kavramdır. Kaynağının Tanrı'nın buyrukları olduğu tüm dinler, insanlardan, gerçekliğinin somut olarak ispatlanmasının mümkün olmadığı, dolayısıyla yüzde yüz kesinlik ile bilinemeyecek bir takım esaslara inanmalarını istemektedirler. Özelde İslam örneğinden hareket edilirse, Kelam ve akaid metinlerinde imana konu olan meselelerin Allah'ın varlığına, meleklerine, peygamberlerine, kitaplarına, ahiret gününe ve hayırla şerrin Allah'tan geldiğine –kaza ve kadere– iman olmak üzere altı maddede toplandığı görülür. Bu esaslar incelendiğinde ise, vahiy ile olan ilişkisinden dolayı diğerlerinin kendisine bağlı olduğu Allah mefhumunun fizik dünyada görülemeyen dinî bir gerçeklik taşıdığı, dolayısıyla bu esasların bilgiye değil, ancak imana konu olabilecek unsurlar olduğu anlaşılır. Aslında bu husus, taklit edilerek oluşturulan iman dışarıda bırakılacak olursa, iman etmenin insandan beklenen oldukça çetin bir iş olduğunun da göstergesidir. Bu zor sürecin sonu, yani düşünme, araştırma ve sorgulamanın ardından gelecek olan son, imanın başlangıcı olabilir. Bu noktada sorulacak soru ise bellidir: İman nedir?

#### 1.1. İman Tanımı ve Amel ile Olan İrtibatı

İncelediğimiz akaid metinlerinde, Ehl-i Sünnet alimlerinin, din olgusunun iki önemli ayağı olan 'Tanrı'nın kendisiyle insan arasında kurulmasını istediği bağlantı' denilebilecek iman mahiyeti hakkında, amelleri dışarıda bırakan 'kalbî tasdik' odaklı bir tanımda ittifak ettikleri söylenebilir. Amelin dahil edilmediği bu tasdik odaklı iman tanımını inşa eden ise Ebû Hanife'dir.

Metinlerde genellikle iman tanımı ile iman amel ile olan münasebeti ayrı başlıklarda ele alınmıştır. Fakat iman tanımlanırken 'amel' unsuru kullanılmadığı takdirde, amelin imana dahil olmadığı, kullanıldığı zaman ise imandan bir parça olduğu anlaşılmakta, dolayısıyla iki konu aslında iç içe geçmiş olmaktadır. Bundan dolayı burada iki başlık birlikte ele alınmıştır.

### 1.1.1. Ebû Hanife'nin Akaid Metinlerinde İman Tanımı ve Amel ile Olan İrtibatı

Ebû Hanife (ö.150/767)'nin beş eserine bakıldığında, her metinde iman tanımı, dolayısıyla amel ile olan ilişkisinin ele alındığı görülür. Diğer Ehl-i Sünnet alimlerinin konu hakkındaki referans noktalarının Ebû Hanife olması sebebiyle onun, imanın tanımlanması ile ilgili neler söylediğini beş metnine de müracaat ederek aktarıyoruz.

*el-Alim ve'l-Müteallim*'de, Ebû Mukâtil, imanın ne olduğunu açıklamasını istediğinde Ebû Hanife'den şu cevabı alır: "İman; tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve islâmdır." Bu ifadesinin arkasından o, tasdik ile ikrar arasındaki ilişkiyi izah eder. Ona göre insanlar tasdik konusunda üç halde bulunurlar: Bazıları, Allah'ı ve O'ndan gelen her şeyi hem kalp hem de dilleriyle tasdik ederler ki bunlar Allah katında da insanlar yanında da mü'mindir. İkinci olarak kalpleri ile tasdik etmeyip dilleri ile tasdik edenler gelir ki bunlar Allah katında kafir, insanlar arasında ise mü'mindir. Üçüncü grup ise, kalpleri ile tasdik edip imanlarını gizlemek gayesiyle küfürlerini açıklayan kimselerdir ki bunlar Allah katında mü'min, insanlar arasında ise kafir olarak isimlendirilir.<sup>327</sup> Bu açıklamalarının ardından talebe hocasına, iman; tasdik, marifet, ikrar, islam ve yakîndir diyerek çoğalttığını söyler. Bunun üzerine Ebû Hanife şu karşılığı verir: "Bunlar birbirinden farklı ve fakat hepsi de bir manaya, 'iman' manasına gelen kelimelerdir. Allah'ın Rab olduğunun ikrarı, tasdiki, kesin inancı ve kesin bilgisidir. Bütün bunlar muhtelif lafızlar olmalarına rağmen manaları birdir. Mesela bir kimseye, ey insan, ey adam veya ey filanca denmesi gibi. Söyleyen kimse, bu kelimelerle aynı manayı kastettiği halde, muhtelif isimlerle çağırılmış olmaktadır."<sup>328</sup> Bu izahlardan öyle anlaşılmaktadır ki Ebû Hanife'ye göre iman; marifet, ikrar, islam ve yakîn de aynı manayla anlaşılacak üzere, Allah'ı ve her şeyin sahibinin O olduğunu kesin bir inançla tasdik etmektir.

Burada Ebû Hanife'nin, imanın tanımı hakkında ortaya atılan farklı görüşleri (ikrar, tasdik, yakîn, marifet, islam) birlikte ele aldığı görülür. O, bir açıdan imanın tanımı noktasında ayrılan Müslümanlara bu ayrılığın anlamsızlığını bildirmektedir.<sup>329</sup> Tercih ettiği bu söylem ile Ebû Hanife, yaşadığı dönemde revaçta olan imanın tanımlanması probleminde Müslümanlar arasında bir birliği de hedeflemiş gözükmektedir. O, Müslüman cemaate, imana

<sup>327</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 9, 21; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-Münife li İmâm Ebî Hanife*, s. 119-122; Ebû Hanife'nin iman ve diğer meselerde Mürcie ile bağlantısı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 8, 127; İsa Doğan, *Mürcie ve Ebû Hanife*, Kardeş Yy., Samsun 1992; Wilferd Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* içinde, Hazırlayan: Sönmez Kutlu, Otto Yy., Ankara 2012, s. 90 vd.

<sup>328</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 12-13.

<sup>329</sup> Cehm b. Safvan (ö.128/745)'in ve adıyla anılan mezhebi Cehmiyye'nin imanı sadece marifet olarak kabul ettiği bilinmektedir: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86.

farklı tanımlamalar getirdiklerini fakat aslında imanın, hem tasdik, hem ikrar, hem marifet, hem yakîn hem de islam olarak anlaşılması gerektiğini söylemiş olmaktadır. Onun iman ve islamın aynı anlamlara geldiği görüşü de onun bu zihniyetinin bir yansıması olarak düşünülebilir.

Ebû Yusuf'un rivayetine göre Ebû Hanife; bir kişi Allah'ı tanır, tasdik eder fakat imkanı olmasına rağmen diliyle ikrar etmeden ölürse o kimsenin kafir olarak öldüğü görüşündedir.<sup>330</sup> Muhtemelen burada verilen hüküm, zahire göre verilmiş bu dünya için geçerli bir hükümdür. Dil ile ikrarın da bir amel olduğu düşünülürse kişinin tasdik sahibi olmasına rağmen dili ile bunu ifade etmemesi kişiyi ancak günahkar mü'min kılar. Ebû Hanife, bazı insanların mü'minlerin şekil ve kıyafetlerini taşımayıp kafirlere ait bir takım şekli özellikler gösterebileceklerini ve bu yüzden de kendisinin onları kafir olarak isimlendirdiğini söyler. Fakat böylelerinin Allah'a imanları ve namaz kılmak gibi bir durumları varsa da bunlar Allah katında mü'min olabilirler.<sup>331</sup> Yine Ebû Hanife'nin imanın mahiyetinin tasdik ve ikrar olduğuna inanmasıyla birlikte ikrarın dünyevî ahkâm için geçerli bir şart olduğu da söylenmiştir.<sup>332</sup> Buradan Allah katında geçerli olan bir iman için kalbi tasdik yeterli olduğu sonucuna ulaşılabilir.

İmana getirdiği tanımdan da anlaşılacağı üzere, Ebû Hanife amel olgusunu hiçbir surette imana dahil etmemiştir. O *el-Alim ve'l-Müteallim*'de, amel ile irtibatı konusunda, mü'minin bir farızayı -red ve inkar etmeksizin- yerine getirmediği takdirde günahkar olarak isimlendirileceğini söyler. Şayet Allah'ın farz kıldığı hususlardan herhangi birini inkar etme yoluna giderse kişiden mü'min sıfatı kaldırılır.<sup>333</sup> Bununla birlikte o, iman ve amelin ayrı olarak zikredildiği ayetleri delil getirerek imanın amel demek olmadığını, Allah'ın iman ve ameli birbirinden ayırdığını tespit etmektedir.<sup>334</sup>

*el-Fıkhu'l-Ebsat*'ta imanın ne olduğunu açıklaması istendiğinde Ebû Hanife, iman, islam ve ihsan kavramlarının açıklandığı Cibril hadisini zikretmiş, hadiste geçen esaslara 'kesin olarak inanan ve ikrar eden mü'min midir?' diye sorulduğunda ise 'evet' cevabını vermiştir.<sup>335</sup> Yine 'iman bâbı' bölümünde imanın yerinin neresi olduğu sorusuna, onun yerinin ve kaynağının kalp olduğu cevabını veren Ebû Hanife'nin bu söyleminden tasdik

---

<sup>330</sup> Beyâzîzâde, s. 120.

<sup>331</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 21-22.

<sup>332</sup> Ekmeleddin Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanife*, s. 58-59.

<sup>333</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 19.

<sup>334</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>335</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 35.

kalbî bir olgu olduğuna inandığı ortaya çıkmaktadır. Buradan yine mü'minin, kalben tasdik ve (dil ile) ikrar eden kimse olduğu anlaşılabilir.<sup>336</sup>

Ebû Hanife, iman-amel arasında bir bağlantıdan söz edilemeyeceğine, kişinin, haksız yere başkasını öldürdüğü, hırsızlık yaptığı, yol kestiği, fâcirlik veya zinâ ettiği ya da sarhoş olduğu takdirde küfre girmeyip günahkar mü'min olduğunu; işledikleri bu günahlar sebebiyle cehennemde azaba uğrayacaklarını, fakat imanlarından dolayı da cehennemden çıkarılacaklarını söylemek suretiyle açıklık getirmektedir.<sup>337</sup>

Ebû Hanife'nin diğer üç metni olan, *el-Fıkhu'l-Ekber*, *er-Risale* ve *el-Vasıyye*'ye bakıldığında yine imanın 'dil ile ikrar, kalp ile tasdik' olarak tanımlandığı görülmektedir.<sup>338</sup> Bununla beraber o, farklı olarak *el-Vasıyye*'de sadece dil ile ikrarın iman olmayacağı gibi sadece tasdikinde de -metinde marifet olarak geçer- iman demek olamayacağını söylemektedir. Şayet sadece ikrar iman olsaydı, bütün münafıkların mü'min olmaları gerekirdi ki, bu hem aklen hem de "Allah şahitlik eder ki münafıklar yalancıdır." (Münâfikûn 63/1) ayeti ile naklî olarak mümkün değildir. Şayet sadece tasdik (marifet) iman olsaydı, Allah'ın "Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler Peygamberi oğullarını tanır gibi tanırlar." (Bakara 2/146) ayetinde verdiği bilgi ekseninde bütün kitap ehlinin mü'min olması gerekirdi.<sup>339</sup>

*el-Vasıyye*'de "amel imandan ayrı, iman da amelden ayrıdır" diyen Ebû Hanife, mü'minin birçok durumda amelden muaf tutulduğunu ve bu muafiyet sürecinde de imanın mü'minden gittiğinin söylenilemeyeceğini örnekleriyle anlatır.<sup>340</sup> Yine *er-Risale*'de, ameli işlemeyenin tasdiki kaybetmiş olmayacağını, amel olmadan da tasdik var olmaya devam edeceğini söyleyen Ebû Hanife, Kible ehlinin mü'min olduğunu, onları terk ettikleri herhangi bir farizadan dolayı imandan çıkmış kabul etmeyeceğini, imanı bulunduğu halde farzların bazısını terk eden kimsenin günahkar mü'min olduğunu tekrar etmektedir. Bir kimsenin kafir olmamakla beraber günahkar olmasının caiz olduğunu söyleyen Ebû Hanife, böyle kimselerin kafir olduklarına inananların bid'atçı olup Hz. Peygamber ve Kur'an'a muhalefet etmiş olacağını; ne mü'min ne de kafir oldukları söylenirse, bunun da bid'at olup Hz. Peygamber ve ashabına karşı bir muhalefet oluşturacağını haber vermektedir. Günahkar mü'minin, azap

<sup>336</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 51.

<sup>337</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 42.

<sup>338</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 56; Ebû Hanife, *er-Risale*, s. 60; Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 65; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 195-199; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-Münîfe*, s. 120-121.

<sup>339</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 65.

<sup>340</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 66; Beyâzîzâde, *a.g.e.*, s. 119.

görmesi yahut affedilmesi ise Allah'ın dilemesine bağlıdır.<sup>341</sup> O, günahların mü'mine zarar vermeyeceğinin, dolayısıyla günah işleyen kimsenin cehenneme girmeyeceği ve fâsık olarak ölen bir mü'minin de cehennemde ebedî kalacağına söylenilemeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>342</sup> İman-amel konusunda Ebû Hanife'nin sergilediği bu esnek ve çözümcü tavır, itikadî meselelerin izahında oldukça kapsamlı bir bakışla hareket ettiğinin de bir göstergesidir.

### 1.1.2. Mâturîdî Akaid Metinlerinde İman Tanımı ve Amel ile Olan İrtibatı

Tahavî (ö.321/933) "İman, dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir" der.<sup>343</sup> Fakat Ebû Hanife'den rivayet edildiğine göre dil ile ikrar aslî bir rükün değildir.<sup>344</sup> Tasdik edilecek unsurlar bağlamında ise; iman; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, hayrıyla şerriyle, acısıyla tatlısıyla kadere ve (hepsinin) Allah'tan geldiğine inanmak demektir.<sup>345</sup> İmanın esası bakımından herkesin eşit olduğunu belirten Tahavî, risalesinin 67. ve 70. maddelerinde imanın amel ile olan irtibatı hususunda şunları söyler: "Kıble ehlinden hiç kimseyi -helal kabul etmediği sürece- herhangi bir günah sebebiyle tekfir etmeyiz. İmanı olan kimseye işlediği günah zarar vermez de demeyiz." Ona göre kul ancak kendini imana sokan bir şeyi inkar ettiğinde dinden çıkar.<sup>346</sup>

Bâbertî (ö.786/1384) Ebû Hanife'nin ve Tahavî'nin görüşlerini izah ettiği şerhlerinde imanın dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olduğunu nakleder. O, imanın bu iki unsurdan ibaret olup olmadığı noktasında alimlerin ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra Mâturîdî'nin konu hakkındaki görüşlerini zikreder. Buna göre Mâturîdî, imanın hakikatinin kalp ile tasdik olduğunu, bununla birlikte kalpteki onayın bâtın olması hasebiyle ona vâkîf olunamayacağı, bundan dolayı da dünyadaki İslamî ahkâmın icrâ edilebilmesi için dil ile ikrarın şart olduğuna inanır. Eş'arî, Bâkılânî ve Ebû İshak el-İsferâyînî'nin de aynı görüşte olduklarını ekler.<sup>347</sup> Fakat o, konuya insanların değil de Allah'ın nezdinden bakılması taraftarıdır. İnsanlar zahirlere göre hüküm verirken, Allah kalplerde olan bütün sırları bilir ve bu bilgisiyle hareket etmektedir. Bu durumda da kalbin bir eylemi olan tasdik, kişinin mü'min olabilmesi için tek başına yeterlidir. Bâbertî, aynı zamanda bu tercihin, Ebû Hanife'den de rivayet edildiğini eklemektedir.<sup>348</sup> Şâfî, Ahmed b. Hanbel ve Zâhirîler'in, amelin imana dahil olduğuna dair

<sup>341</sup> Ebû Hanife, *er-Risale*, s. 60-62; Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 55.

<sup>342</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>343</sup> Tahavî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 26.

<sup>344</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 384.

<sup>345</sup> Tahavî *a.g.e.*, s. 26.

<sup>346</sup> Tahavî *a.g.e.*, s. 24.

<sup>347</sup> Bâbertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanife*, s. 59.

<sup>348</sup> Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehl-i Sünneti ve'l-Cemaati*, Thk. Arif Aytekin, 1989, s. 107.

verdikleri hükme cevaben ‘ameller, imana dahil değildir’ diyen Bâbertî, bu görüşünü, Eş’arîler’in önemli imamlarından Fahreddin Râzî (ö.606/1210)’nin ‘ameller imanın isimlendirilmesinde dışarıda kalır’ cümlesiyle desteklemektedir.<sup>349</sup>

Hakîm Semerkandî (ö.342/953)’ye göre de ‘iman dil ile ikrar, kalp ile tasdikten ibarettir.’ Semerkandî imanın mahiyetini tanımlamaya ayırdığı 44. Mesele’de, tanımın ikinci ayağı olan ‘dil ile ikrar’ hakkında bazı açıklamalar getirmiştir. Öncelikle ona göre, dil ile ikrar sorumluluğundan muaf olan kişiler ancak dilsizlik gibi bir özre sahip olanlardır. O, imanın kalp ile birlikte bina edildiği ikinci uzvun dil olduğunu fakat kişinin sadece dil ile ikrar etmesinin ‘iman’ olmayacağını, kalben inanmayıp dil ile ikrar edenin münafık; kalben inandığı halde dil ile ikrar etmeyen kimsenin de kafir olduğunu söylemektedir. Burada dikkat edilirse, tanımda zikredilen tasdik olgusunun kalpte gerçekleşmiş olmasına rağmen, bu inancın dil ile itiraf edilmemesinin küfür olduğu ifade edilmektedir. ‘Dil ile ikrar’ imanın asıl, olmazsa olmaz rüknü müdür yoksa ikrar olmadan sadece tasdik iman için yeterli midir sorusuna farklı cevaplar verilmiştir. Semerkandî’nin tercihinden anlaşılmaktadır ki ona göre, hiçbir mazeret yokken, tasdik edilen unsurlar dil ile ikrar edilmediği takdirde, iman gerçekleşmez.<sup>350</sup>

Semerkandî, amel-iman hakkında, büyük günah olarak isimlendirilebilecek; zinâ, adam öldürme, içki içme, livata yapma, müslümanın malını gasp etme ve namaz kılmama gibi günahları zikredip bu ve bunlara benzer günahlar işleyenlerin imanlarının sahih olduğunun altını çizer.<sup>351</sup> Konuya özel olarak açtığı 48. Mesele’de amelin imandan ayrı bir gerçeklik olduğunu, ilgili bir takım ayet, hadis, fikhî hüküm ve aklî izahları delil getirerek açıklar. O, mü’minin amelin imandan ayrı olduğunu bilmesi gerektiğini<sup>352</sup>, imanın amelden önce geldiğini, imanın sürekli, amelin ise süreli olduğunu ifade eder ve şöyle bir örnek verir: Hayız halindeki bir kadının namaz kılmadığı ve oruç tutmadığı malumdur. Şayet amel imandan bir cüz ise, hayız halindeki kadınların mü’min olmadıklarının söylenmesi gerekir ki bu muhaldir. Semerkandî’nin getirdiği bu örnek, Ebû Hanife’nin *Vasıyyet*’inde de aynen geçmektedir.<sup>353</sup>

Ömer Neseî (ö.537/1142), “İman, Nebî’nin Allah katından getirdiği şeyleri tasdik, dil ile ikrar etmektir” der.<sup>354</sup> Tasdik hiçbir zaman ve hiçbir şekilde yokluğu düşünülemezken,

<sup>349</sup> Bâbertî, *a.g.e.*, s. 108.

<sup>350</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, Çev. Talha Alp, Yasin Yy., İstanbul 2013, s. 292.

<sup>351</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 278.

<sup>352</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 312.

<sup>353</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 316; Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 66.

<sup>354</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akîdesi*, s. 221.



ikrarın bazı durumlarda yokluğundan bahsedilebilir. Bu yüzden de ikrar imanın asıl rüknü olmayıp zâid şartı olmaktadır. Tasdikte de muteber olan dilin değil kalbin ameli ve hükmüdür. Bu yüzden de sadece dilin ikrarı hiçbir surette iman olamaz.<sup>355</sup> Risalesinde büyük ve küçük günahlardan bahsettiği kısımda Neseî, büyük günah işlemenin insanı imandan çıkarmayacağını, dolayısıyla küfre de düşürmeyeceğini, Allah'ın sadece kendisine şirk koşulmasını affetmeyip, onun dışında küçük ya da büyük olsun diğer bütün günahları, helal kabul edilmemesi şartıyla, bağışlayacağını zikreder. Buradan Neseî'nin de amelin, imandan bir parça olmadığı inancını taşıdığı anlaşılır.<sup>356</sup>

Osman el-Ûşî (ö.575/1179), imanın 'tasdik ve ikrar' şeklinde net bir tanımına yer vermediği *Emâlî*'de imanın amel ile olan ilişkisini şu beyitlerde ifade etmiştir: "Hayırlı davranışlar ve ibadetler imanın aslından sayılmamıştır. Ne var ki bunlar dış görünüş itibariyle imanla beraber bulunur. / Bir kimsenin zinâ etmesi, adam öldürmesi ve soygun yapması sebebiyle dinden çıkıp kafir olduğuna hükmedilmez."<sup>357</sup> Görülüyor ki Ûşî de amelin dahil edilmediği iman tanımını aynen tekrar etmiştir.

Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303), "İman, Hz. Peygamber'in getirdiği zaruri olarak bilinen şeyleri tasdik etmektir" der ve imanın yani tasdik yerinin de kalp olduğunu ifade eder.<sup>358</sup> Aynı pasajda amel-iman ile ilgili olarak, Mu'tezile ve Haricîler'in görüşlerini zikrettikten sonra, kendi görüşünü beyan eder. Ona göre, amelin imandan bir parça olmadığı delili, iman yerinin kalp olması, amellerden ise yeri kalp olmayanların da var olmasıdır. Yine o, tasdik ettikten hemen sonra, Allah'ın yapılmasını istediği amellerden/ ibadetlerden herhangi birini yapamadan ölen bir kimsenin de mü'min olarak nitelendirilmesi gerektiği üzerinde ittifak bulunduğu bahsetmektedir.<sup>359</sup> Bu ittifakın bir üyesi de Ebû Hanife'dir.<sup>360</sup>

Ebu'l-Berekât en-Neseî (ö.710/1310) ikrar ile kıyaslandığında tasdiki merkeze aldığı ilgili pasajında şunları söyler: "İman, tasdik etmekten ibarettir. Yüce Allah 'sen bize iman etmezsin' (Yusuf 12/17) yani 'sen bizi tasdik etmezsin' buyurmaktadır. Allah nezdinden getirdiği şeylerde kim ki peygamberi tasdik ederse, o, kendisi ve Tanrı açısından mü'mindir.

<sup>355</sup> Taftazânî, *a.g.e.*, s. 221-223.

<sup>356</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akîdesi*, s. 212.

<sup>357</sup> Bekir Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, s. 108-113.

<sup>358</sup> Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 89.

<sup>359</sup> Şemseddin Semerkandî, *a.g.e.*, s. 89-90.

<sup>360</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 35.

İkrar, dinî hükümlerin uygulanabilmesi için bir koşul olmaktadır.”<sup>361</sup> Neseî, Hadisçilerin kabullerinin aksine, imanın yapılan amellerin sıhhat şartı olduğunu, amelin iman üzerine atfedildiğini ve atfedilenin de üzerine atıf yapılandan başka olduğunu tespit etmek suretiyle amelin imana dahil olamayacağını da belirtmektedir.<sup>362</sup>

Hızır Bey (ö.863/1459) *Kaside-i Nûniyye*'sinde insanın yaptığı davranışlarının imana dahil olmayacağını söyler ve ekler: “İman, doğruyu tasdik etmekten başka bir şey değildir.”<sup>363</sup> Bu bağlamda dinde iman da tasdikten ibaret olmaktadır. Kişinin peygamberi, dolayısıyla vahyi tasdik etmesi onun Allah katında mü'min olduğu anlamına gelir. Bunun insanlar tarafından bilinmesi ise dil ile ikrarla mümkün olmaktadır. Ancak ikrar olmadan tasdik de mümkündür.

### 1.1.3. Eş'arî Akaid Metinlerinde İman Tanımı ve Amel ile Olan İrtibatı

Ebû İshak el-İsferâyînî (ö.418/1027), akaid risalesinde, inanılması elzem olan esasları saydıktan sonra, bunların Müslüman olmak isteyenlere telkin edilmesinin gerektiğini, kişinin önce bunları kabul etmesi -onaylaması/tasdiki-, delilleriyle birlikte bildiği zaman -marifet- dili ile de ikrar etmesinin 'gerçek tasdik' olacağını söyler. Devamla, ifadesi ve ikrarı olmayanların yani mazeretle imanlarını gizlemek durumunda kalanların, kalp ile tasdik etmiş olmaları gerektiğini ekler. Burada imanın, tasdik ve dil ile ikrar unsurlarına marifeti de ekleyerek 'gerçek iman'dan bahseden İsferâyînî'nin taklidî olanın değil de tahkikî olan imanı önelediği anlaşılmaktadır. Dil ile ikrar unsuruna o da aynı gerekçeyi getirir ve 'dünyada muamelesinin geçerli olabilmesi için ikrar lazımdır' der.<sup>364</sup> Aynı şekilde o, kişinin mü'min olarak isimlendirilmesinin mümkün olması için gönülden bağlanılarak inanılması gereken akaid esaslarını zikrettikten sonra şöyle söyler: “Bütün bu saydıklarımızdan sonra, bunların hepsini, imkanlar elverdiği nispette ve emniyet içinde bulunduğu takdirde, dil ile ikrar etmek gerekir.”<sup>365</sup> Görülüyor ki İsferâyînî'ye göre imkan ve emniyet şartları içinde kalp ile tasdik edilenin dil ile ifade edilmesi iman için tâlî bir gerekliliktir.

İman-amel hakkında ise, İsferâyînî, risalesinde tarif ettiği üzere gerçekleşecek bir imana sahip olanların, ulemâ tarafından hükmen ve ismen mü'min kabul edildiklerini ve ulemanın “mü'minin bundan sonra yaptığı veya terk ettiği bir şeyden dolayı, mü'minler

<sup>361</sup> Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 60.

<sup>362</sup> Ebu'l-Berekât en-Neseî, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>363</sup> Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, s. 62.

<sup>364</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 62-63.

<sup>365</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 45.

cümlesinden çıkmayacağı hususunda” ittifak ettiklerini zikreder.<sup>366</sup> Yine delilleriyle küfre varmadığı müddetçe iman ehlinin sonunda cennete gideceğini de haber vermektedir.<sup>367</sup>

Cüveynî (ö.478/1085) dil ile ikrarı zikretmeksizin iman tasdik olarak tanımlar: “Bize göre iman hakikati tasdiktir. Allah’a iman eden, O’nu tasdik edendir.” Cüveynî burada Arapça’nın yapısının ve sarıhliğinin, iman tasdikten ibaret olduğu noktasında delil olarak getirilebileceğini ve iman tasdik demek olduğunun ispatına ihtiyaç duyulmayacak derecede doğru olduğu için inkar edilemeyeceğini düşünür. Sonrasında ise ‘mü’min’ lafzının ‘tasdik’ anlamında kullanıldığı şu ayeti kullanır: “Fakat biz doğru söyleyenlerden olsak da sen bize iman etmezsin.” (Yusuf 12/17) Ona göre, bunun manası şudur: ‘Sen bizi *tasdik* edecek değilsin.’<sup>368</sup>

İmanı tasdik olarak tanımladıktan sonra Cüveynî, iman eden fakat günah işleyen kimse anlamında kullandığı ‘fâsık’ hakkında, onun ‘mü’min’ olarak nitelendirilebileceğinin, Ehl-i Hakk’ın görüşlerinden biri olduğunu söyler. Ona göre, günahkar bir kimseye dilde mü’min denilebileceğinin delili, onun gerçekten tasdik edici olmasıdır. Din açısından ise, fâsık kimsenin de şer’î hükümler bakımından mü’min olarak değerlendirileceğine dair icmânın varlığını delil getirir. Yine alimlerin, iman namaz ve diğer ibadetlerden önce bulunması gerektiğine dair olan icmâsı da buna delildir. Yani iman amelden öncedir ve taatler iman olarak isimlendirilemez.<sup>369</sup>

Gazzalî (ö.505/1111), “İmanın tasdikten ibaret olduğu bir gerçektir” demek suretiyle nihai noktada iman tasdike indirgemektedir.<sup>370</sup> O da önceki isimler gibi burada “Fakat biz doğru söyleyenlerden olsak da sen bize iman etmezsin.” ayetini (Yusuf 12/17) delil getirmiş ve ayetteki ‘mü’min’ kelimesinin ‘tasdik edici’ anlamına geldiğini söylemiştir. O, tasdik etmenin özel yerinin kalp, dilin ise bu doğrulamanın tercümanı olduğunu ifade eder. Dil ile ikrarı iman için olmazsa olmaz bir şart olarak görmeyen Gazzalî, ameli de ‘mücerred tasdik’ dediği imana eklememektedir. Onun bu tanımına, Selef’in tasdik, ikrar ve amelden oluşan iman tanımı ile kıyaslandığında nasıl itibar edileceği sorusu üzerine o, amelin imanı tamamlayıcı bir unsur olarak kabul edilebileceğini söyler. Konuya bir teşbihle açıklık getirmeye çalışan Gazzalî’ye göre, “Baş ve eller insandandır. İnsanın; başın yokluğu ile insan

<sup>366</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 63.

<sup>367</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>368</sup> Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*, Muhammed Zâhid el-Kevserî Neşri, Kahire 1950, s. 62; Mevlüt Özler, *İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî ve Akîdesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1985; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 321-322.

<sup>369</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 322; Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*, s. 64.

<sup>370</sup> Gazzalî, *Kavâidü’l-Akaid*, s. 236.

olmaktan çıkacağı; ellerin kesilmesi ile ise insan olmaktan çıkmayacağı malumdur.” Buradan anlaşılmaktadır ki amelin olmaması durumunda imanın da yok olacağını kabulü isabetli bir anlayış değildir.<sup>371</sup>

Îcî (ö.756/1390) ameli dahil etmeden ‘iman tasdiktir’ der ve arkasından Ehl-i Kible olan kimselerin tekfir edilemeyeceğini zikreder.<sup>372</sup> Onun bu tanımı genel Eş’arî kabulün bir devamıdır.

Tâceddin es-Sübki (ö.771/1370): “İman, dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibarettir. Telaffuz imkanı bulunduğu halde dil ile ikrar etmeyen kişi mü’min sayılmaz. Nitekim dil ile ikrar ettiği halde kalp ile tasdik etmeyen kişi de mü’min değildir.”<sup>373</sup> Burada Sübki, tasdik dil ile ikrardan bağımsız olamayacağını söyleyerek Hakîm Semerkandî ile aynı eksende düşünmüş olmaktadır. Burada ‘mü’min sayılmaz’ ile Allah katında değil de insanların yanında mü’min olmadığının kastedildiği söylenebilir. Zira kalp ile tasdik tanıma eklendiğinde, dil ile kişi ikrar etse de etmese de Allah’ın, onun kalbindeki bu kabulü bilmediği söylenemez. Bu durumda da kişi yine mü’mindir fakat insanların yanında değil. Bunun dünyevî ahkâmın uygulanmasında doğuracağı sıkıntılar da düşünülerek, telaffuz imkanı olduğu müddetçe kişinin diliyle de mü’min olduğunu ifade etmesinin zorunluluğundan ziyade gerekliliğine vurgu yapılmıştır.

Sübki, amel-iman hakkında selefî ve hadisçilerin tasdik, ikrar ve amelden oluşan iman tanımlarını ve getirdikleri delili zikredip, bu görüşün neden bâtil olduğunu izah ettikten sonra, kendisinin ameli imandan ayıran görüşünü temellendirir. O, bu temellendirmesinde Ebu’l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310)’nin Arapça’nın istidlâlî kullanımını takip etmiştir. Buna göre ‘kim Allah’a inanır ve yararlı iş yaparsa’ (et-Tegâbün 64/9) ayetinde atfedilen, kendisine atfedilenden başkadır. Ayette geçen yü’min (يُؤْمِنُ) lafzı ma’tufun aleyh/kendisine atfedilen, ya’mel (يَعْمَلُ) lafzı da ma’tuf/atfedilendir. Yani Allah, (salih) amel işlemeyi, kendisine iman üzerine atfetmiştir ki bu da amelin imanın bir rüknü olmadığının göstergesidir.<sup>374</sup>

Dinlerin kişinin hem maddi hem de manevi hayatında karşılığını bulması için devreye giren inancın, İslam dini için ne olduğu sorusuna, bütün akaid metinlerinde cevap arandığı görülmektedir. Ehl-i Sünnet akaid metinlerinde bu soruya verilen ortak cevap ise Mu’tezilî ve

<sup>371</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 258-259.

<sup>372</sup> Îcî, *el-Akaidu'l-Adudiyye*, vr. 2.

<sup>373</sup> Sübki, *es-Seyfu'l-Meşhur*, s. 72.

<sup>374</sup> Sübki, *a.g.e.*, s. 72.

Haricî zihniyeti karşısına alan, amelin dahil edilmediği bir cevap olmuştur: Tasdik. Bu tasdik oluşmasına en layık olan yer de kalptir denilmiştir. Eş'arî ve Mâturîdî'nin de kabul ettiği bu tanım<sup>375</sup> kaynağını Ebû Hanife'nin tercihinden almaktadır. Ehl-i Sünnet akidesinin oluşum döneminde gerçekleşen iman tartışmalarında hakim olan tesirin Hanefî geleneğindeki olduğu bilinmektedir.<sup>376</sup> Yukarıda zikredilen kabuller göz önüne alındığında bu tesirin gelişim dönemine de yansıdığı görülür. Aynı kabul günümüz için de geçerlidir. İslam'ı Sünnî çizgide yaşayan Müslümanların, Allah'a ve O'ndan gelenlere imanlarının nasıl oluştuğuna, Ebû Hanife'nin naslar ekseninde yorumlayıp belirlediği çerçevede karar verilmektedir. Bu çerçeveye amel dahil değildir. En öz ifadesiyle Allah'ın tasdik edeceği iman, kalbî tasdikten ibarettir. Burada 'dil ile ikrar', zaten kalpte gerçekleşmiş olan bir tasdik dile getirilmesi olacaktır. Bir taraftan imanı tasdik olarak zikredip diğer taraftan zaten kalpte gerçekleşmiş olan tasdik, dil ile ikrar edilmezse Allah katında kabul edilmeyeceğini söylemek pek de tutarlı görünmemektedir. Yukarıda tanıma dil ile ikrarı da ilave eden -hatta Hakîm Semerkandî tasdik varken ikrar etmeyen kişi için açıkça kafirdir demektedir- alimler, ikrar etmeyenlerin insanlar nezdinde mü'min olmadıklarını ifade etmek istemişlerdir. Yoksa kalbî tasdiki olan bir kişinin ikrar etmedi diye Allah katında da mü'min olmadığını söylemek son derece hatalı bir tutum olacaktır. Bu eksende Ebû Hanife'nin, bütün sünnî isimler tarafından kabul edilen ve Ehl-i Sünnet'in en merkezî kabulü haline gelen 'ehl-i kible tekfir edilemez' hükmü gibi 'ehl-i tasdik tekfir edilemez' hükmü de verilebilir.

## 1.2. İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi

Akaid metinlerinde imanın artması ve eksilmesi konusu, belirlenen iman tanımı üzerinden yorumlanmış ve konu hakkındaki kabuller bu tanıma uygunluğu ölçüsünde ortaya çıkmıştır. Daha açık ifadeyle, imanı 'tasdik' olarak tanımlayanlar, bu akdin 'akit' olması hasebiyle iman esaslarını kalben kabul etmek noktasında herkesin imanının eşit olduğunu ve bu hususta da iman için artma ve eksilmeden bahsedilemeyeceğine inanırlar. Bütün mü'minler aynı esasları tasdik ederler ve bu tasdik de hüküm itibarıyla hepsinde eşittir. İman tanımında amele de yer verenler ise taatin artmasıyla imanın da artacağını, taatin azalması ve masiyetin artmasıyla da imanın azalacağını düşünmüşlerdir. Sonraki süreçte ise bu akidede,

---

<sup>375</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 248; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşîratu'l-Edille*, Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB Yy., Ankara 2003, c. 2, s. 406; Ebu'l-Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yy., Ankara 2009, s. 487; Pezdevî, *a.g.e.*, s. 218; Eş'arî, *Kitabu'l-Luma*, s. 154.

<sup>376</sup> Watt, *a.g.e.*, s. 187.

muhtemelen Kur'an'da sadece imanın artmasıyla ilgili ayetler ve Ehl-i Hadis'in sahih kabul ettiği bazı rivayetlerden dolayı bir değişim olmuş ve iman artar ancak eksilmez denilmiştir.<sup>377</sup>

### 1.2.1. Ebû Hanife'nin Akaid Metinlerinde İmanın Artması ve Eksilmesi

Ebû Hanife, imanın bölünmez olduğunu ve artıp eksilmeyeceğini kabul eder. Gerekçe olarak ise, imanın artmasının küfrün azalması, imanın azalmasının ise küfrün artması demek olacağını, buradan da iman ve küfrün kalpte aynı anda var olmak zorunda kalacağını göstermektedir. Halbuki imanda hiçbir surette şüpheye yer olmadığı için kişinin aynı anda hem mü'min hem de kafir olması kesinlikle mümkün değildir.<sup>378</sup> Ebû Hanife, imanın arttığı bilgisinin geçtiği ayetin ise Hz. Peygamber döneminde yenilenen emir ve hükümlerin çoğalması anlamına geldiğini söyler.<sup>379</sup> Diğer bir metninden ise, Ebû Hanife'den, gökte ve yerde bulunanların imanının iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez olduğu fakat yakîn ve tasdik yönünden artıp eksildiği görüşü nakledilir.<sup>380</sup> Aynı sayfada onun, "Bütün mü'minler, marifet, yakîn, tevekkül, muhabbet, rıza, korku, ümit ve iman konusunda birbirlerine müsâvîdirler" görüşü zikredilir.<sup>381</sup>

Ebû Hanife'nin küfrün karşısına yerleştirdiği kalpteki tasdik artıp eksilmeyeceği görüşünde bir ihtilaf yoktur. Ancak burada onun, meleklerin ve peygamberlerin imanının da bizim imanımız gibi olduğunu düşüncesinden hareketle, artıp eksilmeyen bu tasdikten aynı şeylerin (Allah'ın birliği ve O'ndan gelen her şey) tasdik edilmesini kastettiği söylenebilir. Zira o, *iman ve bütün ibadetlerin sevabı* hususunda da peygamberlerin bizden üstün olduklarını gözardı etmez.<sup>382</sup> Bununla birlikte o, mü'minlerin amel itibariyle birbirlerinden farklı olduklarına inanır.<sup>383</sup> Ancak ameli imanın bir cüz'ü olarak görmediğinden, amelin artırma ya da eksiltme bakımından iman ile irtibatını kurmamaktadır. O halde şu sonuç çıkarılabilir ki Ebû Hanife, imanın hem amel hem de tasdik ve yakîn bakımından artmaz ve eksilmez olduğu kanaatini taşımaktadır. Bu bağlamda o, meleklerin ve peygamberlerin imanının, Allah'ın birliğini ve O'ndan gelen her şeyi tasdik etme noktasında bizim imanımız gibi olduğunu düşünmektedir.

<sup>377</sup> Watt, *a.g.e.*, s. 187.

<sup>378</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 65; Bâbertû, *a.g.e.*, s. 72; Beyâzîzâde, *a.g.e.*, s. 130-132.

<sup>379</sup> Beyâzîzâde, *a.g.e.*, s. 131; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 224.

<sup>380</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 56.

<sup>381</sup> Ancak burada şunu söylemek gerekir ki, *el-Fıkhu'l-Ekber*'in yazmalarında bu ifadenin sadece "yerdeki ve göktekilerin imanı artmaz ve eksilmez" şeklinde geçtiği tespit edilmiştir. Yakîn ve tasdik yönünden artıp eksildiğine dair ifadenin asıl metinden ayrıldığı, dolayısıyla da bu görüşün metni şerh edenin görüşü olabileceği söylenmiştir: Kutlu, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>382</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 13, 15, 30.

<sup>383</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 56; Ebû Hanife, *er-Risale*, s. 60.

### 1.2.2. Mâturîdî Akaid Metinlerinde İmanın Artması ve Eksilmesi

Tahavî (ö.321/933), imanın artması ve eksilmesi konusuna doğrudan bir yorum getirmemiştir. Bununla beraber imanın esası itibariyle, mü'min olanların imanlarının eşit olduğunu, ancak fazilet ve üstünlük farkının olabileceğini, bu farkın ise Allah korkusu, takva, heveslere karşı koyabilme ve en ideal olanı yapabilme özellikleriyle oluşacağını söylemektedir.<sup>384</sup> Burada Tahavî, mü'minlerin imanında, hüküm/esas itibariyle birbirine eşit olduğundan artma ya da eksilme olmayacağını kabul etmekle beraber takva gibi bir takım özelliklerle üstünlük ve fazilet noktasında bir farklılık olacağını düşünmektedir.

Hakîm Semerkandî (ö.342/953), konuyu imanın yaratılıp yaratılmadığı meselesiyle irtibatlı ele almıştır. O, Ebû Hanife'nin ilgili izahını takip ederek imanda artma ve eksilmenin söz konusu olamayacağını, şayet olsaydı bunun küfürle bağlantılı şekilde yorumlanabilir bir durum olduğunu yani iman ile küfrün bir arada olması gerektiğini, bunun da imkansız olduğunu söyler. Bu açıklamasını, tasdik merkezli yapan Semerkandî, artma ve eksilmenin imanda değil ancak fiillerde gerçekleşeceğini, zira fiiller yaratılmışken, imanın yaratılmadığını savunur. Ona göre, imanın artıp eksildiğini söyleyen kimse, imanın da yaratılmış olduğunu iddia etmiş olmaktadır. İmanın artabileceğinin ifade edildiği ayet hakkında ise, İbn Abbas, Ali, Hasan-ı Basrî ve Cafer Sâdık gibi ilk dönem alimlerinin, ayette geçen imandan yakîn, tasdik ve imanın sürekliliği'nin kastedildiğini bildiren görüşlerini delil getirmiştir.<sup>385</sup> Buradan, onun imanda artma ve eksilme denildiğinde yakînin veya tasdikın sağlanması ya da zayıflamasını veyahut imanın sürekliliğinin kazanılmasını anladığı söylenebilir. Yine Semerkandî, peygamberlere gönderilen şeriatlerin çeşit çeşit, fakat getirdikleri imanın her dönemde aynı olduğunu zikreder. Yani getirilen iman ölçülerinin/esaslarının değiştirilmemesi, imanın da tek bir şey olup artma ve eksilmeyi kabul etmediğinin göstergesidir. İmanda artma ve eksilme olduğu düşüncesini bid'at kabul eden Semerkandî, görüşünü hadislerle de temellendirmiştir.<sup>386</sup>

Ömer Neseî (ö.537/1142) kısa ve net bir ifadeyle, Ebû Hanife'nin çizgisinde, artmanın amellerde gerçekleşeceğini, imanın ise ne artacağını ne de eksileceğini

<sup>384</sup> Tahavî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 26.

<sup>385</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 388-394; Bu konu ekseninde imanın her mü'min için eşit olup olmadığı da tartışılmıştır. Semerkandî ve sonraki Mâturîdîler yine Ebû Hanife'nin ilgili görüşünü takip ederek imanın meleklerde, peygamberlerde, velilerde ve diğer mü'minlerde eşit olduğunu düşünür. İmanın tek ve eşit bir bütün olduğunu savunan bu fikir, iman edilen şeylerin aynı/eşit olması, bu yüzden de niceliksel bir eşitliği içermektedir. Yoksa nitelik yönünden, imanın farklılaşacağı ve bu noktada da peygamberlerin imanında/tasdikinde olan kuvvetle, sıradan bir mü'minin imanında/tasdikinde olan kuvvet arasında farkın ortaya çıkacağı hususunda ihtilaf yoktur: Hakîm Semerkandî *a.g.e.*, s. 324-327.

<sup>386</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 393.

bildirmektedir.<sup>387</sup> Herhangi bir ayet, hadis ya da aklî izah kullanmayan Neseî imanının, tanımı itibariyle sadece tasdik olduğunu düşündüğü için onda artma ve eksilmeyi hüküm itibariyle kabul etmemektedir.

Konu hakkındaki farklı kabulleri zikreden Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303)'ye göre, doğru olan, imanın ister ameller-ibadetler açısından isterse tasdik açısından düşünülün artmayı da eksilmeyi de kabul edeceğidir. O, tasdik keskin inanç demek olduğunu, bunun da en gizli nazârî şeylerden başlayıp en keskin bedihî bilgilere kadar çıkacağını, dolayısıyla da iman kuvvetliliği ve zayıflığı kabul ettiğini ifade eder.<sup>388</sup> Dikkat edilirse, burada Semerkandî iman artması ve eksilmesinden, onun kuvvetlenmesi ve zayıflamasını anlamaktadır. Onun iman tasdik olarak tanımladığı bilinmektedir. Dolayısıyla keskin inanç dediği tasdik, kuvvet kazanması ya da zayıflaması, iman tasdik olarak tanımlayan diğer Ehl-i Sünnet alimlerinde de görülen bir izah şeklidir. Bu izahın yapılması ise kaçınılmazdı zira imanda artma ve eksilmeden bahseden ayet ve hadislerin dışında bir de meleklerin ve özellikle peygamberlerin imanlarının, onların hayatları ve sahip oldukları sıfatları düşünüldüğünde diğer herkesten kuvvetli olduğunun kabulü söz konusuydu.<sup>389</sup> Artma ve eksilme ya da kuvvetlenme ve zayıflama meselesinde bu durum yani meleklik ve peygamberlik vasıfları gözardı edilerek yapılacak her türlü izahın, Kur'an'a da muhalif olacağı bir realitedir. Bundan dolayıdır ki Ebû Hanife de herkesin imanının eşit olduğunu fakat iman üstünlüğü ve sevabı hususunda farklılıklar olacağını belirtmiştir. Burada iman karşılığında verilecek olan sevabın değişiklik göstermesinin bir sebebinin de inananların imanlarındaki kuvvet ve zayıflık olduğu söylenebilir.

Ebu'l-Berekât en-Neseî (ö.710/1310), imanın kulun tasdikinden ibaret olduğu görüşünü aktardıktan sonra imanın bizâtihi artmayacağını söyler. Bu da iman yaratılmış olduğunu ve artıp eksilme kabul etmeyeceğini gösterir. O, iman artabileceğinin bildirildiği rivayetlerden ise, benzerlerinin yenilenmesi, meyvesinin artışı ve nurunun parlaklığı açısından bir artışı anlamaktadır.<sup>390</sup> Görüldüğü gibi yine tasdikte hükmî bir artma-eksilme kabul edilmemekte, onun ilintileri denilebilecek amelde ve nurunda sağlamlık ve fazilet kazanma anlamında bir artma ve eksilmeden ya da kuvvetlenme ve zayıflamadan bahsedilmektedir.

<sup>387</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akidesi*, s. 221; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 223-224.

<sup>388</sup> Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 90-91.

<sup>389</sup> 'İnsanların peygamberleri meleklerin peygamberlerinden, meleklerin peygamberleri insanların avâmından, insanların avâmı da meleklerin avâmından daha faziletli daha üstündür.': Ömer en-Neseî, *İslâm Akidesi*, s. 357; Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 79; Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, s. 57.

<sup>390</sup> Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 60-61.



### 1.2.3. Eş'arî Akaid Metinlerinde İmanın Artması ve Eksilmesi

Cüveynî (ö.478/1085)'ye göre iman, tasdik olarak kabul edildiği takdirde, bir bilginin bilgi olması hasebiyle başka bir bilgiye üstünlüğü olmadığı gibi, tasdik de tasdik olması bakımından bir diğerine üstünlüğü yoktur. Fakat iman taat olarak tanımlanacak olursa, o zaman imanın iyi amelle artacağı, masiyet ile de azalacağı kabul edilebilir. O, imanı tasdik olarak kabul eden tarafta olduğu için de kendilerinin, artma ve eksilmeyi kabul etmediklerini söyler. Bu kabul üzerine doğan 'Hz. Peygamber'in imanını günah sahibi mü'minler ile eşit görmüş olma' sorunu hakkında da bir açıklama getiren Cüveynî, şüphelerin karışmasından korunduğu ve süreklilik arz ettiği için Hz. Peygamber'in tasdikinin diğerlerinden üstün olduğunu söyler.<sup>391</sup> Bu izah Hakîm Semerkandî'nin amelin süreli imanın ise sürekli olduğu izahını akla getirmektedir.

Gazzalî (ö.505/1111) imanı, üç çeşit olarak görmekte ve bu üçünde de artma ve eksilmeyi kabul etmektedir. Avâmın imanı olarak gördüğü delilsiz sadece kalp ile tasdik, taatlarla kuvvetlenme ve zayıflama şeklinde artıp azalacağını söyler. Amelleri dahil ettiği ikinci tür iman da yine taatlarla paralel olarak artıp eksilir. Üçüncü olarak keşif, delil ve basiret nuruyla sahip olunan yakînî tasdik diye nitelediği iman vardır ki içlerinde ziyadeyi kabul etmeyecek tek iman budur. Fakat bu tür imanda da nefsin itminânı değişiklik gösterecektir ki bu da ziyadeyi ya da eksikliğini beraberinde getirebilir. Gazzalî'ye göre, imanın bu üç türünden hangisi mevcut olursa olsun, alimlerin imanın ziyade ve noksanlığı kabul ettiği hükmü doğrudur.<sup>392</sup> Dikkat edilirse, onun bu tercihinde, imanda artma ve eksilmenin olduğunu bildiren ayet, hadis ve selevin sözüne aykırı hareket etme endişesi hissedilmektedir. Bu durum özellikle üçüncü sırada saydığı yakînî tasdik türündeki imana da ziyadelik kazanabilme durumunu izafe etmesinde müşahede edilir. Aslında üç iman türü içerisinde özellikle yakînî tasdik artmayı kabulünün imkansız görüldüğünü iddia etmesine rağmen bu imanda da artma ve eksilme olabileceğini söyler. Yine Gazzalî'nin imanı tasdik kabul ettiği düşünüldüğünde, bunun hakikatinde bir artma ya da eksilmeden bahsetmediği görülür. Taatler yoluyla ya da itminân noktasında imanın kuvvetlenmesi ya da zayıflaması şeklinde getirdiği izah Mâturîdî isimlerin de müracaat ettiği bir izah şeklidir. Bu bağlamda Gazzalî, her ne kadar imanda artma ve eksilmeden bahsediyorsa da temelde farklı bir şey söylememektedir.

<sup>391</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 65; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 323.

<sup>392</sup> Gazzalî, *Kavâidu'l-Akaid*, s. 261-267.

Îcî (ö.756/1355)'nin akaid metninde zikretmediği ilgili görüşü ise imanda artma ve eksilmeyi kabul etme yönündedir. Ona göre 'tasdik hakikati ve mahiyeti fazlalık ve eksiklik kabul etmez' görüşü kabul edilemez. Tasdik kuvvet ve zaaf yönünden değişiklik göstereceğini, Hz. Peygamber'in tasdikinin ümmetten birinin tasdiki gibi olamayacağı üzerinden ispatlamaktadır.<sup>393</sup> Burada tasdikte kuvvet ve zayıflık itibariyle bir farklılık olacağını zikredildiği görülür. Bu noktada ise Ebû Hanife'nin imanda artma ve eksilmeyi kabul etmediği durumun, nasıl tasdik edildiği değil neyin tasdik edildiği noktasında ortaya çıktığı da hatırlanmalıdır. Zira Ebû Hanife de mü'minlerin peygamberlerin iman ettikleri her şeye iman ettiğini, tasdik bu yönden eşit olduğunu söyler. Bununla birlikte Ebû Hanife peygamberlerin imanının üstünlüğünü de teslim etmiştir.<sup>394</sup>

Sübkî (ö.771/1370) imanda artma ve eksilme olup olmadığına, mukallidin imanı bahsinde yer vermiştir. Eş'arîler'in genel kabulünün aksine mukallidin imanının sahih olduğunu söyledikten sonra Sübkî, mü'minlerin, imanları hususunda istidlâlî bir yaklaşım sergiledikleri takdirde, onların bu imanlarının, hiç akıl yürütmeyen mü'minlerin imanlarından daha net olduğunu belirtir. Ona göre, ikrar ve tasdik ziyade kabul etmez, üstün olan imanlar ağırlık, fazlalık ya da eksiklik yönünden değil, netlik yönünden ağırdır/üstündür. O, bu fikrini Ebû Bekir'in imanı ile diğer yaratıkların imanları tartıldığında, onunkinin ağır basacağını bildiren rivayet ekseninde izah eder.<sup>395</sup>

Bu görüşlerden anlaşılmaktadır ki Ehl-i Sünnet, ameli imandan bir parça saymaması cihetiyle, imanda artma ve eksilmenin olamayacağı ortak kabulünü paylaşmaktadır. Ancak imana konu olan hususların tasdik edilmesi noktasında imanda -niceliksel manada- ziyade ya da noksanlık kabul edilmemekle birlikte tasdikte kuvvetlenme ve zayıflamanın olabileceği düşüncesi hakim olmuştur. Bu bağlamda da peygamberlerin imanı diğer herkesin imanından üstündür. Zaten öyle gözükmektedir ki tasdik kuvvet yönünden değişiklik göstereceği kabulü, peygamberlerin sıradan mü'minler ile eşit görülmesi kaygısından ileri gelmektedir. Tasdik kuvvet ve zaaf yönünden değişiklik göstermesi yönüyle iman arttığı ve eksildiği kabul edilse bile bunun, iman tasdik olduğu noktasındaki ittifakı değiştirmeyeceği de söylenmiştir.<sup>396</sup> İman tanımında olduğu gibi imanda artma ve eksilme problemine getirilen bu çözümün murisi de Ebû Hanife'dir.

<sup>393</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 225.

<sup>394</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 15.

<sup>395</sup> Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhur*, s. 74.

<sup>396</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, c.2, s. 642.

### 1.3. Mukallidin İmanı

#### 1.3.1. Ebû Hanife'nin Akaid Metinlerinde Mukallidin İmanı

Ebû Hanife (ö.150/767)'nin, nazar ve istidlâl ile değil de başkalarını taklit ederek iman eden kimsenin itikadî durumunun ne olacağı konusundaki görüşüne metinlerinden hiçbirinde yer verilmemiştir. Mâturîdî kaynaklarda zikredildiği şekliyle, o mukallid kişinin, imanının sahih, fakat istidlâle başvurmaması sebebiyle de günahkar olduğunu düşünmektedir.<sup>397</sup> Ebû Hanife'nin iman tanımı ve her mü'minin imanının tasdik edilen esaslar cihetinden eşit olduğu görüşü hatırlanırsa, mukallidi de mü'min kabul etmesi daha kolay anlaşılır. Kalpte tasdik var olduğu müddetçe kişi mü'mindir. Fakat bu tasdik, taklit yoluyla oluşmuşsa kişi günahkar olmaktadır. Bu demektir ki muhakeme ve delile dayanmayan imanın sevap itibariyle sahibine bir faydası olmaz.

#### 1.3.2. Mâturîdî Akaid Metinlerinde Mukallidin İmanı

Tahavî (ö.321/933), mukallidin imanı bahsine metninde yer vermemiştir. Bu durum Ebû Hanife'nin de metninde bu konuya yer vermemiş olmasıyla açıklanabilir. Onun kulu imana sokan şeylerden birini inkar etmediği müddetçe imandan çıkmayacağını ifadesi mukallidi de küfürle vasıflandırmadığı anlamına gelebilir. Yine tasdik olarak belirlediği imanın bir olup mü'minlerin de imanın esası bakımından eşit olduklarına inanması<sup>398</sup>, tasdik sahibi bir mukallide mü'min diyeceği sonucunu verebilir. Zira mukallid delilsiz de olsa bir tasdik ve ikrarın taşıyıcısıdır.

Hakîm Semerkandî (ö.342/953) ve Ömer Neseî (ö.537/1142)'nin metinlerinde de mukallidin imanından bahsedilmemektedir. Onların ameli dahil etmediği iman tanımı etrafında bir yorum getirilirse Tahavî için söylenenler bu iki isim için de tekrar edilebilir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki bu üç akaid metninde de konu hakkında bir bilginin yer almaması konunun daha sonraki süreçte tartışıldığı sonucunu verebilir.

Osman el-Ûşî (ö.575/1179)'nin ilgili beyti şudur: “Kendisi araştırmadan başkasına özenerek inanan kimsenin (mukallid) imanı, okun ucundaki sivri demirin etkisi gibi kesin delillerle muteberdir.”<sup>399</sup> Beyitten, araştırma ve inceleme yapmaksızın birilerini, özenerek taklit etmek suretiyle iman edenlerin de mü'min olduğu gayet net anlaşılmaktadır. İmanı

<sup>397</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 173.

<sup>398</sup> Tahavî, *el-Akâdetü't-Tahâviyye*, s. 26.

<sup>399</sup> Bekir Topaloğlu, *Emâli Şerhi*, s. 95.

tasdik olarak kabul eden bu zihniyete göre mukallidde tasdik olduğu müddetçe bunun aksini iddia etmek mümkün görünmemektedir.

Taklidin delilsiz olarak başkasının sözüne uymak anlamına geldiğini söyleyen Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303), mukallidin mü'min kabul edilmesi gerektiği kanaatini taşır. Bununla beraber mukallid mü'min, istidlâli terk ettiği gerekçesiyle de günahkardır. Semerkandî, Eş'arî (ö.324/935)'nin mukallidin mü'min olmadığı, ancak delil getirmek suretiyle mü'min olabileceği görüşüne de yer verir.<sup>400</sup>

Ebu'l-Berekât en-Neseî (ö.710/1310), mukallid kişinin aklî araştırmayı terk etmesi sebebiyle kafir değil, günahkar olacağını düşünmektedir. O, tasdik etme eyleminin bulunmasından dolayı mukallidin mü'min olarak isimlendirilebileceğini zikreder.<sup>401</sup>

Hızır Bey (ö.863/1459)'in mesele hakkındaki beyti şöyledir: “Taklitçi, her ne kadar şahsi gayreti ihmal etmesi dolayısı ile ihmalkâr davranmışsa da iman sahibidir ve bundan dolayı mükafat görebilir.”<sup>402</sup> İman etmede kişisel bir çabanın olmayışını ihmalkârlık olarak niteleyen Hızır Bey'e göre de mukallid mü'mindir ve bu imanının mükafatını Allah dilerse görecektir.

### 1.3.3. Eş'arî Akaid Metinlerinde Mukallidin İmanı

Ebû İshak el-İsferâyînî (ö.418/1027), akaid esaslarını sıraladıktan sonra bunları tasdik edenlerin zahir ehline göre mü'min sıfatını alabileceklerini söyler. Onlara göre taklit caizdir. Fakat tahkik ehline göre durum böyle değildir. Onlar, imanda taklidi yasaklar ve inanılacak esasların tamamını delilleriyle bilmek ihtiyacından bahsederler. Kişi bu bilgi ile mukallid olmaktan çıkar ve ariflerden olur.<sup>403</sup> Metninde İsferâyînî farklı olarak mukallidin imanının ilim olmadığına inananların izahlarını nakleder. Bu konu ekseninde onun ‘mukallidin imanı’ söylemini tercih etmesinden, taklit eden kişinin mü'min olup alim olmadığı neticesine varılabilir. İsferâyînî, tahkik ehlinin her iman esası için bir delil bilmenin imanı taklitten kurtarmaya yeteceği noktasında ittifak ettiklerini belirtir.<sup>404</sup> Fakat o bir tane de olsa her bir hüküm için insanlardan delil bilmelerini istemenin onların geçimine engel olmak anlamına geleceğini, bunun da Allah'ı tanımak önünde bir engel olacağına inanmaktadır.<sup>405</sup> Dolayısıyla

<sup>400</sup> Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 91.

<sup>401</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>402</sup> Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, s. 62.

<sup>403</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 46.

<sup>404</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>405</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 62.

İsferâyînî'nin mukallidin mü'min olduğu fakat alim ya da arif olmadığı kabulünü taşıdığı söylenebilir.

Cüveynî (ö.478/1085) imanda istisnadan bahsederken konuya temas etmiştir. Buna göre, inançları delile dayanmayan mü'minler, imanlarını koruyabilmek için imanlarında istisna yapabilirler.<sup>406</sup> Buradan, tasdiklerini istidlal üzerinden kurmayanların da mü'min kabul edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Cüveynî'ye göre de mukallid, gerçek mü'mindir.

Gazzalî (ö.505/1111)'nin imanın müşterek bir lafız olup çeşitli manalara geldiğini ifadesi ve iman lafzını üç başlık altında incelediği daha önce de ifade edilmişti. Buna göre onun ilk sırada ele aldığı iman, delilsiz olmak üzere sadece taklit ve telkin yoluyla oluşan avâmın imanıdır. Ona göre havâs hariç tutulursa bütün halkın imanı da bu türdendir.<sup>407</sup> Buradan anlaşılmaktadır ki Gazzalî, mukallidi mü'min saymakla kalmaz, halkın tamamını da mukallid mü'min olarak görür.

Îcî (ö.756/1355) alemin hâdis olduğunu ve yok da olabileceğini ifade ettikten sonra Allah'ı tanımada/bilmeye istidlâl yolunun şer'an vacip olduğunu nakleder. Bu istidlâlin, alemde cereyan eden âdetullahın müşahede edilmesiyle de gerçekleşebileceğini ayrıca bir öğreticiye ihtiyaç olmadığını söyler.<sup>408</sup> Buradan onun istidlâle önem verdiği fakat bunun, sıradan bir insan için de öğreten bir kimse olmadan kendi kendine ulaşabileceği bir durum olduğunu düşündüğü anlaşılabilir. Dolayısıyla şer'an mukallid günahkar olmakta fakat Îcî, onun imanının kabul edilmeyeceği yönünde bir fikir beyan etmemektedir.

Sübki (ö.771/1370), imanın sırf itikad ve ikrardan ibaret olduğu, bu yüzden inanmış ve ikrar etmiş mukallidin de imanının sahih olduğu görüşünü benimsemektedir. Ona göre konu üzerinde Eş'arî (ö.324/935) ile Hanefîler arasında var olan ihtilaf lafzîdir. Hatta Eş'arî, rivayet edildiği gibi mukallidin imanını sahih kabul etmez de değildir. Sübki, Eş'arî'nin Kelamcıların getirdikleri türden delillerle Allah'ın bilinmemesi durumunda kişiyi kafir ilan etmediğini, onun kastının genel olarak Allah'ı bilmek/tanımak olduğunu söyler. Bu ölçüdeki bilgi de avâmdan herkeste mevcuttur. Avâmın kurtuluşu, kafirlerin helakı ve alimlerin de yüksek mertebede olduğu hem Eş'arî'den hem de çoğu alimden nakledilendir. Avâm kurtuluşa,

<sup>406</sup> Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, s. 65.

<sup>407</sup> Gazzalî, *Kavâidu'l-Akaid*, s. 261.

<sup>408</sup> Îcî, *Akaidü'l-Adudiyye*, vr. 1.

dolayısıyla mukallid de olsa mü'min demektir. Şu farkla ki istidlâl yapanın imanı daha nettir.<sup>409</sup>

Sonuç olarak ifade edilebilir ki mukallidin, taklidî imanından dolayı kafir olarak nitelendirilebilmesi için, imanın farklı bir şekilde tanımlanmış olması gerekmektedir. Zira taklidî de olsa kalpte gerçekleşen bir tasdik mevcuttur. İman, inanılması zorunlu esasları, delillerini bilerek muhakeme etmek suretiyle kalben tasdik etmek olarak tanımlanmamıştır. Yine Gazzalî'nin de ifade ettiği gibi Müslüman toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan mukallitler için kafir hükmünün verilmesi oldukça tehlikeli bir kabul olacaktır. Bu konuda da orta yoldan ayrılmayan Ehl-i Sünnet, Ebû Hanife'nin de tercih ettiği gibi, mukallidi mü'min kabul etmiştir. İslam'ın tefekkür ve istidlâli emretmesini dikkate almak suretiyle de mukallidin günahkar olduğu hükmü verilmiştir.

#### **1.4. İman ve İslam**

İman ve İslam kavramlarının hangi anlamları taşıdıkları ve birbirlerinin yerine kullanılıp kullanılmayacağı akaid metinlerinde de bahis mevzuu edilmiştir. Bu bahsin temel sebebi ise, Kur'an'da ve hadislerde bu kelimelerin bazen birbirinin yerine bazen de birbirinden farklı olarak kullanılması olmuştur.

##### **1.4.1. Ebû Hanife'nin Akaid Metinlerinde İman ve İslam**

Kendisine imanın ne olduğu sorulduğunda Ebû Hanife (ö.150/767)'nin, tasdik, marifet, yakîn ve ikrara İslam'ı da eklediği görülür. Bunun izahında ise bu kavramların lafzen her ne kadar farklı olsalar da manen aynı olduklarını söyler.<sup>410</sup> Buna göre, iman aynı zamanda İslam'dır.

Cibrîl hadisini aktardığı *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ta Ebû Hanife, İslam'ın ne olduğunu Hz. Peygamber'den nakletmiş olmaktadır. Buna göre, İslam'ın şeâiri (alâmetleri) namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucunu tutmak, gücü yeten kimse için hacca gitmek ve cünüplükten dolayı gusletmektir.<sup>411</sup> Allah'ın inananlar için farz kıldığı bu esaslar, emredildikleri inkar edilmediği müddetçe, imana dahil olmayan ameller olmuş olmaktadır. Dikkat edilirse bu ameller, kişinin İslam sahibi oluşunun işaretleri olarak zikredilmiştir. Ebû Hanife, hadisi aktardıktan sonra Ebû Mutî'nin soruları ekseninde konuya açıklık getirmiştir. İmanı kabul

<sup>409</sup> Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhur*, s. 74.

<sup>410</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 13.

<sup>411</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 34; Cibrîl hadisinin içeriği değişiklik gösterebilmektedir. Hadisin ilk dönemlerdeki isnad ve metin tahlilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Tatlı, "*Buhârî Öncesi Dönemde Cibrîl Hadisi ve Metin Tahlilleri*", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. 8, S. 22.

edip başka hiçbir şey bilmeden ve amel etmeden ölen kimsenin durumunun ne olacağı sorusu üzerine Ebû Hanife ‘o, mü’mindir’ cevabını verir ve arkasından iman esaslarını sayar.<sup>412</sup> Yani şeriat/amel anlamındaki İslam yaşanmadan da kişi mü’min olabilir. Dolayısıyla buradan, amel ekseninde anlaşılan İslam’ın değil de kalbî teslimiyet/boyun eğme olarak anlaşılan İslam’ın imanla eşitliği sonucu çıkar.

Konuya dolaysız yer verilen *el-Fıkhu’l-Ekber*’deki ifadeler şöyledir: “İslâm, Allah’ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek demektir. Lugat itibariyle iman ve islâm arasında fark vardır. Fakat islâmsız iman, imansız da islâm olmaz. Onların ikisi de bir şeyin içi ve dışı gibidirler. Din ise; iman, islâm ve şeriatlerin hepsine verilen isimdir.”<sup>413</sup> İslam’ın sözlük anlamının teslim olmak, boyun eğmek, itaat etmek olduğu; imanın da güven duygusu içinde inanmak, tasdik etmek olduğu düşünüldüğünde Allah’tan gelen her şeye teslim olup boyun eğmek ile Allah’tan gelen her şeyi kalben tasdik etmek arasında büyük bir fark görünmemektedir. Bu sebeple nihai noktada hüküm yönünden iman ve İslam arasında bir fark kalmaz.<sup>414</sup>

#### 1.4.2. Mâturîdî Akaid Metinlerinde İman ve İslam

Tahavî (ö.321/933)’nin, iman ve İslam kavramlarının birbirlerinin yerine kullanılacak şekilde aynı anlama geldikleri ya da farklı anlamlar taşıdıkları noktasında doğrudan bir açıklaması olmadığı görülür. O, altı esası zikrederek imanın ne olduğunu açıklar. İslam’ı ise Allah’ın insanlar için beğenip seçtiği ve katında kabul edeceği tek din olarak sunar. Ona göre İslam orta yolu benimseyen ve benimseten bir dindir. Bu din, aşırı gitmekle hatalı davranmak arasında, teşbih ile ta’til arasında, zorlama ile mutlak özgürlük arasında ve akıbeti hakkında kesin bir güven ile tamamen ümit kesmek arasında bir yoldur.<sup>415</sup> Tahavî, tasdikten bahsettiği şu cümlelerinde ise teslim olan ve iman eden insanları eşit görmüştür: “Biz, kıblemize yönelenleri; Peygamber’in getirdiklerini kabul ettikleri, söylediği ve haber verdiği her şeyi *tasdik* ettikleri sürece *müslümanlar* ve *mü’minler* olarak adlandırırız.”<sup>416</sup> İman ve İslam’ın aynı anlamlara gelip gelmediği meselesine doğrudan bir yorum getirmeyen Tahavî’den dolaylı olarak bir çıkarım yapılmak istenirse, müslüman ve mü’mini aynı anlamda kullandığı için İslam ve imanı da aynı manada aldığı söylenebilir. Buna göre de İslam’ı olmayanın imanı

<sup>412</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu’l-Ebsat*, s. 35.

<sup>413</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 56.

<sup>414</sup> Şerafettin Gölcük, “İsimler ve Hükümler Yönünden İslâm ve İman Kavramları”, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Ankara 1977, S. 2, s. 198; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 199.

<sup>415</sup> Tahavî, *el-Akâdetü’t-Tahâviyye*, s. 36.

<sup>416</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 24.

yoktur, imanı olmayanın da İslam'ı yoktur.<sup>417</sup> Fakat burada Tahavî'nin İslam için de tasdiki zikrettiği gözden kaçmamalıdır. Zira tasdik/teslimiyet olarak anlaşılan İslam imanın aynıdır.

Hakîm Semerkandî (ö.342/953) iman ve İslam arasındaki bağlantıyı şu şekilde ifade etmiştir: “İman dindir, fakat her din iman değildir. Tıpkı küfür, masiyet olduğu halde her masiyet küfür değildir. Namaz bir itaat olduğu halde, her itaatin namaz olmaması gibi. İman da böyledir; o bir itaattir, fakat her itaat iman değildir.”<sup>418</sup> Semerkandî, bu yorumu yaptığı ayette geçen din kelimesinden İslam'ın hükümlerinin ve farzlarının kastedildiğini söyler. Bu açıdan bakılırsa, o, imanın İslam demek olduğunu fakat her İslam'ın iman olmadığını düşünmektedir. Bir örnekle izah etmek gerekirse, Allah'ın varlığını tasdik etmek aynı zamanda İslam, yani O'ndan gelecek her şeye teslimiyet içinde olmaktır. Fakat namaz kılmak her zaman kişinin iman sahibi olduğu anlamına gelmez zira münafıklar da namaz kılabilirler. Semerkandî bu yüzden, imanın itaat/İslam demek olduğunu fakat her itaatin/İslam'ın iman demek olamayacağını belirtmektedir. Bu kabulden iman ve İslam'ın birbirinden tamamen bağımsız kavramlar olduğu sonucu çıkmaz. Aksine kalbî tasdik olduğu müddetçe her İslam/itaat aynı zamanda iman; her iman da İslam'dır. Bununla beraber Ebû Hanîfe'de görülen ‘İslam eşittir iman’ düşüncesi Semerkandî tarafından biraz daha sınırlandırılmıştır. Buna göre ‘her iman İslam'dır fakat her İslam iman değildir.’<sup>419</sup>

Ömer Neseî (ö.537/1142), “iman ve İslam aynı manadadır” demek suretiyle bu iki kavramın ortak bir anlam taşıdığını söylemiş olmaktadır.<sup>420</sup> Dinin hükümlerinin kabul edilmesi ve bu hükümlere içtenlikle itaat edilmesi hem İslam'ın hem de tasdik hakikatidir. Mefhum ve kavram itibarıyla farklı oldukları yadsınmayan İslam ve iman sözcüklerinin ortak bir anlamda birleştikleri için birbirinden tamamen farklı olarak algılanmasının yanlış olacağı söylenmiştir. Birini diğerinden ayırmak mümkün değildir çünkü bir kimse için ‘mü’mindir fakat müslüman değildir’ ya da ‘müslümandır fakat mü’min değildir’ denilemez. İslam'ın tanımlandığı hadislerde ise maksat İslam'ın meyvelerinin, alâmetlerinin zikredilmesidir.<sup>421</sup>

Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303), İslam'ın imandan daha genel bir kavram olduğunu söyler. O, İslam'ın itaat etmek, şeriatte ise boyun eğmek ve peygamberin sözünü kabul etmek anlamlarını taşıdığını, bu itaatin tasdik ile birlikte olduğunda iman adını alacağını

<sup>417</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 408.

<sup>418</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 392-393.

<sup>419</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akîdesi*, s. 234.

<sup>420</sup> Ömer en-Neseî, *a.g.e.*, s. 233.

<sup>421</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 227-228.



belirtir.<sup>422</sup> Bu durumda kişi şayet tasdik etmeden itaat ediyorsa iman etmiş olmamaktadır. Buna münafıkların tavrı örnek gösterilebilir. Zira Semerkandî, nifakı da ‘küfrünü gizleyerek (sözde) imanını açıklamak’ olarak tanımlar. Burada tasdik merkezli bir düşünme biçimi hakimdir. Buna göre kişinin müslüman olabilmesi için de tasdik etmiş olması gerekir. Teslimiyet ve itaat tasdik ile yapılmadığı müddetçe Allah katında hiçbir kıymet ifade etmez. Tasdik olduğu müddetçe de İslam ve iman aynı olmaktadır. Şemseddin Semerkandî’nin bu görüşü, Hakîm Semerkandî’nin görüşüyle paralellik taşır. Bu iki isim iman ve İslam’ı doğrudan aynı anlamlarda kabul etmemiştir. Bu tercihin sebebi ise inanmadıkları halde Allah’a itaat eden/İslam olan münafıkların durumunu izah etmede karşılaşılan zorluktur. Yine daha çok, beş esas üzerine kurulu, bu yüzden de amel/şeriat olarak anlaşılan İslam’ın iman ile eşdeğer kabul edilmesinin önüne geçilmeye de çalışılmış olması muhtemeldir. Zira amelden soyutlanan bir iman savunusunun, amel ile olan bağlantısı ölçüsünde İslam’dan da soyutlanmasına ihtiyaç duyulmuş olabilir.

Ebu’l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) İslam ve iman terimlerinin aynı kavramlar olduğu kabulünü benimseyenlerdendir. O, konu ile ilgili diğer metinlerde de geçen ayeti<sup>423</sup> zikrederek İslam kavramının ıstılâhî (şer’î) ve lugavî (dilbilimsel) olmak üzere iki farklı anlama geldiğini söyler. Bunlardan ıstılâhî olan, iman ile aynı manadadır. Teslim olma, boyun eğme ve barışa girme anlamları ise İslam’ın lugavî anlamlarıdır. Ayette ifade edilen, bedevîlerin iman etmeyip İslam oldukları ifadesindeki İslam’dan da bu lugavî manası anlaşılmalıdır.<sup>424</sup> Görülüyor ki Nesefî de Ebû Hanife gibi iman ve İslam’ı, sözlük anlamlarının farklı olduğunu ifade etmekle birlikte, şer’î noktada eşit görmektedir.

Hızır Bey (ö.863/1459)’in ilgili beyti ise şudur: “İman ve İslâm birbirinden farklı (tabirler) değildir. Dinde iman ve İslâm için iki ayrı hüküm yoktur.”<sup>425</sup> Burada da iman ve İslam kavramlarının hükmî olarak aynı manada kullanılabilecekleri söylenmiştir. Hızır Bey’in bu söyleminden dünyevî ahkâmın uygulanması noktasında mü’minler için ayrı müslümanlar için ayrı bir yol takip edilemeyeceği sonucu çıkarılabilir. Dolayısıyla da dinde mü’min olan kimse aynı zamanda müslimdir, her müslim de aynı zamanda mü’min olmaktadır.

<sup>422</sup> Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 89.

<sup>423</sup> “Bedevî Araplar ‘inandık’ dediler. Onlara de ki: ‘Siz iman etmediniz ancak islam olduk deyiniz. Henüz sizin kalbinize iman yerleşmedi.’” (Hucurât 49/14).

<sup>424</sup> Ebu’l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi’l-Akaid*, s. 61.

<sup>425</sup> Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, s. 62.

Sonuç olarak Mâturîdî alimler, imanın İslamdan, İslam'ın da imandan ayrılamayacağını düşünmektedirler.<sup>426</sup> Her ne kadar sözlük anlamları itibariyle farklı manalar taşırsalar da Allah'ı ve Peygamberini tasdik edenler, aynı zamanda onlara samimiyetle itaat edeceklerdir. İtaat etmeseler bile bunun zorunlu olduğunun her zaman bilincinde ve inancında olacaklardır. Yani bu itaat, amellerle olmasa da kalbî bir boyun eğme ve teslimiyetle gerçekleşecektir. Dolayısıyla tasdik ve itaatin birleştiği bu noktada iman ve İslam kavramları da birleşmektedirler. Bununla birlikte Hakîm Semerkandî ve Şemseddin Semerkandî, her imanın İslam olduğunu fakat her İslam'ın iman demek olamayacağını söylemek suretiyle konuyu biraz daha sınırlandırmışlardır. Fakat burada İslam'ın amel cihetiyle düşünüldüğü unutulmamalıdır.

### 1.4.3. Eş'arî Akaid Metinlerinde İman ve İslam

Ebû İshak el-İsferâyînî (ö.418/1027) Usûl-ü İslam'ın beş ibadet olduğunu söyler. Buna delil olarak da Hz. Peygamber'in İslam'ın beş şey üzerine bina edildiğini ifade ettiği hadisi getirir.<sup>427</sup> O, bu düşüncesinde iman ile bir kıyasa gitmez. Dolayısıyla da İslam ile imanı aynı görüp görmediği akaid metninde yer verdiği bir konu değildir.

Cüveynî (ö.478/1085), iman ve İslam kavramları arasında bir farklılığın olup olmadığı sorulduğunda cevaben 'vardır' demektedir. Ona göre, İslamdan kasıt tam bir anlayış ile teslim olmaktır. Fakat bu noktada, mü'min teslim olmuş kişi iken, teslim olan kişi mü'min olmuş olmaz. Kısaca Cüveynî'ye göre, her mü'min müslimdir fakat her müslim mü'min değildir.<sup>428</sup> O, bedevîlerin henüz iman etmediklerini, ancak İslam olduklarını bildiren ayeti bu görüşüne delil olarak getirmektedir.

Konu hakkında Gazzalî (ö.505/1111)'ye müracaat edildiğinde, onun da hocası Cüveynî'nin tercih ettiği kavramları aynen kullandığı görülür. O, imanın tasdikten ibaret olduğunu ifade ettikten sonra İslam'ı tanımlar. Bu tanıma göre, İslam, itiraz etmemekten, basiret ile kendini bırakmaktan ve boyun eğmekten ibarettir. Dik kafalı olmayı ve inatla kötülük işlemeyi terk etmektir. Teslim, kalpte (iman ile birlikte olduğunda), lisan ve organlarda olduğu için daha geneldir. Kalp ile olan her tasdik, aynı zamanda teslimdir. Bu teslimin itirafçısı lisan, organlarla boyun eğmenin göstergesi de taattir. Lügat itibariyle İslam,

<sup>426</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 514; Pezdevî, *Usûli'd-Din*, s. 231; Sâbunî, *a.g.e.*, s. 176.

<sup>427</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>428</sup> Cüveynî, *el-Akaidetü'n-Nizâmiyye*, s. 63.

imandan daha genel, iman ise daha özel bir anlama sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, iman, İslam'ın cüzlerinin en şerefliisidir. Çünkü 'her tasdik teslimdir, her teslim tasdik değildir.'<sup>429</sup>

Sübkî (ö.771/1370) konu ile ilgili olarak öncelikle iman ve İslam kavramlarının nasıl algılandığına dair farklı kabulleri ve bu kabullerin delillerini nakleder ve hemen sonra kendi görüşünü ifade eder: "Apaçık gerçek, bu ikisinin farklı şeyler olduklarıdır."<sup>430</sup> Burada Sübkî, iman ve İslam hakkında daha çok lügat anlamları itibariyle, yine bedevîlerin inancından bahsedilen ilgili ayet ve Cibrîl hadisi ekseninde bu hükmü vermektedir.

Bu kabuller göz önüne alındığında, şayet iman, İslam'ın en şerefli parçası ise ve her teslim de tasdik değilse bu durumda kişinin iman/tasdik sahibi olmayıp teslimiyet içinde olması söz konusudur. Buna münafıkların durumu örnek verilebilir. Ancak İslam/teslimiyet, hem zahirde organlarla hem de bâtında kalp ile gerçekleşecek bir boyun eğiş olarak kabul ediliyorsa, kişi İslam olduğunda mü'min de olmuş olacaktır. Bu noktada İslam ve iman ortak bir paydada buluştukları görülür. Ebû Hanife'nin ifade ettiği de budur. Eş'arîler ve Hakîm Semerkandî (ö.342/953) ile Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303) ise sözlük anlamını, Cibril hadisindeki vechini ve Müslüman-mü'min ayrımını bildiren ayeti merkeze alarak İslam'ı sadece zahirde bir teslimiyet olarak algılamış ve İslam'ın iman/tasdik ile olan farklılığını buradan hareketle açıklamışlardır. Mâturîdîler ise sözlük anlamları itibariyle farklı anlamlar taşıdıklarını kabul etmekle birlikte İslam'ı, kalbî bir teslimiyet olarak düşünmüş ve kalbî tasdik demek olan iman ile eşit görmüşlerdir. Bu çerçevede zikredilen iki isim hariç Mâturîdîler'in Ebû Hanife'nin ilgili görüşünü devam ettirdikleri söylenebilirken Eş'arîler için aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Fakat nihaî noktada İslam'ı iman/tasdik ile aynı görenler, bu İslam'ın taatteki değil kalpteki İslam olduğunu düşünürler. Bu bağlamda onlar da taatteki her müslimin mü'min olmadığını kabul etmiş olurlar. Zira imana getirdikleri tanım (tasdik) bunu gerektirmektedir.

## 1.5. İmanda İstisna

### 1.5.1. Ebû Hanife'nin Akaid Metinlerinde İmanda İstisna

Ebû Hanife'nin imanda istisna hakkındaki görüşlerini *el-Fıkhu'l-Ebsat* ve *el-Vasıyye* risalelerinde görmek mümkündür. O, konu ile ilgili, sahabeden Hâris ile İbn Mesûd arasında

<sup>429</sup> Gazzalî, *Kavâidü'l-Akaid*, s. 236-237.

<sup>430</sup> Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhur*, s. 73.

geçen bir konuşmayı aktarır. Buna göre, İbn Mesûd muhakkak mü'min olduğunu söyleyen Hâris'e, kendisinin cennet ehlinde olduğunu iddia ettiği şeklinde karşılık vermiştir. Hâris ise, Hz. Peygamber henüz hayatta iken insanların, şu üç gruptan ibaret olduğunu söyler: Gizli ve açık durumlarda mü'min, gizli ve açık durumlarda kafir, gizli olarak münafık fakat açıktan mü'min. İbn Mesûd'un bu üç gruptan hangisinden olduğunu soran Hâris, 'ben gizli durumda da açık durumda da mü'minim' cevabını alır. Bu cevabın, konuşmanın başında Hâris'in gerçekten mü'min olduğunu söylemesinden bir farkının olmadığını anlayan İbn Mesûd bu konuda sürçtüğünü kabul eder.<sup>431</sup> O halde kişinin kesinlikle mü'min olduğuna inanması ve bunu ifade etmesi, onun yüzde yüz cennetlik olduğunu iddia ettiği anlamına gelmemektedir. Mü'min, ne cennetlik ne de cehennemlik olduğunu söyleyebilir. Zira mü'min, imanı sebebiyle cennete girecek, işledikleri kötü işler yüzünden de ateşte azap görecektir. Fakat mü'min her an şüphesiz mü'mindir. Bu bağlamda Ebû Hanife de İbn Mesûd'un tercihini devam ettirmiş ve imanında şüphe etmemesi zorunlu olduğu için mü'minin 'gerçekten mü'minim' demesinin gerekliliğini ifade etmiştir.

*el-Vasıyye*'de, mü'minin gerçekten iman eden, kafirin de gerçekten inkar eden kimse olduğunu söyleyen Ebû Hanife, imanda şüphe olamayacağını ekler. Allah'ın "Onlar gerçekten mü'mindir" (Enfal 8/4) ve "Onlar gerçekten kafirdir" (Nisa 4/151) ayetlerini görüşüne delil getirir.<sup>432</sup> Öyle anlaşılmaktadır ki o, Allah'ı ve ondan gelen her şeyi tasdik etmiş bir mü'minin kalbinde şüpheye hiçbir surette yer olmadığını ve olamayacağını, şüphenin olduğu yerde de imandan söz edilemeyeceğini düşünmektedir. Böyle düşünmesinin temel nedeni de Allah'ın mü'mini o şekilde vasıflandırmış olmasıdır. İtikadî düzlemde ilk defa Ebû Hanife'nin yer verdiği bu mesele sonraki akaid metinlerinde 'inşallah mü'minim' denilmesinin doğru olup olmadığı ekseninde 'imanda istisna' adı altında ele alınmıştır.

### **1.5.2. Mâturîdî Akaid Metinlerinde İmanda İstisna**

Tahavî (ö.321/933)'nin metninde imanda istisna bahsinin geçmediği görülür. Fakat bu metni şerh eden İbn Ebi'l-İzz (ö.792/1390) konuya yer vermiştir. Ona göre bu meselede üç farklı görüş söz konusudur: İmanda istisnayı farz kabul edenler, haram diyenler ve bir yönden caiz görüp diğer yönden caiz görmeyenler. Bu kanaatleri teker teker açıkladıktan sonra, İbn Ebi'l-İzz, kişinin imanının esasında şüpheyi kastederek yaptığı istisnanın kabul edilmeyeceği noktasında görüş ayrılığının bulunmadığını belirtir. Bununla beraber kişi, şüphe etmeksizin,

<sup>431</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 40-41; Beyâzizâde, *el-Usûlü'l-Münîfe*, s. 126-127.

<sup>432</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 65.

imanının akıbetinin ne olacağını düşünerek ‘inşallah mü’minim’ diyebilir. Yine Kur’an’da betimlenen mü’min karakterine sahip olduğunu söyleyen kimsenin de imanında istisna yapması caizdir.<sup>433</sup> Burada İbn Ebi’l-İzz’in imanda istisnayı, Ebû Hanife’nin kabul etmediği aynı gerekçe ile -imanda şüphe duymak- kabul etmediği açıkça görülmektedir.

Hakîm Semerkandî (ö.342/953) *es-Sevâdü’l-A’zam*’da imanda istisna bahsini 1. Mesele’de ele almıştır. O, itikadî esasları zikrettiği bu metninde ilk olarak bu bahsi işleyerek Ehl-i Sünnet akaidini, adeta imanın şüphelyi kaldırmayacağı ve mü’minin imanından emin olması temeli üzerinde yükseltmiş olmaktadır. Ona göre, kişi imanından asla şüphe etmemeli ve ‘inşallah ben mü’minim’ dememeli, aksine ‘ben gerçekten mü’minim’ demelidir. Ebû Hanife bu görüşe İbn Mesud’un kabulünü delil getirmişti; Semerkandî de İbn Abbas’ın görüşünü delil getirir. Buna göre, İbn Abbas ‘ben gerçekten mi mü’minim, yoksa inşallah mı mü’minim demeliyim?’ sorusuna ‘ben gerçekten mü’minim de’ cevabını vermiştir. Bununla beraber konuya aklî ve fikhî izahlar getiren Hakîm Semerkandî de ‘Allah dileycek ben de mü’min olacağım’ denilmek suretiyle geleceğe ve daha çok ölümden hemen öncesine dönük olan dışında -ki bunun da bid’at olup müslümana yakışmayacağını söyler- imanda istisnayı beraberinde şüphe getirdiği için kabul etmemektedir.<sup>434</sup>

Ömer Neseî (ö.537/1142) imanda istisnayı kabul etmemekte ve kalp ile tasdik, dil ile de ikrar eden bir mü’minin, ‘ben gerçek ve hak olarak mü’minim’ demesinin doğru olacağını düşünmektedir. Mü’min vasfına sahip olmuş kişinin ‘Allah dilerse ben mü’minim’ demesinin de gerekmediğini eklemektedir.<sup>435</sup> Taftazânî (ö.792/1390) burada şayet istisna şüphelyi ifade için yapılmazsa, istisna hakkında yine de ‘caiz değildir’ demenin bir anlamının olmadığını söyler. Nitekim sahabe ve tabiûn dahil olmak üzere seleften pek çok kimse (Ehl-i Hadis) şüphe dışında istisna yapılmasının caiz olduğunu söylemiş ve hatta kendileri de imanlarında istisna yapmışlardır.<sup>436</sup> Neseî’nin ifadelerinden ve Taftazânî’nin izahından anlaşılmaktadır ki, Neseî de imanda istisnayı imanda şüphelyi ifade ettiği müddetçe reddetmektedir.

Osman el-Ûşî (ö.575/1179)’nin doğrudan olmasa da ilgili beyti şöyledir: “Kısa veya uzun bir süre sonra dinden çıkmaya niyet eden kimse, hemen o anda hak dinden sıyrılıp çıkmış sayılır.”<sup>437</sup> Bu beyitte iman ettikten sonra kişinin, kısa veya uzun vadede tasdikî terk etmeyi isterse, bunu zihninden geçirdiği anda zaten mü’min vasfını kaybetmiş olacağı

<sup>433</sup> Tahavî, *el-Akîdetü’t-Tahâviyye*, s. 413, 416.

<sup>434</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü’l-A’zam*, s. 38-40.

<sup>435</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akîdesi*, s. 233.

<sup>436</sup> Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, s. 229.

<sup>437</sup> Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, s. 115.

söylenmektedir. İmanda şüphe taşımamak da bir ölçüde bu durumla benzerlik göstermektedir. Gerçekten mü'min olduğuna inanmak ve bunu ifade etmek, imana konu hiçbir esas hakkında tereddüt edilmediği ve yakın ya da uzak gelecekte imandan ayrılmaya dair bir niyete sahip olunmadığı anlamına gelir.

Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303), Ebû Hanife ve ashabının imanda istisnayı kabul etmediklerini zikreder. İstisnayı caiz görenlerin delil olarak kullandıkları ayeti aktarır ve buradaki istisnayı, imanda meydana gelen şüpheden dolayı değil teberrük için yapıldığı şeklinde yorumlar. İstisnayı kabul etmeyenler, imanın hali hazırda mevcut olduğu değil de Allah izin verirse mevcut olacağı anlamına geldiği için 'inşallah mü'minim' denilemeyeceğini savunurlar. İmanın şu anda mevcut olduğunun ifadesi de 'ben gerçekten mü'minim' cümlesidir. Semerkandî'ye göre, zaten kişinin iman sahibi olduğunu dile getirirken istisna yapmasına lüzum da yoktur. Bunun yanında istisnada, imanda şüphe dolayısıyla küfür tehlikesi de vardır.<sup>438</sup>

Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310), imanda istisna problemine kısaca temas etmiştir. Ona göre, kim tasdiki yerine getirirse o gerçekten mü'mindir. Nasıl ki bir insanın 'ben hayattayım inşallah' demesi uygun olmazsa, bunun gibi 'inşallah mü'minimdir' demesi de uygun değildir. Şayet gerçekten mü'min olduğunu söyleyen kişi sonradan kafir olursa, şeytanın durumu gibi, o kişi için kafir olmadan önce mü'min değildi denilemez.<sup>439</sup>

Mâturîdî isimlerden son olarak Hızır Bey (ö.863/1459)'in ilgili beyti şöyledir: "Mevcut bir tehlikeden kurtulmak niyeti ile bile olsa herhangi birisinin imanını şüpheyeye koymamak lazımdır."<sup>440</sup> Burada en son noktada bir tehlikeden kurtulmak için dahi olsa kişinin imanında şüphe etmemesinin gerekliliği vurgulanır. Buradan yola çıkarak Hızır Bey'in, şüphe taşıyan bir istisnayı da kabul etmeyeceği neticesine varılabilir.

### 1.5.3. Eş'arî Akaid Metinlerinde İmanda İstisna

Cüveynî (ö.478/1085), kişinin imanının meşîete bağlı olduğunu ve mü'min olup olmadığı sorulduğunda da 'inşallah mü'minimdir' diyen selefin bu kabulünün manasını izah ederek konuyu ele alır. İmanın hali hazırda var olduğu noktasında zaten bir şüpheden bahsedilemeyeceğini, bununla birlikte kurtuluşu sağlayacak olan imanın ise son nefesteki iman olduğunu belirtir. Bu noktayı merkeze alan selef, kişinin ölmeden hemen önce imana

<sup>438</sup> Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 90.

<sup>439</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 61.

<sup>440</sup> Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, s. 63.

sahip olup olmayacağını bilemedikleri için istisna yapmışlardır. Cüveynî, selefin imanda şüpheyi kastederek istisna yapmadığını da sözlerine ekler.<sup>441</sup> Onun, bu açıklamaları tersten okunduğunda, imanda şüphenin olduğu anlamına gelebilecek bir istisnayı doğru kabul etmediği görülür. O, akide metninde ise inançları delile dayanmayan mü'minlerin imanlarını muhafaza etmek gayesiyle istisna yapmalarının caiz olduğunu söyler.<sup>442</sup>

Gazzalî (ö.505/1111) akaid metnini, imanda istisna bahsini inceleyerek tamamlamıştır. İstisnanın şüphe, imanda şüphenin de küfür iktiza ettiğini söyler. Kişinin kendi nefsinde mü'min olduğunu bildiği halde, Allah katında mü'min olduğunu söylemesinin yalancılık olmayacağını ifade eder. Sonrasında konu hakkında seleften gelen açıklamaları zikrederek imanda istisna yapanların bu istisnaları dört niyet ile yaptıklarını ve bunların da kabul edilebilir olduğunu izaha çalışır. Bu amaçlar ise şunlardır: Nefsi tezkiye etmemek, her durumda Allah'ı zikrederek konuşmayı arzu etmek, imanın kendisini değil de kemalini dilemek ve son nefeste iman ile ölebilmek.<sup>443</sup> Bu tespitlerinden öyle anlaşılıyor ki Gazzalî de imanın aslına râci bir şüpheyi barındıran istisnanın doğru olmadığı fakat bunun dışında kalan ve olumlu bir takım niyetler ile yapılan istisnanın caiz hatta vacip<sup>444</sup> olduğu kanaatini taşımaktadır.

Sübkî (ö.771/1370) şerhinde, Hanefîlerin imanda istisnayı reddettiğini, selefin ise 'ben inşallah mü'minim' denilmesinde bir sakınca görmediklerini zikreder. Bu sebepten de Hanefîlerin istisnayı onaylayanlara, imanlarında şüphe taşıdıkları için 'Şekkâkiyye' (şüpheciler) ismini verdiğini belirtir. Tarafların ilgili delillerini inceledikten sonra, istisna hakkında verilen hükümlerdeki ihtilafın lafzî olduğunu ve aslında Hanefîlerin de hüsn-i hatime için istisnanın caiz hatta zaruri olduğunu kabul ettiklerini söyler.<sup>445</sup> İstisnanın bu şekilde de ihtilafın olmadığı bir gerçektir.

İmanda istisna yapılıp yapılamayacağı hakkındaki görüşler sahabe dönemine kadar uzanmaktadır. Bu görüşlerden, imanda şüphe edildiğinin ifadesi olabileceği endişesiyle istisna yapılmamasının kabulü, itikadî düzlemde ilk defa Ebû Hanife tarafından zikredilmiştir. Bununla birlikte öyle görünüyor ki Ebû Hanife'den sonra meselenin boyutları biraz daha genişlemiştir. O, sadece şüphe riski üzerinden imanda istisnayı reddetmiş ve bu tercihi diğer

---

<sup>441</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 324.

<sup>442</sup> Cüveynî, *el-Akide'tü'n-Nizâmiyye*, s. 65.

<sup>443</sup> Gazzalî, *Kavâidu'l-Akaid*, s. 270-282.

<sup>444</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 285.

<sup>445</sup> Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhur*, s. 75-77.

Ehl-i Sünnet alimleri tarafından da devam ettirilmiştir. Şüphenin ifadesi olmaksızın bir takım güzel niyetlerle istisnanın yapılabileceği üzerinde ise ittifak vardır.

## 2. İNSANIN FİİLLERİ

### 2.1. Ebû Hanife'nin Akaid Metinlerinde İnsanın Fiilleri

Bilindiği gibi Mu'tezile insanların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı görüşünü savunmaktadır. Onlara göre, iyi ya da kötü tüm davranışları yapan insanın kendisidir. Sorumluluğun tamamen insana verilmesi, ahirette karşılaşılabilecek olumlu ya da olumsuz her türlü sonucun bir anlam taşıması için gerekli bir kabuldür. Bu anlam ise Mu'tezile'nin beş esastan biri olan 'adl' prensibiyle doğru orantılıdır. Ehl-i Sünnet, insanın tek başına yapıcı/yaratıcı olduğu görüşünün naslara aykırı olmasından hareketle meseleye farklı bir perspektif ile yaklaşmıştır. Akaid düzeyinde ise bu perspektifin ilk sahibi Ebû Hanife (ö.150/767) olmuştur. O, imanın ne olduğunu açıklarken, hiç kimseye kendi amelini yaratma gücünün verilmediğine inanmayı da diğer esasların yanında zikretmiştir.<sup>446</sup> Mu'tezilî kabule bir cevap mahiyetinde olduğu anlaşılan bu ifadeden insanın kendi amelini yaratamayacağı anlaşılmaktadır. Öyleyse her şeyin olduğu gibi insanların fiillerinin de yaratıcısı Allah'tır.

Ebû Hanife, konuya Allah'ın dilemesi, emretmesi ve rıza göstermesi açısından açıklık getirmeye çalışır. Buna göre, Allah yaratmayı dilemediği bir şeyi emretmiş olabilir. Kafir için müslümanlığı yaratmamış fakat ona müslüman olmayı emretmiştir. Yine Allah emretmediği bir şeyi de yaratmış olabilir. Kafire küfrü emretmediği halde küfrü yaratması buna misaldir. Allah'ın dilemesi ve rıza göstermesi başka şeylerdir. Buna göre Allah küfrü -yaratmayı- diler; fakat küfrün kendisine rızası yoktur. Allah'ın iblisi, içkiyi ve domuzu yaratmaya rızası olmasına rağmen kendilerine rızası yoktur.<sup>447</sup> Tüm masiyetler Allah'ın ilmi, kazâsı, takdiri ve dilemesi ile olurken, rızası ve emri değildir. Sonuçta Allah, kullarını men ettiği fiilleri yaratmaya rıza göstermesine rağmen yapılmasına rıza göstermez. Fiilin oluşumunda ise Allah, fiile olanak veren gücü -istitaat- yaratmaya rıza gösterirken, o güç ile günahın işlenmesine rıza göstermez. Kula verilen o gücü nasıl bir fiil için kullanacağı ise kulun tamamen kendi kesbidir.<sup>448</sup> Kulun, kendisiyle kötülüğü işlediği istitaati, onun iyiliği işlemesi için de müsaittir. Ebû Hanife, Allah'ın kendisinde meydana getirdiği ve iyilikte kullanmasını emrettiği istitaati

<sup>446</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 35.

<sup>447</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>448</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 55.



kötülükte kullanan kulun, bu tercihinden dolayı ceza göreceğini bildirir.<sup>449</sup> Ona göre istitaat, ne fiilden önce ne de sonradır, ancak fiille beraberdir.<sup>450</sup>

Allah'ın kazâsı ve takdiri hakkında özgün denilebilecek bir açıklama getiren Ebû Hanife'nin bu görüşüne göre Allah'ın, ezelde her şeyi yazdığı Levh-i Mahfuz, hüküm olarak yani kesin-icbârî olarak değil, vasıf olarak yani sebeplere bağlı/kesbî olarak yazılıdır. Yani Allah kullarının kaderini yazarak onları cebr altında bırakmamıştır. Ezelf ilmiyle onların kendi tercihleri doğrultusunda ne yapacaklarını yazmıştır. Yoksa 'yapsın!' şeklinde hükmî ve cebrî bir yazı söz konusu değildir. Bununla beraber Ebû Hanife kaza, kader ve dilemenin Allah'ın nasıl olduğu bilinmeyen sıfatlarından olduğunu zikretmeyi de ihmal etmez.<sup>451</sup>

## 2.2. Mâturîdî Akaid Metinlerinde İnsanın Fiilleri

Tahavî (ö.321/933)'nin metninde, insanın fiillerinden bahsettiği maddelerde Allah'ın meşîet ve kazâsına vurgu yapıldığı görülür. Bu vurgunun temel gayesi Ehl-i Sünnet'in, Mu'tezile'nin kulun yaptıklarının yaratıcısı olduğu inancına tamamen karşı olduğunu açıkça göstermektir. Ona göre yaşanan tüm mutluluklar ve bedbahtlıklar Allah'ın kazâsı gereği böyledir. Allah, Levh-i Mahfuz'da kıyamete kadar olacak ve olmayacak her şeyi yazmıştır. Bu yazılanlar da insanlar tarafından hiçbir surette değiştirilemez.<sup>452</sup> Burada Ebû Hanife'nin ilgili konuda getirdiği izahın hatırlanmasında fayda var. Zira o da Levh-i Mahfuz'da yazılan bilgilerin 'olacak' şeklinde yazıldığını özellikle belirtmişti. Buradan da fiillerinde insanın kendi tercihinin etkili olduğu sonucunu çıkarmıştı. Tahavî de kulların fiillerinin Allah'ın yaratması ve kulların kesbi/kazanması ile gerçekleştiğine inanır.<sup>453</sup> Fakat kesbin ne anlama geldiği noktasında bir açıklama yapmaz. Burada da Ebû Hanife'nin doğrudan tekrar edildiği söylenebilir. Zira o da kulun fiilinin kendi kesbi ile olduğunu söylemekle beraber kesb hakkında tanımlayıcı bir açıklama getirmemiştir. Kesb ile amaçlanan cebrî tavırdan uzaklaşıldığını göstermektir. Hemen öncesinde ele aldığı istitaat hakkındaki maddesinde Tahavî, kelimeye iki anlam yükler: Fiilin kendisiyle gerçekleştiği güç anlamındaki istitaat fiil ile birlikte bulunur. Sağlıklı oluş ve fiili işlemeye imkan bulunması anlamındaki istitaat ise fiilden öncedir.<sup>454</sup> Tüm bu izahın yanında Tahavî de Ebû Hanife gibi Allah'ın kader ilmini

<sup>449</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 36.

<sup>450</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 67.

<sup>451</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 54; Beyâzizâde, *a.g.e.*, s. 112.

<sup>452</sup> Tahavî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 20.

<sup>453</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>454</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 30.

mahlûkatından gizli tuttuğunu ve onun peşinden gidilmesini yasakladığını da zikretmeden geçmez.<sup>455</sup>

Hakîm Semerkandî (ö.342/953), istitaatin fiilden önce olduğunu söyleyen Kaderiyye'nin ve kulun iradesini tamamen reddeden Cebriyye'nin bu uç görüşleri sebebiyle bid'at içine düştüklerini ifade eder. Ehl-i Sünnet'in ise istitaatin fiille eş zamanlı olduğuna inandığını aktarır.<sup>456</sup> Semerkandî, kader hakkında Ebû Hanife'nin de kullandığı<sup>457</sup> bir rivayeti insanın özgür iradesini ispatlayacak şekilde izah eder. Buna göre kişinin iyi veya kötü oluşu anne karnındayken yazılmış olsa bile bu, davranış boyutunda kişinin iradesiyle değiştirebileceği bir durumdur. Hadiste kastedilen ve değiştirilemeyecek olan rızık ve eceldir. Aksi mümkün değildir zira bu anlayış Cebriyye'nin düşüncesinin ta kendisidir.<sup>458</sup> Semerkandî metninde kesb kavramına yer vermemiştir.

Ömer Neseî (ö.537/1142) kulların iman, küfür, taat ve isyan gibi fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu, bu fiillerin hepsinin de Allah'ın iradesi, dilemesi, hüküm vermesi ve takdir etmesiyle gerçekleşeceğini belirtir.<sup>459</sup> Burada yine açıkça Mu'tezilî düşünceye bir tepki söz konusudur. Hemen devamında ise Ebû Hanife'nin masiyet hakkında söylediklerini akla getiren bir açıklaması gelmektedir. Hatırlanacağı üzere Ebû Hanife masiyetin Allah'ın rızası olmaksızın işlendiği kanaatindedir.<sup>460</sup> Neseî de kulların karşılığında mükafatlandırılacağı ya da cezalandırılacağı bir takım 'ihtiyarî' fiillerinin bulunduğu, bu fiillerin iyi ise Allah'ın rızasıyla olduğuna, kötü ise Allah'ın rızasıyla olmadığına inanmaktadır.<sup>461</sup> Bundan sonra teklifi makul hale getiren istitaatin yani yapabilme gücünün, fiille birlikte meydana geldiğini söyleyen<sup>462</sup> Neseî, kesb kavramına yer vermeden konuyu tamamlar.

Osman el-Ûşî (ö.575/1179) manzûmesinde kesb ve istitaat konularına değinmemekle beraber hayrın da şerrin de irade edicisinin Allah olduğunu fakat O'nun kötü fiillere rızasının olmadığını ifade eder.<sup>463</sup> Bu cümleye insanlara ait iyi ve kötü fiillerin Allah'ın iradesinin dışında düşünülmemeyeceği, bununla birlikte O'nun kul tarafından seçilecek kötü fiile rıza

---

<sup>455</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>456</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 288.

<sup>457</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 38.

<sup>458</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 228-229.

<sup>459</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akîdesi*, s. 131.

<sup>460</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 66.

<sup>461</sup> Ömer en-Neseî, *a.g.e.*, s. 138.

<sup>462</sup> Ömer en-Neseî, *a.g.e.*, s. 138.

<sup>463</sup> Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, s. 25.

göstermediği açıklaması getirilmiştir.<sup>464</sup> Ūşî, Allah'ın kullarına, amellerine göre mükafat ya da ceza vereceğini de ifade ederek cebrî tutumun karşısında yer almaktadır.<sup>465</sup>

Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303)'ye göre şayet insanlar herhangi bir fiili kendi tercih mekanizmasını kullanmadan cebir ile yapıyor olsalar Allah'ın emretmesi, yasaklaması, övmesi ya da yermesi anlamsızlaşacaktır. Bundan dolayı da insanlar fiillerinde ihtiyar sahibidir. Fiil ise iki kudretin tesiri ile meydana gelir. İlk kuvvet, alet veya fiilin işlenmesine imkan veren durum anlamındaki kuvvet olup varlığı Allah'a muhtaçtır. Bu kuvvet sayesinde fiil Allah'a isnat edilebilir. Fiil ile birlikte var olan kuvvet ise kula aittir. Bu kuvvet sayesinde de fiil kula nispet edilir. Böylece fiil her iki kudretle tamamlanmış olur. İstitaat hakkındaki bu izah ise Tahavî'nin görüşüyle paraleldir. Semerkandî, kastın da bir fiil olduğunu ve kesb ifade etmediğini belirtir. Buna göre, o kulun fiilini daha çok kuvvet üzerinden izah etmiş olmaktadır. O, ne cebr ne de tefvizin (sorumluluğu tamamen kula bırakma) olduğunu ve bu görüşün de uzmanların görüşü olduğunu söyleyerek ismen Ebû Hanife'ye referansta bulunmaktadır.<sup>466</sup>

Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310), ilgili bölüme kulun ve diğer tüm canlıların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu, bu görüşün de sahabe ve tabiunun mezhebi olduğunu söyleyerek başlar. Fiilde biri yaratma gücü diğeri de kazanma (kesb) gücü olmak üzere iki gücün bulunmasının ve kulun da bu iki güç ile fiilini işleminin mümkün olduğunu söyler. Nesefî de tıpkı Ebû Hanife gibi bu fiillerden iyi olanın Allah'ın iradesi, meşîeti, kazâ ve kaderinin yanında emir, muhabbet ve hoşnutluğuyla meydana geldiğini; kötü olanın ise O'nun irade, meşîet, kazâ ve kaderi ile olduğu halde emir, muhabbet ve hoşnutluğuyla gerçekleşmediğini belirtir.<sup>467</sup> Oluşan fiile ilişkin güç ise fiille beraberdir. Nesefî, burada Ebû Hanife'ye ismen atıfta bulunarak onun görüşünü nakleder. Buna göre kişiye verilen kudret iki zıdda da uygundur. Yani bu kudret ile iyilik yapılacağı gibi kötülük de yapılabilir. Kişi, Allah tarafından emredilenin yapılmasına uygun olan kudreti, emredilenin dışında bir şey yaparak terk edebilir. Güç yetiren bir insanın mükellef tutulması bu şekilde mümkün olmaktadır.<sup>468</sup>

Hızır Bey (ö.863/1459), insanların fiillerinin ve bunun sonucunda meydana gelen işlerin yaratıcısının Allah olduğunu ifade eder. İnsanları iyi yola sevk eden ve onları sapıklığa düşüren de Allah'tır. Fakat burada bir mecazın söz konusu olduğunu söyleyen Hızır Bey,

<sup>464</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 29.

<sup>465</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 44.

<sup>466</sup> Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 74-75.

<sup>467</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 55-56.

<sup>468</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 54.

doğruya yönlendirenin peygamber, doğru yoldan şaşırmanın ise şeytan olduğu yorumunu yapar. İnsanların davranışları için seçme hürriyetlerinin yani kesblerinin olduğunu, bu hürriyetin de onlara bir iş yapabilme güç ve niteliği kazandırdığını belirtir. İnsanların itaat veya isyanla vasıflandırılmaları tamamen onların bu hür iradeyle yaptıkları davranışlarının bir sonucudur.<sup>469</sup> İrade ise emir ya da istek demek olmayıp insanın kudreti dahilinde olan bir şeyin tercih edilmesini belirleyen bir niteliktir. Bu iradenin verilmesi de dahil olmak üzere hiçbir şey Allah'ın iradesi dışında meydana gelmez. Bununla birlikte Allah, küfür ve diğer kötü davranışlardan memnun değildir, bu tarz davranışlar O'nun rızası dışındadır.<sup>470</sup>

### 2.3. Eş'arî Akaid Metinlerinde İnsanın Fiilleri

Cüveynî (ö.478/1085) insanın fiillerinin yaratıcısı olamayacağını, tek yaratıcının Allah olduğunu nakil ve akıl ile ispat ettikten sonra bu durumun kulu cebr altında bıraktığı anlamına gelmediğini söyler. Kulun işlediği fiil Allah tarafından yaratılan kudret ile gerçekleşmiştir. Bu kudret kulun fiili değil sıfatıdır.<sup>471</sup> Kudret hakkındaki bu izah kulun fiilinin halk cihetinden Allah'a ait olduğunu vurgulamak için yapılmış gözükmektedir. Bununla beraber Cüveynî'ye göre Allah kula, hâdis olan kudretini tercihinin göre kullanmasını sağlayan bir ihtiyar da vermiştir. Fiil için gerekli olan kuvvetin yaratıcısı Allah olduğu için fiil, O'nun meşîeti, ilmi, kazâsı ve yaratması ile ortaya çıkmış olmakta; ihtiyar da kulun bir vasfı olmaktadır.<sup>472</sup> Cüveynî kesb kavramını da kullanarak, kulun kendi kesbi üzerinde kudret sahibi olduğunu ifade etmiştir.<sup>473</sup>

Gazzalî (ö.505/1111) kulların bütün fiillerinin Allah'ın mahluku olduğunu ve meydana gelmelerinin ancak O'nun kudretine bağlı olduğunu belirtir. Allah'ın kullarının hareketlerini yaratmış olması ise kesbi ortadan kaldırmaz. Allah kudreti ve makdûru yarattığı gibi ihtiyarı ve muhtârı da yaratmıştır. Allah'ın mahluku olan kudret, kulun vasfıdır. Bu kudret Allah'ın kesbi olamaz. Hareket, Allah'ın mahluku, kulun ise vasfı ve kesbidir. Bu hareket yani fiil kulun vasfı olan kudretle takdir edildiği için kula aittir. Gazzalî, bu meselede cebir ve mutlak ihtiyarın delillerle iptal edildiğini söyler. Ona göre, insanın fiilleri yaratılış yönünden Allah'ın

---

<sup>469</sup> Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, s. 52.

<sup>470</sup> Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>471</sup> Mevlüt Özler, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>472</sup> Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, s. 35, ; Mevlüt Özler, *a.g.e.*, s. 88-91.

<sup>473</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 182.

kudretiyle, iktisâb denilen bir tesirle de kulun kudretiyle gerçekleşmektedir.<sup>474</sup> Ebû Hanife'de geçen emir ve iradenin farklı şeyler olduğu fikri Gazzalî'de de kendini gösterir. Ona göre, hayır-şer, şirk-iman, taat-isyan her şey Allah'ın kaza, kader, irade ve meşîeti ile olmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın yasakladığı bir şey O'nun emri değil iradesi neticesindedir.<sup>475</sup>

Îcî (ö.756/1355), Allah ne dilerse onun olacağını, neyi de dilemezse olmayacağını söyler. Bununla birlikte küfür ve günahın O'nun yaratması ve iradesi ile gerçekleştiğini fakat rızasıyla gerçekleşmediğini ifade ederek<sup>476</sup> Ebû Hanife'nin tespitini paylaşır.

Sübkî (ö.771/1370), konuya kulların fiillerinin hayrı, şerri, iyisi, kötüsü, tümüyle Allah tarafından yaratıldığını, ihtiyarın tamamen kullara bırakılmadığını zikrederek giriş yapar. Kula verilen güç, itaate de isyana da elverişlidir. Fakat küfür ve günahlar Allah'ın rızası, muhabbeti ve emri ile değil, meşîeti ve iradesiyedir.<sup>477</sup> Sevap ve ikâb kulun gücünü nasıl kullandığına ilişkindir. Bu güç yani istitaat fiille beraberdir. Bu noktada Sübkî, Ebû Hanife'nin insana verilen gücü yaratmanın Allah'a, bu gücü kullanmanın ise kula ait olduğu görüşünü naklederek onun seçtiği bu yolun cebir ile i'tizal arasındaki orta yol olduğunu belirtir. Eş'arî'nin ise bu görüşe 'kesb' adını verdiğini ve bu konuda Hanefîler ile kendilerinin arasındaki ihtilafın lafzî olduğunu ifade eder.<sup>478</sup> Burada ve diğer başlıklarda itikadî bir mesele hakkında Sübkî'nin, Eş'arîler'in karşısına Hanefîleri koyması oldukça manidardır. Öyle anlaşılıyor ki Ebû Hanife'yi takip edenler anlamında kullanılan bu sıfat, sadece fikhî anlamda değil, akaid anlamında da tercih edilmiştir.

Görülüyor ki Eş'arîler istitaat/kudret noktasında biraz daha cebrî tutuma yakın durmaktadırlar. Onların kudretin yaratıcısının da Allah olduğunu vurgulamaları bu tutumun bir parçasıdır. Buna rağmen onlar da kula ait bir sıfat olan ihtiyarın varlığını teslim ederler. Mâturîdî isimler ise akaid metinlerinde insanın fiillerinde sahip olduğu kudret/istitaat konusunda fikir birliği içindedirler. Bu eksende Ebû Hanife'nin istitaatin fiil ile birlikte olduğu kabulünün devam ettirildiği söylenebilir. Yine hem Mâturîdî hem Eş'arî metinlerde onun, kötü fiillerde Allah'ın iradesi söz konusuysen rızasının olmadığı görüşüne ve kesb söylemine de müracat edildiği görülmektedir. Bununla birlikte sünnî ekol, insanın hiçbir surette kendi fiillerinin yaratıcısı olamayacağı ortak kabulünü de paylaşırlar. Ayetler

<sup>474</sup> Gazzalî, *Kavâidu'l-Akaid*, s. 195-196.

<sup>475</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 197-200.

<sup>476</sup> Îcî, *el-Akaidu'l-Adudiyye* vr. 1.

<sup>477</sup> Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhur*, s. 68.

<sup>478</sup> Sübkî, *a.g.e.*, s. 66.

ekseninde oluşan ve orta yolu benimseyerek Mu'tezile ve Cebriyye'den uzaklaşan bu kabul, sünnî itikadın kader doktrindir.

### 3. ALLAH'IN SIFATLARI

Akaid metinlerinin genelinde ilk olarak Allah'ın varlığı ve sıfatlarından bahsedildiği görülür. Manevi anlamda konunun değeri ve diğer itikadî esasların kendisine bağlı olması gibi sebepler ilk bu konunun işlenmesine sebep olmuştur. Konu bağlamında ilahî zatın nasıl bir varlık olduğu sorusuna, ancak O'nun haber verdiği sıfatlarla cevap verilebileceği ortadadır. Özelde Ehl-i Sünnet ekolünde Allah'ın sıfatları bahsi ele alınırken son derece ihtiyatlı bir yaklaşım göze çarpar. Allah'ın kendisi hakkında bildirdiği sıfatlardan O'nun kastettiği ile insanların anladıklarının farklı olma ihtimali bu ihtiyatlı tavrı doğurmuştur. Zira Allah'ın sıfatlarından kastetmediği bir mananın anlaşılmasının, O'na iftira anlamı taşıdığından, ihtimali bile düşünülemez. Yine insanların konuştukları dillerin O'nun sıfatlarını ifade etmede yetersiz kalması da ilahî sıfatların, 'keyfiyetsiz, ilahî zatın ne aynısı ne gayrısı, yarattıklarının sıfatları gibi değildir' şeklindeki ifadeleri beraberinde getirmiştir. Bu başlık altında yine öncelikle Ebû Hanife'nin, sonrasında ise diğer sünnî isimlerin Allah'ın sıfatları hakkında itikadî düzeyde neler söyledikleri zikredilecektir.

#### 3.1. Ebû Hanife'nin Akaid Metinlerinde Allah'ın Sıfatları

Ebû Hanife (ö.150/767) Allah'ın yaratılmışlara ait sıfatlarla vasıflanamayacağını söyleyerek keyfiyeti bilinen her şeyden O'nu tenzih eder. Allah, ancak kendisini tarif ettiği şekilde bilinebilir ve tavsif ettiği şekliyle de sıfatlarından bahsedilebilir. Ebû Hanife'ye göre bu sıfatlar da keyfiyetsiz sıfatlardır ve bu görüş sünnet ve cemaat ehlinin görüşüdür. Örneğin Allah'ın gazabı ve rızası keyfiyetsiz sıfatlar olup O'nun gazabı cezalandırması, rızası da sevabıdır denemez. Aynı şekilde müteşabih sıfatlardan söz ederken de o, Allah'ın elinin olduğunu fakat kulların eli gibi bir uzuv olmadığını, yüzü olduğunu fakat yarattıklarının yüzü gibi olmadığını, nefsinin olduğunu fakat diğerlerinin nefsi gibi olmadığını belirtir. Yine asıl sıfatın iptal olma tehlikesinden dolayı Mu'tezile'nin yaptığı gibi Allah'ın eli te'vîl edilerek kudret ya da nimetidir de denilemez.<sup>479</sup> 'Allah ve diğerleri' şeklinde yapılan bu tasnifte Allah, diğerlerinin sıfatlarının yaratıcısıdır ve O'nun sıfatları da yaratılan bu sıfatlar gibi değildir. Ebû Hanife'ye göre sıfatlardaki müteşabih ifadelerin de te'vîl edilmemesi gerekir ve bu

<sup>479</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 50; Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 54.

sıfatlara, onları yaratılanlardan tenzih etmek şartıyla ayetlerde ifade edildiği şekliyle inanılmalıdır.

Ebû Hanife, Allah'ın bir oluşu noktasında da benzer bir izah getirir. Buna göre Allah'ın bir oluşundan sayısal anlamda bir birlik kastedilmez. O, ortağı olmaması yönüyle birdir.<sup>480</sup> Yine o, Allah hakkında 'bir şeydir (varlık manasında)' ifadesini de kullanmıştır.<sup>481</sup> Burada hatırlanmalıdır ki Allah'a 'şey' denilip denilemeyeceği tartışmasında, 'şey' tabirinin 'benzeri olan bir mahluk' anlamına geldiği düşüncesiyle Allah için kullanılamayacağını söyleyen Cehm b. Safvan (ö. 128/745) olmuştur. Eş'arî, Cehm'in bu görüşünün karşısında Ehl-i Salat'ın çoğunun Allah'ı şey olarak kabul ettiklerini zikreder.<sup>482</sup> Ebû Hanife de hemen arkasından 'fakat diğer şeyler gibi değildir' demek suretiyle Allah için 'şeydir' denilebileceğini kabul edenlerdendir. Onun kullandığı bu yöntem diğer sıfatlar için de geçerlidir. Örneğin Allah bilir fakat bizim bildiğimiz gibi değil; O, görür fakat bizim gördüğümüz gibi değil vs. Bu ihtiyatlı tavır sonraki süreçte de takip edilmiştir.<sup>483</sup>

Ebû Hanife, Allah'ın varlığının cisim, cevher, araz, had, zıt ve eşten uzak olduğunu söyler.<sup>484</sup> Bu kavramların bazılarının onun döneminde kullanılmış olamayacağı iddiası daha önce zikredilmişti. Bu iddia kenarda tutulacak olursa Ebû Hanife'nin Allah'ın zâtı hakkında cisim, cevher ve araz kavramlarının kullanılamayacağı görüşünde olduğu düşünülebilir. Kur'an'da bu tarz ifadelerin yer almaması bu kabulün temel nedenidir.

Allah'ın benzerinin olmadığını, hiçbir şeye muhtaç olmadığını, doğurmadığını ve doğrulmadığını aktaran Ebû Hanife'ye göre hayat, kudret, ilim, kelam, semî, basar ve irade O'nun zâtî sıfatlarıdır. Yaratmak ve rızıklandırmak gibi sıfatlar da O'nun fiilî sıfatlarıdır.<sup>485</sup> Allah'ın isim ve sıfatlarının hep var olmuş ve her zaman da var olacağını zikreden Ebû Hanife, bu isim ve sıfatların bir tanesinin bile sonradan olmadığını belirtir. Buna göre Allah'ın sıfatları ezelden beri O'na ait olarak vardır. Örneğin Allah ilmiyle her zaman bilir ve bu ilim O'nun başlangıcı olmayan varlığında hep vardır. O, kudretiyle kâdir olup kudret sıfatı O'nun ezelde de sıfatıdır. Diğer sıfatlara da uygulanabilecek bu kalıpla Allah'ın sıfatlarının mahluk

<sup>480</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 53; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 31, 38.

<sup>481</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 54; Mâturîdî, s. 54, 132.

<sup>482</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 229, 363; Allah hakkında, teşbihe düşmekten korktukları için 'şey' ismini kullanmaktan kaçınan diğer gruplar ise filozofların çoğunluğu ve aşırı Şii İsmâiliyye mezhebine mensup olan bütün Karmatîlerdir: Ebu'l-Muîn En-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 37.

<sup>483</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 38.

<sup>484</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 54.

<sup>485</sup> Mu'tezile içerisinde farklı sıfat tasnifleri görülse de onların tartışmalarını genellikle zâtî sıfatlar ve fiilî sıfatlar tasnifi üzerinden yürüttükleri, bu tasnifin ise kökeninin Ebû Hanife'ye kadar gittiği söylenmiştir: Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İsam Yy., İstanbul 2011, s. 224-225.

olduğu düşüncesi reddedilmiş olmaktadır. Ebû Hanife, bu sıfatların sonradan meydana geldiğini iddia edenlerin, hatta konu hakkında şüphe duyanların dahi Allah'ı inkar etmiş olacağına hükmeder.<sup>486</sup> Allah'ın sıfatlarının sonradan olduğu görüşü ise Râfızîler'in görüşü olup onlar Allah'ın ezelde âlim olduğunu inkar etmiş ve ilmin hâdis olduğuna inanmışlardır.<sup>487</sup> Allah'ın ilim sıfatının muhdes ve ilmin Allah'tan başka olduğunu iddia eden isimlerden biri de Cehm b. Safvan (ö.128/745)'dir.<sup>488</sup> Bunun gibi Müşebbihe'nin de Allah'ın ezelde hayy olmadığı, sonradan hayy olduğu görüşünü kabul ettiği nakledilmiştir.<sup>489</sup>

Allah'ın sıfatları bağlamında Ebû Hanife'nin özel olarak ele aldığı konu, kelim sıfatı ve onunla doğrudan ilişkili olan Halku'l-Kur'an meselesi olmuştur. Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığının sorgulandığı bu meselede Ebû Hanife'ye farklı görüşlerin isnad edildiği bilinmektedir. Fakat Hanefî/Mâturîdî geleneğin ürünü olan akaid metinlerine başvurulduğunda onun Kur'an'ın yaratılmadığı kabulünde olduğu anlaşılır. Akaid risalesinde Ebû Hanife Allah'ın kelim sıfatının da diğer sıfatları gibi yaratılmış olmadığını, dolayısıyla Allah'ın kelamı olan Kur'an'ın da mahluk olmayıp ezeli olduğunu kabul eder. Bununla birlikte kulların fiillerinin sonucu olan mürekkep, kâğıt, yazı ve sesler ise yaratılmıştır. Ebû Hanife, Kur'an'ı dolayısıyla Allah'ın kelim sıfatını, 'ilahî zâtın aynı olmayan, zâtından da ayrı düşünilemeyen sıfatı' şeklinde tavsif eder.<sup>490</sup> Bu tavsif, sonraki süreçte Ehl-i Sünnet'in sıfatlar hakkında kullandığı 'zâtın ne aynıdır, ne gayrıdır' mottosunun kaynağını teşkil etmiştir.<sup>491</sup> Ona göre Allah'ın kelamının mahluk olduğunu söyleyen kimse ise kafir olur.<sup>492</sup>

### 3.2. Mâturîdî Akaid Metinlerinde Allah'ın Sıfatları

Tahavî (ö.321/933), sıfatlar hakkında herhangi bir taksim yapmadığı metnine ezeli ve ebedî olan Allah'ın birliğini ve hiçbir şeyin O'nun benzeri olmadığını ifadeyle başlar. Allah'ın mahlukatı yaratmadan önce de sıfatlarıyla kadîm olduğunu ve sıfatlarının ezeli olduğu gibi yok da olmayacaklarını ifade eder. Örneğin, Allah hiçbir şeyi henüz

<sup>486</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 53.

<sup>487</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 348.

<sup>488</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 350; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 85-86; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 94.

<sup>489</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 349.

<sup>490</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 66; Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 54.

<sup>491</sup> Ebû Hanife'den sonra Ehl-i Sünnet Kelamının ortaya çıkışında etkili olan ilk isimlerden Abdullah b. Said b. Küllab el-Kattân (ö.240/854)'ın da sıfatlar konusunda bu izahı takip ettiği görülür: Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 242, 379; Yine Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935) de sıfatların Allah'ın gayrı olmamasının yanında aynı da olmadığı görüşündedir: Eş'arî, *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, s. 137; Mâturîdî düşüncenin önemli temsilcisi Ebu'l Muin En-Nesefî (ö.508/1115) de sıfatlar hakkında şunları söyler: "Sıfatlar yüce Allah'tan başka değildir. Aksine her bir sıfat ne zâtın kendisidir, ne de ondan başkasıdır": Ebu'l-Muîn En-Nesefî, s. 45.

<sup>492</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 67; Buradaki küfür ithamının hangi manaya geldiği daha önce zikredilmişti.



yaratmamışken de ‘el-Hâlık’ ismine sahipti ve her zaman da sahip olacaktır.<sup>493</sup> Burada sıfatların hâdis olduğu iddialarına cevap verilmiş olmaktadır. Allah’ın sınır (hudut), organ, araç ve yönlerden münezzehe olduğunu söyleyen Tahavî, nefiy ve teşbihten sakınmayan bir kimsenin ayağının kayacağını ve tenzihi isabet ettiremeyeceğini söyler. Bu bağlamda o, müteşabih olan hususlarda ‘Allah daha iyi bilir’ denilip bu tür ifadelerin te’vîl edilmemesi gerektiği kanaatindedir.<sup>494</sup>

Kur’an hakkında olur olmaz tartışmayız diyen Tahavî, onun keyfiyetsiz ve sözlü olarak Allah’tan sâdir olduğunu ve yaratılmışların sözleri gibi de mahluk olmadığını belirtir.<sup>495</sup> Kur’an’ı işitip de onun insan kelamı olduğunu iddia edenin kafir olacağı hükmünü veren Tahavî, burada Ebû Hanife’den ve Kur’an’ın mahluk olduğuna inananların kafir olduklarını iddia eden çoğu isimden farklı bir şey söylemektedir. Tahavî, Kur’an’ın beşer kelamı olduğunu iddia edenlerin kafir olacaklarını söyler. Bu noktada Tahavî’nin yaklaşımının; Kur’an’ın Allah kelamı olmakla birlikte yaratılmış olduğu görüşünün, itikadî düzeyde değil fikrî düzeyde bir ihtilaf olması sebebiyle daha isabetli olduğu söylenebilir. Yine Ebû Hanife’nin yaklaşımının muhtemel kaynağı olan ‘Kur’an mahlûktur diyen kafirdir’ hadisinin mevzu olduğunun tespiti de Tahavî’nin yaklaşımının doğruluğunu destekler mahiyettedir.

Hakîm Semerkandî (ö.342/953), genelde sıfatlar özeldir yaratıcı olması hususunda Allah’ın, mahlukatı yaratmadan önce de yaratıcı olduğunu ve O’nun zâtında bir değişikliğin olmayacağını ifade eder. Bu açıklamaya göre de sıfatlar ezelîdir ve değişmezler. Semerkandî’ye göre, Allah’ın mahlukattan önce yaratıcı olmadığını söylemek, O’nun önceden ilah olmayıp sonradan ilah olduğunu söylemek gibidir. Bu düşünce ise Ebû Hanife’nin de söylediği gibi küfürdür.<sup>496</sup> Allah, hakiki anlamda âlim ve kâdirdir.<sup>497</sup> Semerkandî, Allah’ın her şeyin yaratıcısı olup hiçbir şeye benzemediğini, O’nu herhangi bir şeye benzetenin ya da O’na insanlarda olduğu gibi uzuv nispet edenlerin Kerrâmiyye ve Müşebbihe fırkalarından sayılacağını söyler.<sup>498</sup> Bu çerçevede de Allah, mekan, zaman, gelmek ve gitmek gibi yaratılmışlara ait vasıflarla asla nitelendirilemez. Bununla birlikte naslarda Allah için kullanılan bu tarz müteşabih ifadeler de mevcuttur. Bu ifadelere ise oldukları şekliyle inanılması, bunların hangi manaya geldiğinin irdelenmemesi ve Allah’ın bilgisine havale

<sup>493</sup> Tahavî, *el-Akîdetü’l-Tahâviyye*, s. 10.

<sup>494</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>495</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 14, 24.

<sup>496</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü’l-A’zam*, s. 242.

<sup>497</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 245.

<sup>498</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 300.

edilmesi gerekir. Zira insanlar müteşabih ayetleri tefsir etmekle değil, bunlara iman etmekle mükelleftir. Yine Semerkandî, Allah'a inanıp keyfiyetini bir kenara bırakmayanın da imanının tamamlanmış olmayacağı görüşündedir.<sup>499</sup>

Kur'an'ın yaratılmış olmadığını ve hakiki anlamda Allah'ın kelamı olduğunu aktaran Semerkandî, Kur'an'ın yazımında kullanılan kâğıt, mürekkep ve kalemin yaratılmış olup mushafta yazılı olan şeyin yaratılmış olmadığını, bunun mahluk olduğunu iddia edenlerin ise kafir olacağını söyleyerek Ebû Hanife'nin tercihini takip etmiştir.<sup>500</sup> Hatta Semerkandî'ye göre, ilk peygamberden son peygambere kadar Allah'ın gönderdiği hiçbir kitap mahluk değildir ve bunların tek bir kelimesinin dahi yaratılmış olduğunu söyleyen de kafirdir. Mu'tezilî ve Cehmî ismiyle anılacak bu kimsenin küfründen de şüphe edilemez. Oldukça keskin olan bu tanımlamanın kaynağı ise ilgili hadistir: "Kim 'Kur'an yaratılmıştır' derse o kafirdir." Fakat Hakîm konu hakkındaki görüşünü sadece bu hadis ile temellendirmez ve başka hadisler de zikreder.<sup>501</sup> Bunlar ve akaid kültüründe kaynak olarak kullanılan diğer hadislerin senet ve metin tahlilleri, başka bir çalışmanın konusunu teşkil edecek kadar kapsamlı olduğundan burada zikredilmemiştir. Konunun tekfir ile bağlantısı ise yukarıda izah edilmişti.

Ömer Neseffî (ö.537/1142), Allah'ın zâtıyla kâim olup başlangıcı olmayan sıfatları olduğunu ve bu sıfatların da ne O'nun kendisi ne de O'ndan başka bir şey olduğunu söyleyerek genel kabulü devam ettirir. Bu sıfatları ise şöyle sıralar: İlim, kudret, hayat, kuvvet, işitme, görme, irade, yapma, yaratma, rızık verme ve kelam. Subûtî ve fiilî sıfatlar olarak değerlendirilen bu sıfatlar ezelî ve ebedîdir. Alemler sonradan var eden ve kadîm olan Allah'ın ne olmadığını da aktaran Neseffî'ye göre O, araz, cisim, cevher değildir. O, şekillendirilmiş, sınırlandırılmış, sayılabilir, ölçülebilir, bölünebilir, parçalanabilir, bileşik, son bulan bir şey değildir. Allah, hiçbir surette herhangi bir mahiyetle, cisimlere benzemekle, bir şekille ya da durumla nitelenemez. O, mekan ve zamandan da münezze olup hiçbir şey O'na benzemez. Allah'ın kendisi dışındaki varlıkların özelliklerinden tenzih edildiği bu ifadeler, sünnî düşüncenin de tenzih konusundaki temel yaklaşımını yansıtmaktadır. Kelam sıfatı ise, insanlarda var olduğu gibi harfler ve sesler türünden olmayan bir sıfat olup Allah kelamla konuşucudur. O'nun konuşmasının vasıtası olan ve onunla emrettiği, yasakladığı ve haber verdiği bu kelam sıfatı sayesinde de susmak ve âfetin (konuşmaya güç yetirememenin)

<sup>499</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 305-306.

<sup>500</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 118, 266.

<sup>501</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 118-120.

varlığından söz edilemez. Bu bağlamda Allah kelamı olan Kur'an da yaratılmış değildir. O, Mushaflarda yazılmış, dillerle okunmuş, kulaklarla işitilmiş ve kalplerde korunmuştur fakat kelimullah olması cihetinden herhangi bir yere yerleşmemiştir.<sup>502</sup>

Osman el-Ûşî (ö.575/1179), yaratılmışların ilahı olan Allah'ın kadîm olup kemal sıfatlarla vasıflandırıldığını söyleyerek konuya giriş yapar. Olup bitecek her şeyin planlayıcısı, irade ve azâmet sahibi, varlığı ve ulûhiyeti gerçek olan Allah, ezeli ve ebedî hayat sahibidir.<sup>503</sup> Ûşî, genel sünnî kabule uyararak Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı olmadığını fakat zâtının gayrı, ondan ayrı ve kopuk da olmadığını zikreder.<sup>504</sup> O, Ebû Hanife'deki zâtî ve fiilî sıfat ayrımını takip ederek Allah'ın bütün sıfatlarının kadîm olup yok olmaktan da korunduğunu yani ebedî olduğunu düşünür. Allah, mevcut manasına gelecek şekilde 'şey' ile vasıflandırılabilir fakat yaratılmış şeyler gibi değildir. O, mekandan, zamandan, eşlerden ve değişiklikten münezzehe olan zâttır.<sup>505</sup> Allah, cisim, cevher, bütünün bir parçası (ba'z) ya da bütün (küll) değildir. O'nun kelamı mahluk olmayıp ses ve harflerden oluşan lafızlardan münezzehtir.<sup>506</sup> Arşa istivânın Allah'ın mekan tutması yahut arşa temas etmesi anlamlarında olmadığını söyleyen Ûşî'ye göre, Allah'ın herhangi bir şeye benzetilmesi mümkün olmamakla birlikte teşbih içeren her tür inanca karşı da müslüman halkın korunması gerekmektedir.<sup>507</sup>

Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303) sıfatların kesinlikle hâdis olmadığını, iddia edildiği gibi hâdis bir sıfatın Allah'ın zâtıyla kâim olabilmesinin de mümkün olmadığını zikreder. Allah, tek vacib olup zâtıyla ezeli ilim, irade, hayat, bekâ, semî, basar, tekvin ve kelam sıfatlarının da sahibidir. O'nun kelamı hâdis değil ezeldir. Eş'arî'nin Allah'ın varlığının (vücudunun) O'nun zâtının aynı olduğunu, bunun dışındaki sıfatlarının ise O'nun zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu söylediğini aktaran Semerkandî, sıfatların zâttan başka olamayacağı kanaatindedir.<sup>508</sup> Allah, bir cisim, parça ya da bütün olmayıp yön, sûret, mekan ve zamandan da münezzehtir. Kur'an ve hadislerde Allah'tan bahseden müteşabih ifadeler için Semerkandî, 'onun yorumunu sadece Allah bilir' denilerek konunun Allah'a havale

<sup>502</sup> Ömer en-Nesefî, *İslâm Akîdesi*, s. 57, 71, 81, 89.

<sup>503</sup> Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, s. 24-25.

<sup>504</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>505</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 32-33, 41.

<sup>506</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 35-36.

<sup>507</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 39.

<sup>508</sup> Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 62.

edilmesi gerektiğini, doğru olanın bu ifadeler hakkında herhangi bir yorum yapmamak olduğunu düşünmektedir.<sup>509</sup>

Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310), sıfatlar hakkında, onların Tanrı'nın özüne hulûl ettiği, bu özün sıfatların mekanı olduğu ve sıfatların Tanrı ile birlikte, Tanrı'da yahut Tanrı'ya yakın olduğu gibi söylemlerin yanlış olduğunu zikreder. Ona göre doğru olan, niteliklerin Tanrı'nın özünüle kâim olduğu ve bu sıfatların O'nun ne aynı ne de gayrı olduğu söylemidir.<sup>510</sup> Bu bağlamda Allah; kâdir, basîr, semî, murîd gibi kemal sıfatlara sahiptir. Mu'tezile'nin aksine de O'nun ilmi, kudreti, duyması, görmesi ve iradesi bulunmaktadır.<sup>511</sup> Tekvin sıfatını özellikle zikreden Nesefî'ye göre, Eş'arî kabulün aksine tekvin de bir sıfattır ve diğer sıfatlar gibi ezelfîdir. Yine Eş'arîler ve Mu'tezile tekvin ile mükevvenin aynı olduğunu düşünürken Nesefî bunun aksini ispata çalışır.<sup>512</sup> Ona göre de Allah cisim, cevher (töz) ve araz (ilinti) değildir.<sup>513</sup> Allah'a 'mevcut' ve 'şey' isimleri ise verilebilir.<sup>514</sup> Allah, harfler ve sesler cinsinden olmayan, bir mekanda yer tutmayan, sessizliği dışlayan, kendi özünüle kâim bir kelamla konuşandır. Burada ibareler harf ve seslerden oluşmaları sebebiyle ilintidirler, dolayısıyla yaratılmışlardır. Fakat Allah'ın zâtıyla kâim kelamı olması itibariyle 'Kur'an mahluktur' denilemez.<sup>515</sup> Kur'an'daki müteşabih ifadeler hakkında ise Nesefî, selevin onların manasını Allah'a havale ettiğini, halefîn ise onları Allah'ın şanına yakışacak şekilde te'vîl ettiklerini fakat Allah'ın muradının verdikleri anlam olduğu konusunda kesinlik iddia etmediklerini söyler ve ekler: "Birincisi (selevin yolu) daha selametli, ikincisi (halefîn yolu) ise daha dayanıklıdır."<sup>516</sup>

Allah'ın, yarattığı varlıklardan herhangi biriyle ortak hiçbir yönü bulunmayan *vacib* (zorunlu) varlık, diğer her şeyin ise *mümkün* varlık olduğunu söyleyen Hızır Bey (ö.863/1459) O'nun tek olduğunu belirtir. Her şeyi kuşatan, işiten, gören ve bilen Allah; mekan, zaman, şekil ve renkten münezzehe olup sonsuz kudret ve kelam sahibidir. O'nun kelamı, bizim telaffuz ettiğimiz söz gibi değildir. Konuşulan dillerin sonradan ortaya çıkması, İncil ve Kur'an gibi kelimelerin yaratılmış olmasını gerektirmez. Dolayısıyla Kur'an mahluk değildir. Allah kendi başına var olabilen, kimseye muhtaç olmayan, ne bütün ne de parça olandır. Hızır Bey'e göre, Allah'ın zikredilen sıfatları zâttan başka bir şey değildir. Şemseddin

<sup>509</sup> Şemseddin Semerkandî, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>510</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 36.

<sup>511</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>512</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>513</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 32.

<sup>514</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 66.

<sup>515</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>516</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 33-34.

Semerkindî’de de görülen bu ifadeyle o, sıfatların muhdes olmayıp Allah ile birlikte ezeli olduklarını kasteder. Hızır Bey, filozofların kabulüne karşı olarak da cevher kavramıyla hangi anlam kastedilirse edilsin, Allah için cevher denilmesinin uygun olmadığını vurgular.<sup>517</sup>

### 3.3. Eş’arî Akaid Metinlerinde Allah’ın Sıfatları

Ebû İshak el-İsferâyînî (ö.418/1027) herhangi bir taksim getirmediği sıfatlar konusunda Allah’tan başka her şeyden ibaret olan alemin hâdis olduğunu, yaratıcısının da kadîm olduğunu söyleyerek metnine başlar. Allah, mahlukattan hiçbir şeye benzemez. Sınırı, yönü, mekanı ve sonu olmayan Allah, cisim, cevher ve araz da değildir. O’nun ezelden ebede kadar muttasıf olduğu hayat, ilim, semî, basar, irade, kudret ve kelam sıfatları vardır. Bu sıfatlar için Allah’ın aynısıdır, Allah’ın gayrısıdır veya O’nun hem aynısıdır hem de gayrısıdır denemeyeceğini söyleyen İsferâyînî, sıfatların zâtın ne aynısı ne de gayrısı olduğu fikrindedir. Allah’tan başka ilah olmadığından bahsederken de O’nun tek ‘şey’ olduğunu belirtir.<sup>518</sup>

Cüveynî (ö.478/1085)’nin genel olarak sıfatları; Allah için vacip olan sıfatlar ve muhal olan sıfatlar şeklinde değerlendirdiği söylenebilir. Buna göre, Allah’a vacip olan sıfatlar da zâtî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılır. Zâtî sıfatlar; kıdem, beka, vahdaniyet, kıyam bi nefsihî, muhalefetün li’l-havâdis’tir. Cüveynî, vücudu, zâtın kendisi olduğu için ayrıca sıfat olarak kabul etmez.<sup>519</sup> O, vahdaniyetten bahsederken de Allah’ın tekliğinden, O’nun benzeri ve denginin olmamasının kastedildiğini söyler.<sup>520</sup> Bu da Ebû Hanife’nin ilgili yaklaşımıyla paraleldir. Manevî sıfatlar ise hayat, ilim, kudret, irade, semî, basar ve kelamdır.<sup>521</sup> Cüveynî, Allah’ın kendisiyle nitelendirilmesinin muhal olacağı şeyler çerçevesinde, O’nun yer kaplamaktan, yönlerle belirlenmekten ve bölünmekten münezze olup cisim, cevher ve araz da olmadığını izah eder.<sup>522</sup> Cüveynî’de sıfatların taksimi kısmen değişiklik gösterse de Allah’ın kendisiyle vasıflandırıldığı sıfatların, zâttan ayrı değerlendirilemeyeceği gibi zâtın kendisi olduklarının da söylenemeyeceği kabul edilmiştir.<sup>523</sup> Ehl-i Hakk’a göre kelam sıfatının zât ile kâim bir mana olup ses ve harf olmadığını aktaran Cüveynî, onun

<sup>517</sup> Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, s. 48-51.

<sup>518</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 42-43.

<sup>519</sup> Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 46-49, 81.

<sup>520</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 62.

<sup>521</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 69, 71, 77, 96.

<sup>522</sup> Haşeviyye’den bazı isimler ve Kerrâmiyye Allah’ın bir yer kapladığını ve bir yönde (yukarıda) bulunduğunu iddia ederler. Yine Kerrâmiyye’den bir grup Allah’ın cisim olduğunu ve arazların da Allah’ın zâtıyla kâim olduğu düşüncesini benimserken Hristiyanlar da Allah’ın cevher olduğunu ileri sürmüşlerdir. Cüveynî, Ehl-i Hakk’ın -Ehl-i Sünnet’in- görüşünü ve bu grupların kabullerinin yanlışlığını ispat etmeye çalışmıştır: Cüveynî, *a.g.e.*, s. 55-61; Cüveynî, *el-Akaidetü’n-Nizâmiyye*, s. 14.

<sup>523</sup> Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 124.

emredilenlerle ilgili olarak emir, yasaklananlarla ilgili olarak nehiy ve kendisinden haber verilenlerle ilgili olarak da haber olduğunu söyler. Bu ekseninde Allah'ın kelamı evet Mushaflarda yazılıdır ve gönüllerde ezberlenmiştir fakat hiçbir surette onun Mushafa hulûl ettiği söylenemez. Mushafta görülen yazı ve ilgili her şey hâdistir.<sup>524</sup>

Gazzalî (ö.505/1111) dört temel başlıkta ele aldığı bir mü'minin iman etmesi gereken ilkelerden ma'budun zâtı ve ma'budun sıfatları rükünlerinde konuyu zikreder. Buna göre Allah'ın kadîm oluşu, bekâsı, cevher, cisim ve araz olmaması, cihetten de münezzehe olup bir mekanda bulunmaması, her şeyi görmesi ve vahdaniyeti, O'nun zâtının esaslarındandır. Sıfatları itibariyle ise Allah; hayy, âlim, kâdir, mürîd, semî, basîr, mütekellimdir ve herhangi bir hâdis varlıkta hulûl etmekten münezzehe olan Allah'ın kelamı, ilmi ve iradesi de kadîmdir.<sup>525</sup> O'nun zâtı ile kâim olan kelam sıfatına delâlet etmesi yönünden Kur'an yaratılmamış fakat kâğıt, mürekkep, yazı, sesler ve harfler yaratılmıştır.<sup>526</sup>

Îcî (ö.756/1355), alemin yaratıcısı ve varlığı vacip, yokluğu mümteni' olan Allah'ın bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf, bütün noksanlıklardan da münezzehe olduğunu ifade eder. Kadîm olan Allah, hayy, mütekellim, işiten ve görendir. Eşi, benzeri, dengi olmayan Allah, cevher, cisim ve araz da değildir. O, kendisi hakkında mekan, yön, hareket/yer değiştirme cehalet, sınır, son, bölünme, artma ve eksilme düşünülemezdir. Îcî, Allah'ın kelamı olan ve mushaflarda yazılı olup dille okunan Kur'an'ın da mahluk olmadığını belirtir.<sup>527</sup>

Sübkî (ö.771/1370), tenzihî sıfatlar bağlamında Allah'ın sıfatlarının kemal sıfatlar olup hâdis olamayacaklarını, bu çerçevede de O'nun cisim, cevher ve araz olmadığını söyler.<sup>528</sup> Hanefîlere göre Allah'ın hem zâtî hem de fiilî sıfatlarının hâdis olmadığını fakat Kaderiyye ve Eş'ariyye'nin yaratma gibi fiilî sıfatları hâdis kabul ettiğini aktaran Sübkî, sıfatların Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrı olduğu düşüncesini takip eder.<sup>529</sup> Allah'ın kelam sıfatının da ezeli olduğunu söyleyen Sübkî, Mu'tezile'nin kelamı hâdis kabul etmesini eleştirir. O, Eş'arî (ö.324/935) ve Bâkılânî (ö.403/1013)'nin harf ve kelimelerin hudûsuna fakat kelamın kıdemine inandığını ve bu görüşün de Ebû Hanife'nin görüşüne uygun

<sup>524</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 116, 120.

<sup>525</sup> Gazzalî, *Kavâidu'l-Akaid*, s. 145; Gazzalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 48-51; Gazzalî, Allah'ın, sonradan olan bir irade sıfatıyla irade edici olduğunu iddia edenlerin Mu'tezile olduğunu söyler: Gazzalî, *a.g.e.*, s. 98.

<sup>526</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 112.

<sup>527</sup> Îcî, *el-Akaidu'l-Adudiyye* vr. 1-2.

<sup>528</sup> Sübkî, *es-Seyfû'l-Meşhur*, s. 52-53.

<sup>529</sup> Sübkî, *a.g.e.*, s. 58: Burada Sübkî'nin Kaderiyye ve Eş'ariyye gibi iki önemli Kelam mezhebinin karşısına Mâtürîdîleri değil de Ebû Hanife'nin takipçileri anlamında Hanefîleri koyması vurgulanmalıdır. Bu durum, tezimizde de belli ölçüde ispatladığımız, Mâtürîdî çizgideki Kelam/akaid düşüncesinin oluşumunda güçlü bir Hanefî altyapının varlığından kaynaklanmaktadır.

olduğunu ifade eder.<sup>530</sup> Bu bağlamda Kelamullah ya da Halku'l-Kur'an konusunda Eş'arî sistemin Ebû Hanife'nin görüşünü devam ettirdiği de söylenebilecektir.

Sıfatlar meselesinde, Mâturîdî ve Eş'arî tercihler arasında bir takım ihtilaflar olmasına rağmen genel çerçevede ortak kabuller söz konusudur. Sünnî sıfat doktrini bağlamında; Allah'ın sıfatlarının mevcudiyeti, sıfatların ne zâtın aynı ne de zâtın gayrı olduğu, fiilî sıfatlar ve tekvin sıfatı hariç diğer sıfatların zâtla beraber ezeli ve ebedî oldukları, Allah'ın her türlü noksandan tenzih edilip hakkında cevher, araz, cisim gibi ifadelerin kullanılmayacağı ve Kur'an'ın mahluk olmadığı noktasında ittifak vardır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat zihniyetinin sıfatlar konusundaki itikadını yansıtan bu kabuller, sünnet ehlinde mezhep sahipleri arasında ilk mütekellim olarak nitelenen Ebû Hanife'nin<sup>531</sup> düşüncesinde rahatlıkla görülebilmektedir.

#### 4. NÜBÜVVET VE İLGİLİ MESELELER

Kelam kitaplarıyla kıyaslandığında akaid metinlerinde itikadî konuları ispat gayretine girilmediği daha önce ifade edilmişti. Nübüvvet konusunun da Kelam kitaplarında geçtiği şekliyle bu metinlerde ele alınmadığı görülür. Kelam eserlerinde özellikle peygamberlik mefhumunun imkanı, gerekliliği ve mevcut kurumun ispatı üzerinde şekillenen konu, akaid metinlerinde Hz. Muhammed'in peygamberliği, peygamberlerin üstünlükleri, ismet sıfatı, mucize ve bağlantılı olarak keramet ile miraç olayının kısa ifadeleriyle sınırlıdır. Metinlerin bazılarında peygamber gönderilmeseydi insan aklı ile yaratıcının varlığına ulaşabilir miydi sorusuna da cevap verilmiştir.

##### 4.1. Ebû Hanife'nin Akaid Metinlerinde Nübüvvet ve İlgili Meseleler

Ebû Hanife peygamberlerin herkesten üstün olduğunu ifade eder. Allah onlara bahşettiği peygamberlik hususiyeti ile onların şahıslarını üstün kıldığı gibi, sözlerini, namazlarını, evlerini ve bütün her şeylerini diğer insanlardan üstün kılmıştır. O, hiç kimsenin ibadet, huşû, Allah korkusu ve O'nun adına zorluklara katlanmak hususunda peygamberlerin seviyesine ulaşamayacağını söyler.<sup>532</sup> Peygamberler, küfür, çirkin haller, küçük ya da büyük her türlü günahattan münezze olmalarına rağmen bir takım sürçme ( زلات ) ve hatalarda da

<sup>530</sup> Sübkî, *a.g.e.*, s. 62.

<sup>531</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 289.

<sup>532</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 15.

bulunmuşlardır. Hz. Muhammed, Allah'ın kulu, resulü, nebisi, seçilmiş tertemiz kulu olup bir an bile Allah'a ortak koşmamış ve küçük ya da büyük hiç günah işlememiştir.<sup>533</sup>

Peygamberlere verilen mucizelerin hak olduğunu ifade eden Ebû Hanife, veliler için de kerametlerin hak olduğuna inanır.<sup>534</sup> O, miraç haberinin doğru olduğunu, onu reddedenin de sapık bir bid'atçı olacağını söyler.<sup>535</sup> Ebû Hanife bu esaslar hakkında istidlâlî bir açıklama getirmemiştir. Sonraki metinlerde de nübüvvetle ilgili olarak söylenen sözler bu meseleler etrafında yoğunlaşmıştır.

#### 4.2. Mâturîdî Akaid Metinlerinde Nübüvvet ve İlgili Meseleler

Tahavî (ö.321/933), Allah'ın zât ve sıfatlarını zikrettikten hemen sonra Hz. Muhammed'in nübüvvetinden bahsetmiştir. Onun, Allah'ın seçilmiş kulu, seçkin peygamberi, kendisinden razı olunmuş resulü, peygamberlerin sonuncusu, muttakîlerin imamı, resullerin efendisi, alemlerin rabbinin habibi ve bütün cinlere ve insanlara hak, hidayet, nur ile gönderilmiş bir peygamber olduğunu belirtir.<sup>536</sup> O, evliyadan zahir olan kerametlere dair gelen sahih haberlere de iman edilmesini gerekli görür. Bununla birlikte hiçbir veli peygamberlerden üstün tutulamaz ve bir tek peygamber bütün velilerden daha üstündür.<sup>537</sup> Miraç hadisesinin hak olduğunu söyleyen Tahavî miracın nasıl gerçekleştiğini de aktarır.<sup>538</sup>

Hakîm Semerkandî (ö.342/953), mü'minin peygamberlerin mertebesinin velilerin mertebesinden üstün olduğunu bilmesi gerektiğini, bunun aksini iddia edenin ise bid'atçı olacağı hükmünü verir.<sup>539</sup> Evliyanın kerametlerinin hak olduğunu gösteren birçok ayet ve hadis olduğunu söyleyen, bazılarını da metninde delil olarak kullanan Semerkandî bunları mucize ile karışması kaygısıyla inkar edenin bid'at içine düşeceğini ifade eder.<sup>540</sup> O, Hz. Peygamber'in miracını, ilgili ayetleri reddederek inkar edenlerin kafir; ayetleri tasdik ederek isrâya inanıp miracı kabul etmeyenlerin ya da şüphe edenlerin de bid'atçı olacağını nakleder.<sup>541</sup>

Ömer Neseî (ö.537/1142) peygamberliğin gerekliliğine değinerek konu hakkında kısa bir izah getirir. Buna göre peygamberlerin gönderilmesinde bir hikmet ve fayda olup Allah,

<sup>533</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 55.

<sup>534</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>535</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>536</sup> Tahavî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 14.

<sup>537</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>538</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>539</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 213-214.

<sup>540</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 218.

<sup>541</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 152.



insanlara onların içinden müjdeleyici, korkutucu ve hem dünya hem din işlerinden ihtiyaç duyulan şeyleri açıklayıcı olarak peygamber göndermiştir. Bunun yanında O, gönderdiği peygamberleri alışılmışı bozan mucizelerle de desteklemiştir.<sup>542</sup> Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed aynı zamanda onların en üstünüdür.<sup>543</sup> Allah dostlarının uzak mesafeleri kısa zamanda aşmak, su üzerinde yürümek gibi kerametleri haktır.<sup>544</sup> Bununla birlikte hiçbir veli kul peygamberlerin derecesine; hiçbir mükellef kişi de kendisinden teklifin düşeceği bir mertebeye ulaşamaz.<sup>545</sup> Neseî, Hz. Muhammed'in uyanırken bedeniyle semaya arkasından da Allah'ın dilediği yüksek makamlara yükselmiş olmasının yani isrâ ve miracın hak olduğunu söyler.<sup>546</sup>

Osman el-Ûşî (ö.575/1179), akaid manzûmesinde Hz. Muhammed'in peygamberlerin önderi olduğunu ve onunla hak elçiliğın sona erdirildiğini aktarır. Peygamberler kasten Allah'a asi olmaktan ve günahlardan korunmuşlardır. Onların, kasıt söz konusu olmadan bir takım hatalarda bulunmaları mümkündür. Ûşî, kadın, köle ve kötü fiil işleyen kimselerin hiçbir zaman peygamber olmadığını söyleyerek tarihî bir gerçeği nakleder. Miraç olayı, meşhur ve mütevâtir derecesindeki haberlerin açık ifadesiyle doğrudur. Veliden kerametın zuhuru mümkündür. Fakat bir velinin nebî ya da resulden üstün olması düşünülemez.<sup>547</sup>

Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303) Allah'ın peygamber göndermesinin hikmeti gereği vacip olduğunu söyler. Mucize sayesinde nübüvvet sabit olur. Keramet ise velilerden zahir olan olağanüstü hallerdir. Hiçbir veli peygamberden daha üstün değildir. Peygamberler büyük ya da küçük her türlü günahattan korunmuşlardır. Bununla birlikte unutarak yapılan hatalar ya da evlâ olanı yapmamak gibi durumlar da peygamberler için caizdir. Peygamberler meleklerden daha faziletli olup sonuncu peygamber Hz. Muhammed de peygamberlerden daha faziletlidir. Onun cismiyle gerçekleşen miracı haktır.<sup>548</sup>

Ebu'l-Berekât en-Neseî (ö.710/1310)'nin diğer metinlerle kıyaslandığında nübüvvet konusunu daha kapsamlı incelediği görülür. O, 'elçiler gönderme' başlığı altında oluşturduğu

---

<sup>542</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akîdesi*, s. 240.

<sup>543</sup> Ömer en-Neseî, *a.g.e.*, s. 253.

<sup>544</sup> Ömer en-Neseî, *a.g.e.*, s. 283.

<sup>545</sup> Ömer en-Neseî, *a.g.e.*, s. 331; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 275: Mükellef bir kulun, kendisinden teklifin kaldırılacağı manevi bir dereceye yükseltilemeyeceği konusu, bazı akaid metinlerinde karşılaşılan bir konudur. Öyle anlaşılmaktadır ki bu mesele, dinin yasakladığı bir takım günahları kendileri için helal kabul eden ya da bazı ibadetlerin kendilerinin üzerinden farziyetlerinin kalktığını iddia eden, bu yüzden de Mübâhiler/İbâhiyye olarak isimlendirilen bir fırkaya tepki göstermek için sünnî metinlere dahil edilmiştir.

<sup>546</sup> Ömer en-Neseî, *a.g.e.*, s. 277.

<sup>547</sup> Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, s. 62-76.

<sup>548</sup> Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 76-81.

içerikte insanlara dünya ve ahirette ihtiyaç duyacakları şeyleri açıklayarak uyarıcı ve müjdeleyici elçiler göndermenin mümkün; hatta Şemseddin Semerkandî'nin de dediği gibi Allah'ın hikmetinin bir gereği anlamında vacip olduğunu söyler. Peygamberlerin aklın bilgisine güç yetiremeyeceği şeyleri getirdiğini de ekler. Onların nübüvvet iddiaları ise benzerinin getirilmesinde insanları aciz bırakan bir takım olağanüstü olaylarla yani mucizelerle doğrulanır.<sup>549</sup> Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin aksine velilerin kerameti de caizdir.<sup>550</sup> O, Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasında göstermiş olduğu bazı mucizeleri zikrettikten sonra peygamberin cinsiyeti konusuna geçer. Buna göre peygamberin, dişi olmak insanları dine davet etmek ve dinin yayılmasını sağlamaya ters düştüğü için, erkek olması gerekir. Peygamberler vahiyden önce de sonra da küfürden uzaktırlar. Aynı şekilde onlar fiil ve sözlerinde de masumdurlar fakat çok az da olsa hata yapmaları caizdir. Hz. Peygamber'in uyanikken gerçekleştirdiği miraç haktır. Ancak Mekke'den Beytü'l-Makdis'e götürülmesi ayet ile sonraki kısmı hadislerle bildirilmektedir.<sup>551</sup>

Hızır Bey (ö.863/1459) nübüvvetin gerekliliği noktasında, ahiret için gerekli olan dünya hayatının düzenlenmesinde ve adaletin tesis edilmesinde duyulan ihtiyacın peygamber gönderilerek giderildiğini söyler. Peygamberler mucize ile desteklenmiş olup meleklerden daha üstündür. Hz. Muhammed'in ise diğer bütün insanlara üstünlüğü vardır. Hızır Bey onun gösterdiği mucizelere örnekler verdikten sonra miracın vuku bulduğunu belirtir. Peygamberlerin, küfür, yalan ve ahlaka aykırı işler yapmaktan alıkonulduğunu, büyük ve küçük günahlardan da korunduklarının söyleyen Hızır Bey, onlar hakkında bir günahtan bahsedilirse bu günahın ya vahiyden önce ya da unutarak işlendiği şeklinde yorumlanması gerektiği görüşündedir. Velilerin kerametleri vardır. Peygamberlerin peygamberlik vasıfları velilerin evliyalık niteliğinden çok daha üstündür.<sup>552</sup>

### 4.3. Eş'arî Akaid Metinlerinde Nübüvvet ve İlgili Meseleler

Ebû İshak el-İsferâyînî (ö.418/1027)'nin metninde nübüvvet meselesi oldukça sınırlıdır. Ona göre peygamberlerin doğruluğunun delili, hepsinin mucize ile desteklenmesidir zira mucize ancak doğru olanlara verilir. Onlar gösterdikleri mucizelerle doğruluklarını iddia ederler ve düşmanları da gösterilen bu mucizelere engel olamazlar. İsferâyînî, genel Eş'arî kabulü benimseyerek, Allah'ın yapmayı emrettiği ve yasakladığı şeyleri aklen bilmek

<sup>549</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 49-50.

<sup>550</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 53.

<sup>551</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 51-52.

<sup>552</sup> Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, s. 53-58.

mümkün olmadığı için, O'nun peygamber göndermeden insanları mükellef tutmayacağını söyler.<sup>553</sup>

Cüveynî (ö.478/1085) nübüvvet başlığında, öncelikle aklın tek başına va'd ve va'di anlayamayacağını izah ederek nübüvveti inkarıyla maruf Berâhime'nin iddialarına cevap verir. O, peygamberlerin doğruluğuna delil teşkil eden mucize hakkında, onun harikulade bir hadise olup benzerinin getirilmesine güç yetirilemediğini ve kendisiyle meydana okunan bir fiil olduğunu söyler. Mucize, nebinin nübüvveti için şart olmayıp nübüvvetten önce gerçekleşen olağanüstü olaylara da mucize denilemez.<sup>554</sup> Cüveynî, Hz. Muhammed'in peygamberliğini izah ederken de onun mucizelerinden hareket eder ve iki çeşit mucizesi olduğundan bahseder: Kur'an ve manen tevâtür derecesine ulaşan hissî mucizeler.<sup>555</sup> Allah'ın veli kullarına bir ikram olarak sunduğu keramet de aklen mümkündür ve naklî bazı delillerle de sabittir.<sup>556</sup>

Gazzalî (ö.505/1111) metninde Ehl-i Sünnet'in genel kabullerini sınıflandırdığı pasajında, peygamber göndermenin Allah için zorunlu olmayıp caiz olduğunu ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin de çeşitli mucizelerle sabit olduğunu zikreder.<sup>557</sup> Ona göre Hz. Muhammed bütün peygamberlerden üstündür.<sup>558</sup>

Konuya kısaca yer veren İcî (ö.756/1355)'ye göre peygamberler meleklerin hepsinden üstündür. Onlar vahiyden önce de sonra da küfürden ve büyük günahlardan uzak olup korunmuşlardır. Mucize ile desteklenerek gönderilmeleri hak olup Hz. Muhammed gönderilen son peygamberdir. Evliyanın kerameti de gerçek olup Allah dilediğine bu nimeti verebilir.<sup>559</sup>

Sübkî (ö.771/1370) peygamberlerin emirlerin yerine getirilmesi ve yasakların terk edilmesi için gönderildiğini söyler. Mucize hak olduğu gibi salih kulların kerametleri de haktır. Bu kerametlerin çoğu da tevâtüren sabittir. Resul ve nebîler büyük ve küçük tüm günahlardan masumdur. Onlarda var olduğu iddia edilen zelle de Sübkî'ye göre muhaldir. Yaratılmışların en faziletlisi Hz. Muhammed olup ondan sonra diğer peygamberler gelmektedir.<sup>560</sup>

---

<sup>553</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>554</sup> Cüveynî, *el-Akaidü'n-Nizâmiyye*, s. 47-52.

<sup>555</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 54-57.

<sup>556</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>557</sup> Gazzalî, *Kavâidü'l-Akaid*, s. 146.

<sup>558</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 62-63.

<sup>559</sup> İcî, *el-Akaidü'l-Adudiyye*, vr. 2.

<sup>560</sup> Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhur*, s. 87-89.

Görülüyor ki nübüvvet meselesinde; mucize özelde miracın gerçek oluşu, kerametın varlığı, peygamberlerin üstün ve masum oluşları Ebû Hanife'den itibaren hem Mâturîdî hem Eş'arî akaid metinlerinde zikredilegelmiştir. Bu kabuller, başta peygamberliğin gerekliliğini inkar eden akımlar olmak üzere (Sümeniyye, Berâhime, İbâhiyye gibi) mesele hakkında Kur'an ve sünnet çizgisinin dışında bir takım görüşler ortaya koyduğu iddia edilen zümrelere karşı ifade edilmiştir. Örneğin Mu'tezile'nin mucize ile karışma endişesinden dolayı kerameti, nazar ve sihri reddetmesi konunun sünnî akaid metinlerine girmesi sonucunu doğurmuştur. Neredeyse her metinde kerametın hak olduğu ifade edilmiş, bazı metinlerde de nazarın ve sihrin gerçek olduğu zikredilmiştir. Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303) ve Ebu'l-Berekât en-Neseî (ö.710/1310) Mu'tezile'nin kabulünün aksine sihrin de nazarın da gerçek olduğunu aktaran isimlerdendir.<sup>561</sup> Daha spesifik bir örnek miraç hadisesinin nasıl vuku bulduğu ile ilgilidir. Mu'tezile miracı, Hz. Muhammed'in rüyasında tecrübe ettiğini söylerken, bazı sünnî akaid metinlerinde miracın özellikle rüyada değil de uyanıkken ve cismen gerçekleştiği vurgulanmıştır.<sup>562</sup> Bununla birlikte metinlerde insanların üstünlüğü konusunda da bir dönüşüm göze çarpar. Ebû Hanife peygamberlerin diğer insanlardan üstün olduklarını söylerken sonraki metinlerde bu düşünce, hiçbir veli zâtın peygamberden daha üstün olamayacağı kabulüne evrilmiştir. Bu dönüşüm ise muhtemelen, özellikle tasavvufî düşünceden kaynaklanan evliyanın dinî konumunun halk içindeki yansımalarının bir sonucudur.

## 5. KIYAMET ALAMETLERİ

### 5.1. Ebû Hanife'nin Akaid Metinlerinde Kıyamet Alametleri

İslam inancına göre Allah, dünyayı kıyamet olarak bilinen bir olayla yok edecektir. Bu olayın ne zaman gerçekleşeceği hakkında bir bilgi olmamasına karşın nasıl gerçekleşeceği tasvirlerle Kur'an'da açıkça bildirilmiştir.<sup>563</sup> Bu yüzden kıyametin yaşanacağına iman edip etmeme hususunda bir ihtilaf yoktur. Kıyametin kopmasından önce ise onun habercisi olacak bir takım alametlerin meydana geleceği yine kaynaklarda geçmektedir.<sup>564</sup> Tartışılan mesele bu alametlere imanın gerekli olup olmadığıdır. Ebû Hanife'nin olacağını zikrettiği olaylar şunlardır: Deccal'in, Ye'cüc ve Me'cüc'ün ortaya çıkması, güneşin batıdan doğması, Hz.

<sup>561</sup> Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 81; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 53.

<sup>562</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akidesi*, s. 277; Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 80; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 52.

<sup>563</sup> Lokman, 31/34; Kıyamet, 75/6-12; Zümer, 39/68; Hac, 22/12; Tekvir, 1-13; Kıyamet hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, "Kıyamet", DİA, TDV Yy., Ankara 2002, c. 25, s. 516-522.

<sup>564</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kıyamet Alâmetleri", DİA, TDV Yy., Ankara 2002, c. 25, s. 522-525.

İsa'nın gökten inmesi. O, bunların dışında sahih haberlerde bildirilen kıyamet alametlerinin hepsinin de hak olduğunu belirtir.<sup>565</sup> Burada onun koyduğu ölçü, kaynakların sahih olmasıdır. Haberin sahihliği noktasında bir sıkıntı olduğu takdirde ilgili rivayetlerin kabul edilmemesi de mümkündür.

## 5.2. Mâturîdî ve Eş'arî Akaid Metinlerinde Kıyamet Alametleri

Tahavî (ö.321/933) kıyamet alametlerinden bahsettiği maddesinde şunları sayar: Deccal'in çıkması, Meryem oğlu İsa'nın gökten inişi, güneşin batıdan doğması ve Dâbbetu'l-Arz'ın bulunduğu yerden çıkması.<sup>566</sup> Burada Ebû Hanife'den farklı olarak Dâbbe zikredilmiş, Ye'cüc ve Me'cüc'e ise yer verilmemiştir.

Hakîm Semerkandî (ö.342/953) kıyamet alametleri hakkında bir bilgi vermemiştir. O, mü'minin kıyametin hak olduğuna inanması gerektiğini, hakkında açık ayetler olduğu için de kıyameti inkar edenin kafir olacağını söyler.<sup>567</sup>

Ömer Neseî (ö.537/1142) Hz. Peygamber'in kıyamet alametleri hakkında verdiği her bir haberin hak olduğunu belirtir ve bu alametleri şöyle sıralar: Deccal'in, Dâbbetu'l-Arz'ın, Ye'cüc ve Me'cüc kavimlerinin ortaya çıkışı, Hz. İsa'nın gökyüzünden inmesi ve güneşin battığı yerden doğması.<sup>568</sup> Neseî'nin zikrettiği bu alametler müslüman kültürün konu hakkındaki genel kabulünü yansıtmaktadır.

Osman el-Ûşî (ö.575/1179) Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne geliş sebebini Deccal ile ilişkilendirerek aktarır. Buna göre Hz. İsa, kötü ve bozguncu Deccal'i yok etmek üzere, ileride bir gün gelecektir.<sup>569</sup>

Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303) metninde kıyamet hallerinden bahsederken<sup>570</sup> onun alametlerine dair herhangi bir açıklama getirmemiştir.

Ebu'l-Berekât en-Neseî (ö.710/1310) Hz. Peygamber'in bildirdiği; Deccal'in ortaya çıkışı, Dâbbetu'l-Arz, Ye'cüc ve Me'cüc, Hz. İsa'nın dünyaya dönüşü ve güneşin batıdan

<sup>565</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 58.

<sup>566</sup> Tahavî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 36.

<sup>567</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 342.

<sup>568</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akîdesi*, s. 345-346.

<sup>569</sup> Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, s. 73.

<sup>570</sup> Şemseddin Semerkandî, *İslâm İnanç İlkeleri*, s. 81.

doğuşunun hak olduğu gibi alametleri zikreder.<sup>571</sup> Bunlar Ömer Neseffî'de de aynen geçmişti. Hızır Bey (ö.863/1459)'de ise konu hakkında bir nakil yoktur.

Eş'arî isimlere bakıldığında Ebû İshak el-İsferâyînî, Cüveynî, Gazzalî, İcî ve Sübkî'nin akaid metinlerinde kıyametin alametleri hakkında herhangi bir bilgi vermediği görülür. Sonuçta Mâturîdî isimlerden bazılarının, Eş'arî isimlerin ise tamamının kıyamet alametleri konusunu akaid metinlerine almadığı müşahede edilmektedir. Konuyu ele alanların zikrettikleri alametlerden bazıları ise Kur'an'da karşılığını bulan olaylardır.<sup>572</sup> Diğerleri ise hadis kaynaklıdır.<sup>573</sup> Kıyametin yaşanacağı konusunda açık ayetler bulunduğu için Hakîm Semerkandî'nin de ifade ettiği gibi kıyameti inkar, bu ayetleri inkar etmek olacağından küfür olarak değerlendirilmiştir. Fakat Kur'an'da geçenler dışında aktarılan ilgili hadislerin sahihliği ilmî olarak ispat edildiği takdirde bunlara iman zorunlu hale gelebilir. Ebû Hanife'nin de söylediği budur. İlgili haberlerin ilmî planda en ufak bir şüphe taşıyor olması, haberin içerdiği bilgiyi itikadî olmaktan çıkartır. Bu durum yukarıdaki metinlerde zikredilen alametler için de geçerli bir yöntemdir. Çoğu ismin konuyu metinlerine almaması da konunun itikadî bir mahiyet kazanmasının ancak hakkında zikredilen rivayetlerin doğruluğunun tespiti ölçüsünde mümkün olacağını düşüncelerinden kaynaklanıyor olabilir.

## 6. AHİRET VE İLGİLİ MESELELER

Kelamda genellikle 'sem'iyât' başlığı altında incelenen meseleler, fizikötesi aleme ait olup gerçekleşecekleri naslarda bildirilen olaylardır. Bunlar, her ne kadar bazen aklî olarak ispat edilmeye çalışılsa da vahiy ile haber verilmediği müddetçe üzerinde konuşulamayacak mevzulardır. Örneğin kabir azabı konusunda herhangi bir nas bulunmamış olsaydı, kimse aklen kabirde bir azabın yahut mükafatın olacağı hükmüne varamazdı. Hakkında mutlaka bir nassın olduğu bu tür konuların idraki mümkün olduğu için Kelam vasıtasıyla aklen de ispatına çalışılmıştır. İncelediğimiz sünnî akaid metinlerinde ise ahiret ile ilgili zikredilen konular şunlardır: Kabir azabı, Münker ve Nekir, ba's ve haşir, amel defterlerinin verilmesi, sırat, mizan, havz, cennet ve cehennem -yaratılmış ve sonsuz olmaları-, ru'yetullah, şefaet.

<sup>571</sup> Ebu'l-Berekât en-Neseffî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 66.

<sup>572</sup> Ye'cüc ve Me'cüc için bkz. Enbiya, 21/96, Kehf, 18/93-99; Dâbbetu'l-Arz için bkz. Neml, 27/82.

<sup>573</sup> Deccal hakkında bkz. Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Lü'lüü ve'l-Mercan-İmam-ı Buhari ve İmam-ı Müslim'in İttifak Ettikleri Hadisler*, Çev. İsmail Kaya-İsmail Hakkı Uca, Tekin Yy., c.3, s. 381-385; Hz. İsa'nın nüzülü hakkında bkz. İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, Akçağ Yy., c. 14, s. 71-75; Güneşin batıdan doğacağı hakkında bkz. Canan, *a.g.e.*, s. 125-130.

## 6.1. Ebû Hanife'nin Akaid Metinlerinde Ahiret ve İlgili Meseleler

Ebû Hanife (ö.150/767), kabirde Münker ve Nekir'in sorularının, kafirler ile asi mü'minler için de kabir sıkıntısının ve azabının hak olduğunu söyler.<sup>574</sup> Ona göre, 'kabir azabını bilmem' diyen kimse helake uğrayan Cehmiyye'dendir. Kabirde azabın olacağına dair ayetleri<sup>575</sup> delil getiren Ebû Hanife kişinin kabir azabını inkar etmesi halinde bu ayetleri de inkar etmiş olacağını belirtir. O, ayetlere inandığını fakat ayetin tefsir ve te'viline inanmadığını söyleyen kişinin de kafir olacağı hükmünü verir. Zira Kur'an'da te'vili tenzilinin aynı olan ayetler vardır.<sup>576</sup> Ebû Hanife'ye göre kabir azabı hakkında olan ayetler de bu cümledendir. Dolayısıyla kabirdeki azabın inkarı, ilgili ayetin inkarıdır.

Ebû Hanife, Allah'ın nefisleri ceza, sevap ve hakların edası için dirilteceğini "Şüphesiz Allah kabirlerde bulunanları diriltecektir" (Hac 22/7) ayetini delil göstererek zikreder. İnsanların amel defterlerini okumasının hak olduğunu da "Kitabını oku! Bugün senin nefsin kendi hesabını görmek için kâfidir" ayetiyle ifade etmektedir.<sup>577</sup> Yine mizanın hak olduğunu söyleyen Ebû Hanife şu ayeti delil getirir: "Kıyamet günü adalet terazilerini kuracağız. Hiçbir kimse hiçbir şeyde haksızlığa uğramayacaktır." (İsrâ 17/13) Sırat hakkında ise Ebû Hanife'nin beş eserinde de herhangi bir bilgi yer almaz. Zikrettiği diğer sem'î konulara bakılırsa onun, hakkında açık bir ayet olmadığı için sırat hususunu sem'î mevzular arasında zikretmemiş olması muhtemeldir. Fakat sonraki süreçte onun fikirlerinin takipçisi olan isimlerin eserlerinde sıratın cehennem üzerinde kurulu bir köprü olup hak olduğu ve ona inancın vacip olduğu bilgisi aktarılmıştır.<sup>578</sup> Ebû Hanife'ye göre Hz. Peygamber'in havzı da hakır.<sup>579</sup>

Ehl-i Kible arasında cennet ve cehennem ahirette varlığı hususunda bir ihtilaf yoktur. İhtilafın olduğu noktalar cennetin ve cehennemın şu anda mevcut olup olmadığı, mükafat ve cezanın sonsuz olup olmayacağı, cennette ru'yet ve şefaatin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğidir. Ebû Hanife'ye göre, cennet ve cehennem hak olup, Allah sevap ve ceza vermek amacıyla cenneti mü'minler için, cehennemi de kafirler için hazırlamıştır.<sup>580</sup> Cennet ve cehennem hal-i hazırda mevcut olup ebediyen de fani olmayacaklardır. Allah'ın

<sup>574</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 57; Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 68.

<sup>575</sup> Tevbe 9/101; Tûr 52/47.

<sup>576</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 44.

<sup>577</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 68.

<sup>578</sup> Pezdevî, *Usûli'd-Din*, s. 241-243; Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 178.

<sup>579</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 57.

<sup>580</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 68.

sevabı da cezası da ebedîdir.<sup>581</sup> Ebû Hanife'ye göre, ehli girdikten sonra cennet ve cehennem yok olacağını söyleyen kimse, ayette ifade edilen orada ebedî kalışı inkar ettiği için kafir olur.<sup>582</sup> Cennet ve cehennem fani olduğunu ve içindekilerin de yok olacaklarını iddia edenlerden biri Cehm b. Safvan (ö.128/745)'dir.<sup>583</sup> Ebû Hanife ile Cehm'in muasır isimler oldukları ve görüşükleri de hatırlanırsa Ebû Hanife'nin bu yaklaşımının akaid düzeyindeki ifadesi daha kolay anlaşılabilir. Aynı tavır ru'yetullah konusunda da kendisini gösterir. Cehm b. Safvan'ın ru'yetullahı inkar ettiği bilinmektedir.<sup>584</sup> Ebû Hanife ise ru'yetullahın hak olduğuna inanır. Cennet ehli Allah'ı keyfiyet, teşbih, cihet olmadan, aralarında da bir mesafe olmaksızın baş gözleriyle göreceklerdir.<sup>585</sup> Bu tercih sonraki süreçte de takip edilmiştir.

Şefaathat konusuna gelindiğinde Ebû Hanife, herhangi bir delil zikretmeksizin peygamberlerin şefaathatlerinin hak olduğunu, Hz. Muhammed'in şefaathatının ise günahkar mü'minler ve onlardan büyük günah işleyip cezayı hak etmiş olanlar için hak ve sabit olduğunu ifade eder.<sup>586</sup> Yine diğerk bir metninde o, Hz. Muhammed'in şefaathatının büyük günah işlese bile cennet ehli olan her mü'min için hak olduğunu belirtir.<sup>587</sup> Burada Ebû Hanife'nin özellikle büyük günah işleyenleri vurguladığı görölmektedir. Onun, büyük günah işleyene kıyasla küçük günah işleyenin Allah tarafından affedilmesini daha çok ümit ettiğini biliyoruz. Bunu bir kıyasla açıklayan Ebû Hanife, biri denizde biri küçük bir nehirde yolculuk yapan ve boğulacak olan iki kişi için, ikisinin de kurtulmasını ümit ettiğini fakat küçük nehirde olanın kurtulmasını daha çok ümit ettiğini söyler.<sup>588</sup> Buradan hareketle küçük günahların affedilmesini daha mümkün gören Ebû Hanife'nin, şefaathatın özellikle büyük günah işleyen mü'minler için ihtiyaç olduğuna inandığı söylenebilir. Yine şefaathatın büyük günah işleyenler için olduğunu bildiren hadis de muhtemelen bu tercihinin naklî sebebidir.

Son olarak Ebû Hanife'nin yukarıda sayılan sem'î konulara inancı tevhidin aslından kabul ettiğini de eklemek gerekir. Zira o, öldükten sonra dirilmeye, hesap, mizan, cennet ve

---

<sup>581</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 57.

<sup>582</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 50.

<sup>583</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 377; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86.

<sup>584</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, s. 86.

<sup>585</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 68; Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 56.

<sup>586</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>587</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 68.

<sup>588</sup> Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 16.



cehenneme inanıp bunların hak olduğunu ikrar etmenin tevhide iman etmenin en doğru yolu olduğunu aktarır.<sup>589</sup>

## 6.2. Mâturîdî Akaid Metinlerinde Ahiret ve İlgili Meseleler

Tahavî (ö.321/933), Hz. Peygamber'den ve onun ashabından gelen haberler doğrultusunda hak eden kimseler için kabirde azabın olacağına iman ettiklerini söyler. Münker ve Nekir de kabirde kişiye rabbi, dini ve peygamberi hakkında soru soracaktır. Buna göre de kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukurdur. Tahavî, öldükten sonra dirilişe, kıyamet gününde amellerin karşılığının verileceğine, hesaba, kitapların -amel defterlerinin- okunmasına, mükafat ve ceza verileceğine, sırat ve mizana da iman ederiz, demektedir.<sup>590</sup> Havz da Allah tarafından Hz. Peygamber'e ümmetine bir yardım olmak üzere ikram edilecek olup haktır. Yine Hz. Peygamber'in ümmeti için sakladığı şefaathak de haktır.<sup>591</sup> Burada Tahavî'nin şefaatin muhatabını ümmet şeklinde genellediği görülür. Ona göre cennet ve cehennem de yaratılmış olup ebediyen yok olmayacaklardır.<sup>592</sup> Cennette Allah, keyfiyet ve ihata söz konusu olmaksızın, görülecektir. Tahavî, ru'yetin nasıl gerçekleşeceğine dair yorumda bulunmanın doğru olmadığı kanaatinde dir. Ru'yetin nasıllığı Allah'ın muradındadır.<sup>593</sup>

Hakîm Semerkandî (ö.342/953) mü'minin öldükten sonra dirilmenin gerçek olduğuna inanması gerektiğini, dirilmeyi inkar edenin kafir olduğunu aktarır.<sup>594</sup> Mü'minin kabir azabının hak olduğuna inanması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre kabir azabını inkar eden kimse sapkın, bid'atçı ve Mu'tezilî olur.<sup>595</sup> Yine mü'min, kabirde Münker ve Nekir isimli iki melek tarafından sorgulanacağına hak olduğuna inanmalıdır. Buna inanmayan ise Mu'tezilî olur.<sup>596</sup> Mü'min, kıyamet gününde kendisine verilecek amel defterini okuyacağına inanmalıdır. Bu konu ayetlerle sabit olduğu için konuyu inkar ayetleri inkar anlamına gelir ve bu da küfürdür.<sup>597</sup> Aynı şekilde mü'min, kıyamet günü insanların hesaba çekilmesini de hak bilmelidir. Zira hakkında ayet olduğu için hesabı inkar eden de kafir olur.<sup>598</sup> Sırat köprüsü haktır. Amellerin tartılması hususu -mizan- haktır. Bunlar ayetlerde geçtiği için de inkarı

<sup>589</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 53.

<sup>590</sup> Tahavî, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, s. 30.

<sup>591</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>592</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>593</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>594</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 339.

<sup>595</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>596</sup> *a.g.e.*, s. 129.

<sup>597</sup> *a.g.e.*, s. 156.

<sup>598</sup> *a.g.e.*, s. 159, 172.

küfürdür.<sup>599</sup> Ebû Hanife’de olduğu gibi Semerkandî’ye göre de Hz. Peygamber’in şefaati, ümmetinden büyük günah işleyenlere mahsus olacaktır. Şefaati inkar eden kimse ise bid’atçidir.<sup>600</sup> Cennet ve cehennem yaratılmıştır ve kim ‘Allah onları henüz yaratmadı’ der ve ilgili ayeti inkara kalkışırsa o kişi kafir olur. Kim de onların şu an yaratılmış olduğunu kabul eder fakat içindekilerle beraber fani olduklarını söylerse o kişi de Cehmî olur.<sup>601</sup> Allah cennette keyfiyetsiz olarak mü’minler tarafından görülebilecektir. Kim bu görme işinin çıplak gözle değil de kalp gözüyle gerçekleşeceğini savunursa o kişi sapkınlık ve bid’at içine düşmüş demektir.<sup>602</sup>

Ömer Neseî (ö.537/1142) sem’iyyât ile ilgili bahisleri bir arada zikretmiş ve şöyle ifade etmiştir: “Allah’ın ölüleri diriltmesi haktır. Amellerin tartılacağı terazi haktır. Amellerin yazıldığı defter haktır. Havz haktır. Sırat haktır. Cennet ve cehennem haktır. Cennet ve cehennem şu anda mevcuttur ve sonsuza kadar da kalıcıdır. Onların ahali de son bulmaz, bakîdir.”<sup>603</sup> Neseî, bunların dışında kabir azabının da kafirler ve bazı isyankar mü’minler için olacağını, Allah’a boyun eğmiş kimselerin ise kabirde mükafatlandırılacaklarının ve Münker ile Nekir’in kabirdeki sorgulamasının da sem’î delillerle sabit olduğunu belirtir.<sup>604</sup> Bu durumda zikredilenlerden herhangi birinin inkarı küfür sonucunu doğuracaktır. Yine Neseî’ye göre ru’yetullah da akıl açısından caiz olup hakkında sem’î delil varid olduğu için nakil açısından vaciptir.<sup>605</sup> Şefaati ise büyük günah sahipleri için olup Hz. Peygamber ile beraber salih kişilerden de sadır olabilir.<sup>606</sup>

Osman el-Ûşî (ö.575/1179) kabirlerde her bir şahsın tevhid inancından sınava/sorguya tâbi tutulacaklarını söylerken Münker ve Nekir meleklerini zikretmez. Kafirler ve asi mü’minler için kabir azabı uygulanacaktır. Tekrar dirilişten sonra da insanlar hesaba çekileceklerdir. Amel defterleri de mü’minlere sağdan, kafirlere ise soldan ya da arkadan verilecektir. Amellerin tartılması ve sıratın üzerinden geçilmesi de hak olup bu hükmün gerçek dışı sayılmasını gerektirecek hiçbir şey yoktur. Peygamberlerin ve Allah katında makbul kimselerin şefaati, dağlar kadar büyük günahları olsa bile mü’minler için umulabilir.<sup>607</sup> Cennet ve cehennem de şu anda mevcuttur ve son bulup yok olmayacaklardır.

---

<sup>599</sup> a.g.e., s. 162, 164.

<sup>600</sup> a.g.e., s. 143.

<sup>601</sup> a.g.e., s. 168.

<sup>602</sup> a.g.e., s. 207.

<sup>603</sup> Ömer en-Neseî, *İslam Akidesi*, s. 190.

<sup>604</sup> Ömer en-Neseî, a.g.e., s. 179.

<sup>605</sup> Ömer en-Neseî, a.g.e., s. 124.

<sup>606</sup> Ömer en-Neseî, a.g.e., s. 217.

<sup>607</sup> Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, s. 131-141.

Cennette mü'minler keyfiyetsiz olmak üzere Allah'ı göreceklerdir. Üşî'ye göre O'nu görenler bütün cennet nimetlerini unutacak ve ru'yeti inkar eden Mu'tezile'nin kaybı ise o gün çok büyük olacaktır.<sup>608</sup>

Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303) sem'iyâyâta dair zikrettiği hususları Allah'ın yapmaya kâdir olduğunu ve Hz. Peygamber'in de bunları haber verdiğini, dolayısıyla hepsinin hak ve gerçek olduğunu ifade etmektedir. Bunları ise; kabir azabı, cehennemin üzerine kurulduğunu söylediği sırat, amellerin ve amel defterlerinin tartılacağı mizan, organların konuşturulması, cennet ve cehennemin içindekilerle mevcut olması, mükafatın ve cezanın ebedî olacağı şeklinde sıralar.<sup>609</sup> Mu'tezile'nin şefaati inkar ettiğini nakleden Semerkandî, şefaatin hak olduğunu ve Hz. Peygamber'in şefaatinin de ümmetinden büyük günah sahipleri için olduğu kabulünü taşır.<sup>610</sup> Ona göre ru'yetullah da caizdir.<sup>611</sup>

Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310), sem'iyâyât faslının başında, nas ile gelen hiçbir şeyi aklın inkar edemeyeceğini belirtir. Buna göre Münker ve Nekir'in sorgulaması, peygamberler hariç herkesin öldükten sonra hesaba çekilmesi, kabirde kafirler ve inanıp asi olanlar için azabın, taat ehli için de mükafatın olacağı, cesetlerin bir araya toplanması ve diriltilmesi haktır. Kitapların yani amel defterlerinin okunması, amellerin tartılması için niceliğini tam olarak bilemediğimiz teraziler kurulması, sırat köprüsü ve Hz. Peygamber'in havzı da haktır. Cennet ve cehennem hak olup Mu'tezile'nin inandığının aksine şu an yaratılmışlardır. Cehmiyye'nin kabulünün aksine de cennet ve cehennem ahaliyle birlikte ebedîdir.<sup>612</sup> Ru'yet hakkında Ömer Nesefî'nin açıklamasını tekrar eden Ebu'l-Berekât, inananların cennette gözleriyle Allah'ı görmelerinin aklen mümkün, naklen de vacip yani gerekli olduğuna inanır.<sup>613</sup> Kendisinin, büyük günah işleyen kimsenin, şefaate olmaksızın da affedilmesini mümkün gördüğünü söyleyen Nesefî, günah sahibinin şefaate ile affedilmesinin caiz olmasının daha öncelikli olacağını belirtir. Bu şefaate de peygamberler ve hayırlı insanlara aittir.<sup>614</sup>

Hızır Bey (ö.863/1459) Hz. Peygamber'in vuku bulacağını söylediği her şeyin imkan dahilinde olduğuna, hepsinin de meydana geleceğine inanır ve olacakları şöyle ifade eder; sırat, mizan, havz, kabir hayatında karşılaşılacak azap veya huzur. Cennet yaratılmış olup

<sup>608</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 47-53.

<sup>609</sup> Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 84-85.

<sup>610</sup> Şemseddin Semerkandî, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>611</sup> *a.g.e.*, 68-69.

<sup>612</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 64-65.

<sup>613</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>614</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 62.

içindeki nimetlerle beraber ebedîdir, yok olmayacaktır. Bazı asi mü'min kullar için peygamber ve Allah tarafından müsaade edilen kimselerin şefaatte bulunmaları mümkündür.<sup>615</sup> Hızır Bey de Allah'ın cennette, inanan kimseler tarafından gözle görüleceğine hükmeder. Ancak inanmayanlar Allah'ı hiçbir surette göremeyeceklerdir.<sup>616</sup>

### 6.3. Eş'arî Akaid Metinlerinde Ahiret ve İlgili Meseleler

Ebû İshak el-İsferâyînî (ö.418/1027) Hz. Peygamber'in haşrin, neşrin, kabir azabının, iyi amel sahiplerine sevabın, kötü amel sahiplerine ise azabın hak olduğunu haber verdiğini nakleder. Mü'min olarak ölen fakat günahkar kimsenin sonunun şefaathle cennet olduğu yine Hz. Peygamber'in aktardığı haberler arasındadır.<sup>617</sup> O, Allah'ın cisimleri yeniden yaratmasının mümkün olduğunu söyleyerek öldükten sonra dirilişin olacağını aklî olarak ispatlamaya çalışır. Allah'ın ahirette görülmesinin imkanı, aksi O'nun yokluğunu gerektireceğinden kabul edilmelidir.<sup>618</sup>

Cüveynî (ö.478/1085), 'Münker Nekir Sualî ve Kabir Azabı' faslında kabirde Münker ve Nekir'in suallerinin ve hak edenler için de azabın olacağını söyler. Onun îâdetü'l-halk olarak bahsettiği haşr de yine naslarla sabittir. Cennet ve cehennem yaratılmış olup şu an mevcuttur. Sırat ve mizan da gerçektir. Ehl-i Hakk'ın şefaatin ispatı üzerinde ittifak ettiklerini belirttikten sonra Cüveynî, Allah'ın affının bir vasıtası olarak şefaatin gerçekleşeceğini bildirmektedir. Yine cennette ru'yetullah olacaktır. Cüveynî zikredilenleri naklen sabit aklen de mümkün gördüğü için bir takım deliller kullanarak meselelere açıklık getirmiştir.<sup>619</sup>

Gazzalî (ö.505/1111) hocası Cüveynî gibi, sem'î meseleleri zikrederken bunları, nakil yoluyla sabit, akıl yoluyla da mümkün olduğu çerçevesinden hareket ederek izaha çalışır. Buna göre haşr ve neşre, Münker ile Nekir'in sorgulamasına, kabir azabına inanmak şer'an vaciptir. Yine sırat ve mizan da haktır. Cennet ve cehennem de hazırlanmış ve mevcuttur.<sup>620</sup> Mü'minlerin cennete girmeden önce suyundan içeceği Havz'a da iman edilmelidir.

<sup>615</sup> Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, s. 60-62.

<sup>616</sup> Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 51.

<sup>617</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>618</sup> Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 57-58.

<sup>619</sup> Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, s. 57-60.

<sup>620</sup> Gazzalî, *Kavâidu'l-Akaid* s. 219-224.

Peygamberler, alimler, şehitler ve Allah katındaki derecelerine göre mü'minler ahirette şefaath edebileceklerdir.<sup>621</sup> Gazzalî'ye göre Allah'ın ahirette görüleceğine de inanmak gerekir.<sup>622</sup>

Îcî (ö.756/1355) ahiret hayatının hak olduğunu ifade ederek konuya başlar ve cesetlerin tekrar diriltileceğini ve ruhların da bedenlere iade edileceğini aktarır. Hesap, ceza, sırat ve mizan haktır. Cennet ve cehennem şu an mevcuttur. Cennetin sakinleri cennette, kafirler ise cehennemde ebedî kalacaklardır. Onların varlığı fani değildir. Kabir azabı, Münker ve Nekir'in suali de haktır. Şefaath hak olup Allah'ın izin vereceği herkesin şefaath göstermesi caizdir. Hz. Peygamber'in şefaathı ise yalnızca ümmetinden büyük günah işleyenleredir. Allah ahirette kullarına mekan ve cihet olmaksızın görünecektir.<sup>623</sup>

Sübkî (ö.771/1370) Mu'tezile ve Cehmiyye'nin itikatlarının aksine kabir azabının varlığına hükmeder. Mizan da ayette ifade edildiği üzere kurulacaktır. Mu'tezile'nin hilafına cennet ve cehennem bugün mevcuttur, yaratılmışlardır ve fani değil, sonsuzdurlar.<sup>624</sup> Allah, mevcut olduğu ve her mevcudun görülmesi de mümkün olduğu için ahirette keyfiyetten münezzeh olarak görülebilecektir.<sup>625</sup> Peygamberlerin şefaathları vardır.<sup>626</sup>

Öldükten sonra yeni bir hayatın karşılığı olan ahiret, Kur'an'da açıkça bildirilen bir gerçektir. Ahiret hayatında insanların karşılaşacağı durumlar da yine ayetlerde haber verilmektedir. Kıyamet ile başlayan süreç çeşitli aşamalarla devam edip sonunda cennet ya da cehennem ile noktalanacaktır. Bu sürecin nasıl olacağı üzerinde bir takım farklı kabullerin zikredilmesi, doğru olduğuna inanılan bilgilerin itikadî düzeyde zikrini beraberinde getirmiştir. Örneğin Ebû Hanife ile de görüştüğü bilinen Cehm b. Safvan (ö.128/745), kabir azabını, sıratı ve mizanı inkar; cennetin ve cehennem de fani olacağını iddia etmektedir.<sup>627</sup> Yine Ehl-i Bid'at ve Ehl-i Ehva olarak isimlendirilen bazı gruplar da onunla aynı görüştedir.<sup>628</sup> Mu'tezile ise ahiret ile ilgili bu hususları te'vîl etmiştir.<sup>629</sup> Tüm bunların Ehl-i

<sup>621</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 67, 69.

<sup>622</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 169.

<sup>623</sup> Îcî, *el-Akaidü'l-Adudiyye*, vr. 2.

<sup>624</sup> Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhur*, s. 81-85.

<sup>625</sup> Sübkî, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>626</sup> Sübkî, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>627</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 339.

<sup>628</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 338-339.

<sup>629</sup> Goldziher, Mu'tezile'nin asıl itirazlarının halkın inanışları içindeki ahirete ait mitolojik unsurlara yönelik olduğunu ve yine onların sırat, mizan vb. inançları dinin aslî değil de talî (ikincil) unsurları olarak gördüklerini aktarır. Bunun sonucunda Mu'tezile bu tarz inanışları daha çok mecazî olarak açıklamayı tercih etmiştir: Ignaz Goldziher, *İslâm'da Fıkıh ve Akaid*, Çev. İlhan Başgöz, Ardıç Yy., Ankara 2004, s. 117-118; Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşleri için bkz. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c. 2: Kadı Abdülcebbar'a göre, Mu'tezile şefaathın, kabir azabının, mizanın (terazilerin konulmasının) ve sıratın hak olduğunu ve ikrar edilmesinin de gerekli olduğunu düşünmektedir. Fakat şefaathın Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği şekliyle büyük günah

Sünnet akaid metinlerinde ahiret ile ilgili meselelerin belirlenmesindeki yönünü tayin ettiği söylenebilir. Sonuçta Ehl-i Sünnet alimlerine göre ahiretteki aşamalar, yukarıda zikredildiği şekilde gerçekleşecektir. Bunlar sahih haberlerle bildirildiği müddetçe de itikadı zorunlu hale gelmektedir. Bu zorunluluk metinlerde tercih edilen üsluptan da anlaşılmaktadır. Bu esasların ‘hak’ yani doğru/gerçek oldukları söylenerek inkar edilmesi halinde kişi ya ilgili ayeti ya da Hz. Peygamber’den sahih olarak geldiği tespit edilmiş hadisleri inkar etmiş olacak, bu da onun küfrüne delâlet edecektir. Fark edilmektedir ki Ebû Hanife’nin metinlerine dahil ettiği sem’î hususlar ve bunları aktarırken kullandığı dil, sonraki süreçte yazılan metinlerde de kendisine yer bulmuştur. Zira muhalif görüşler taraftar bulmaya devam etmiştir. Ebû Hanife’de olmayıp diğer metinlere ilave edilen bir esas ‘sırat’tır. Bir başka farklı bakış şefaathakkındadır. Ebû Hanife şefaatin peygamberlere ait olduğunu söylerken sonraki süreçte şefaatin kapsamı genişletilmiş ve Allah’ın izin verdiği herkesin şefaathakkabul edilmiştir.

Ebû Hanife’nin ve Cüveynî’nin nakledilen sem’î konulardan bahsederken takip ettikleri yöntemler genel sünnî usûlü göstermesi açısından önemlidir. Cüveynî’ye göre Hz. Peygamber doğruluğu sabit olan bir insandır. O, meydana gelmesi mümkün olacak şeylerden haber verirse onunla ‘bilgi’ elde edilmiş olur. Çünkü sem’î bir haberi veren kişi sadık, haber ise mümkün olup Allah’ın kudretindedir.<sup>630</sup> Cüveynî bu tür haberlerin aklen mümkün oluşu ekseninde bir izah tercih etmiştir. Ebû Hanife ise daha çok naklî planda bir bakış geliştirmiştir. O, kabir azabı hakkında olduğunu düşündüğü ayetleri delil getirerek ‘ilgili ayetlere inanıyorum fakat onların te’vîline inanmıyorum’ diyen bir kimsenin kafir olacağına hükmeder. Çünkü Kur’an’da te’vîli, tenzilinin aynı olan ayetler vardır ve kabir azabına matuf ayetler de bu türdendir.<sup>631</sup> Cüveynî’nin sem’iyyâttan olup Hz. Peygamber’den gelen haberlerin aklen imkan dairesinde oluşu ile Ebû Hanife’nin te’vîl-tenzil bakışı ve ilgili

---

işleyenler için değil de tövbe eden mü’minler için olduğunu söyler (s.604). Ona göre kabir azabının varlığı noktasında da Dırâr b. Amr (ö.200/815)’in görüşü hariç olmak üzere ümmet arasında ihtilaf yoktur. Dolayısıyla Mu’tezile’ye göre de kabir azabı vardır (s.662). Terazilerin konulacağını da söyleyen Kadı, mizanda masiyet ve taatlerin yazılacağı sayfaların tartılmasının mümkün olduğunu aktarır (s.670). O, sırat hakkında da Ehl-i Sünnet’in onun cehennemine üzerine kurulan bir ‘köprü’ olduğu kabulünün aksine, sıratın cennet ile cehennem arasındaki bir ‘yol’ olduğu kabulünü taşır. Görülmektedir ki Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet arasında en azından ahiretle ilgili zikredilen meselelerde, yorumlarda bir takım farklılıklar mevcuttur. Bu hususların te’vîl edilmeleri de ilgili ayetlerin yorumlanmaya müsait oluşlarıyla açıklanabilir. Ru’yetullah hakkında ise Ehl-i Sünnet’in cennette Allah’ın keyfiyetsiz görüleceği kabulünün aksine Kadı, görülemeyeceğini iddia etmekle birlikte O’nun keyfiyetsiz görüleceğini kabul edenlerin küfre girmeyeceklerini haber vermektedir: Kadı Abdülcebbar, *a.g.e.*, c. 1, s. 446; Mu’tezile’nin mizanı te’vîli için ayrıca bkz. Gazzalî, *Faysalü’t-Tefrika*, s. 45.

<sup>630</sup> Cüveynî, *el-Akidetü’n-Nizâmiyye*, s. 57.

<sup>631</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü’l-Ebsat*, s. 44.

haberlerin ‘sahih’ olması ölçüsü bu konuda sünnî itikadının belirlenmesindeki temel yaklaşım tarzını yansıtmaktadır.

## 7. SAHABEYE HÜRMET VE İMÂMET

Ehl-i Sünnet alimlerinin en temel vasıflarından biri hiç şüphe yok ki Hz. Peygamber’in ashabına göstermiş oldukları saygıdır. O kadar ki bu tavır akaid metinlerinde de kendisine yer bulabilmiştir. Fakat metinlerde karşılaşılan sahabeye hürmet başlıkları sadece duygusal bir kabulün yansıması değildir. Özellikle büyük günah işleyenlerin itikadî vasıflarının ne olacağı tartışmasını doğuran Cemel ve Sıffin savaşlarında saf tutan sahabenin kafir olduklarının dile getirilmesi, yine Sıffin’in ardından gerçekleşen hakem olayına katılan sahabenin küfür ile itham edilmesi ve imâmetin Hz. Ali’nin hakkı olduğunu söyleyerek ilk üç halifenin haksızlık/zulüm ile suçlanması gibi hadiseler de meselenin önemli sebepleridir. Yine Emevîler döneminde şahit olunan Hz. Ali’ye hutbeler vasıtasıyla hakaret/beddua edilmesi de<sup>632</sup> sahabeye hürmetin bir gereklilik olduğunu, hatta onları sevmenin Allah ve Resulünü sevmek demek olduğunu, akaid metinlerinde zikretme ihtiyacını doğurmuştur. Sünnî isimlerden Tahavî (ö.321/933)’nin şu ifadeleri, sahabe hakkındaki uç itikatlara karşı dillendirilen tepkisel söylemin keskinliğini göstermesi açısından önemlidir: “...Onları (Sahabeyi) ancak hayırla anarız. Onları sevmek din, iman ve ihsandır. Onlara buğzetmek ise küfür, nifak ve tuğyandır.”<sup>633</sup>

Yine Mu’tezile’den bazı isimlerin sahabeden nakledilen bir takım haberleri yalanlamaları da bu ihtiyacın doğuran sebepler arasında görülebilir. Örneğin Nazzâm (ö.231/845) sahabenin önde gelen isimlerinden İbn Mesud (ö.32/652)’u, Hz. Peygamber’den naklettiği “Said, anasının karnında said olan; şakî de anasının karnında şakî olandır” hadisi ve ayın ikiye bölünmesi hakkındaki rivayetten dolayı sapıklıkla itham etmiştir.<sup>634</sup> Yine Cemel harbine katılan iki taraf hakkındaki Mu’tezilî kabul de burada zikredilebilir. Bağdâdî’ye göre Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) harbe katılan taraflardan birinin -hangisi olduğu bilinemez- fâsık

---

<sup>632</sup> Muaviye, minberde Hz. Ali’ye lanet okumuş ve valilerine de bunu emretmiştir. Durumdan haberdar olan Hz. Peygamber’in zevcesi Ümmü Seleme, Muaviye’ye mektup yazarak ona Hz. Ali’ye lanet etmekle Allah’a ve Resulüne de küfretmiş olacağını bildirir. Zira der: “Ben Allah ve Resulünün Hz. Ali’yi sevdiklerine şehadet ediyorum.” Fakat Muaviye onun bu yazdıklarını dikkate almamıştır: Ahmed b. Abdurrâbih el-Endelûsî, *el-İkdü’l-Ferid*, Thk. Abdülmeccid er-Rahîni, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1983, c.5, s. 114-115.

<sup>633</sup> Tahavî, *el-Akâidetü’l-Tahâviyye*, s. 32.

<sup>634</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Firak*, s. 249.

olduğunu söylerken Amr b. Ubeyd (ö.144/761) iki tarafın da fâsık olduğuna inanmıştır. Ebu'l Hüzeyl (ö.235/849), Câhız (ö.255/869) ve Kaderiyye'nin çoğu da Vâsıl ile aynı görüştedir.<sup>635</sup>

İlk dönem İslam toplumunda, yönetimin nasıllığı üzerinde düşünüldüğünde ise dinî olmayan bir sistemden söz edilemeyeceği açıktır. Allah'ın istekleri doğrultusunda önderi peygamber olan İslam'ın yayılması merkezli bu çaba dinî olduğu kadar siyasîdir de. İslam ortak paydasında birleşen veya Müslüman olmadığı halde onlarla aynı coğrafyayı paylaşan toplumun kim tarafından ve nasıl yönetileceği hadisesi İslam siyasî tarihinin merkezinde yer almış bir meseledir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in vefatının ardından seçilen dört halife ise ayrı bir öneme haizdir. Bunun içindir ki sünnî akaid metinleri mevcut sıralamasıyla bu dört halifenin imâmetini itikadî bir husus olarak zikretmişlerdir. İlk zamanlarda haklı imâmet sıralaması iken sonraları bu sıralamanın fazilet sıralaması haline dönüştüğü görülmektedir. Böylesine daha çok siyasî içerikli bir mevzunun akaid metinlerine dahil edilmesinin dinî sebeplerinin yanı sıra pek tabii siyasî sebepleri de mevcuttur. Daha ilk halifenin seçilmesiyle başlayan tartışmalı süreç ve bunun itikadî bir yapıya bürünmesi (İmâmiyye ve kolları) bunun en açık örneğidir. İmâmet konusunda Hz. Ali'ye haksızlık edildiği düşünülüp ilk üç halifenin zalimlikle itham edilmesiyle devam eden bu süreçte Ehl-i Sünnet, tecrübe edilen imâmet sıralamasının kabul edilmesi gereken sıralama olduğuna inanmak ve buna fazileti de eklemek suretiyle tarafını sahabeden yana belirlemiştir.

### **7.1. Ebû Hanife'nin Akaid Metinlerinde Sahabeye Hürmet ve İmâmet**

Ebû Hanife (ö.150/767)'nin sahabeye karşı takınılması gereken tavrı, fıkhu'l-ekber nedir sorusuna verdiği cevapta zikretmesi onun konuya ne kadar önem verdiği bir işaretidir. Buna göre ölçü, Hz. Peygamber'in ashabından hiç kimseyle ilgiyi kesmemek, birini sevip birini sevmemezlik etmemek ve Hz. Osman ile Hz. Ali'nin durumunu Allah'a havale etmektir.<sup>636</sup> Görülüyor ki Ebû Hanife, sebep ne olursa olsun sahabeden herhangi birine karşı nefret güdülmemesi, saygısızlık edilmemesi ve biriyle bile ilginin kesilmemesi taraftarıdır. Yine Hz. Osman ve Hz. Ali hakkında olumlu ya da olumsuz bir hükmün verilmemesi ve hüküm verme işinin Allah'a bırakılmasını da 'en büyük fıkıh' tanımına dahil ederek yansız bir tavır sergilemiş olmaktadır.

Ebû Hanife'nin imâmet sıralamasını fazilet sıralaması olarak aktardığı görülür. Bu çerçevede o, peygamberlerden sonra insanların en faziletliilerinin sırasıyla Ebû Bekir, Ömer,

<sup>635</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 250-251.

<sup>636</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 33.



Osman ve Ali olduğunu aktarır. Onların doğruluk üzere olduğunu, doğruluktan ayrılmadığını ve ibadet ehli olduklarını belirtir. İstisna göstermeden hepsine sevgi ve saygı duyduklarını ve hepsini sadece hayırla andıklarını ifade eder.<sup>637</sup> Onları her mü'min ve muttakînin sevdiğini, onlara buğzedenlerin ise münafık ve kötü kimseler olduklarını düşünür.<sup>638</sup> Yine bu bağlamda sahabeyi karşı karşıya getiren Cemel ve Sıffin savaşlarına katılanların durumu hakkında Ebû Hanife'nin tercihi burada zikredilebilir. Buna göre çarpışan iki zümreden her ikisi de isabetlidir ya da her ikisi de isabetsizdir diyenler bid'atçı olacak; 'Allah bilir' diyen ise isabetli davranmış olacaktır. Kendisinden önce Hz. Peygamber'in ashâbı arasında geçen bütün ihtilaflar için 'Allah en iyisini bilir' dediğini söyleyen Ebû Hanife, meselenin onların meselesi olduğunu ve birçok ismin de bu görüşte ittifak ettiğini nakletmektedir.<sup>639</sup>

Bunların dışında Hz. Aişe'nin Hz. Hatice'den sonra kadınların en faziletlisi olduğunu belirten Ebû Hanife, onun Râfızîler'in iftira ve iddialarından uzak olduğunu söyler. O, Hz. Aişe'ye zinâ isnadında bulunanın kendisinin zinâ mahsulü olduğunu da ekleyerek sert bir üslupla muhaliflerini yalanlamış olmaktadır.<sup>640</sup>

## 7.2. Mâturîdî Akaid Metinlerinde Sahabeye Hürmet ve İmâmet

Tahavî (ö.321/933), sahabe hakkında takip ettiği yolun, onları sevmek ve herhangi birini severken de aşırıya kaçmamak olduğunu söyler. Burada Hz. Ali'yi önceleyen Şia'ya yönelik bir tavır söz konusudur. O, sahabeden birinden bile beri olmadıklarını belirtir. Onlara kin besleyenlerin, düşmanlık edenlerin ve onları hayırdan başka bir şeyle anarak kötü söz söyleyenlerin karşılarında duracaklarını bildiren Tahavî, kendilerinin ise ashâbı sadece hayırla anacaklarını aktarır. Girişte de ifade edildiği gibi o, ashâbı sevmenin din, iman ve ihsan olup, onlara düşmanlık etmenin ise küfür, nifak ve tuğyan (isyan) olacağı tespitini yapar.<sup>641</sup> Müslümanların dinlerini sahabeden öğrenmiş olduğu gerçeği, onları sevmenin din/iman/ihsan anlamına geldiğini söylemiş, onlara düşmanlık etmek ise hiçbir surette kabul edilmemiştir. Hz. Peygamber'in ashâbı, temiz zevceleri ve kirden uzak zürriyetleri hakkında güzel söz söylemek gerekir. Hz. Peygamber'den sonra imâmeti sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve

<sup>637</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 55.

<sup>638</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 67.

<sup>639</sup> Ebû Hanife, *er-Risale*, s. 62.

<sup>640</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 68.

<sup>641</sup> Tahavî, *el-Akâdetü't-Tahâviyye*, s. 32.

Ali için sabit gördüğünü aktaran Tahavî, onların hidayete iletilmiş imamlar olduklarını belirtir.<sup>642</sup> Tahavî'nin burada takip ettiği sıralama doğrudan bir imâmet sıralamasıdır.

Hakîm Semerkandî (ö.342/953) mü'minin Hz. Peygamber'in arkadaşlarını tenkit etmemesi ve onlar hakkında kötü söz söylememesi gerektiği kanaatindedir. Onlar hakkında kötü söz söyleyenlerin sapkın bir bid'atçı ( ضال مبتدع ) olacağı hükmünü verir.<sup>643</sup> O, Hz. Peygamber'den sonra halifeliğe getirilen isimlerin ayet ve hadislerden delillerle teker teker faziletlerini aktarır. Dolayısıyla Semerkandî de Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali sıralamasını hem imâmet hem de ümmet içinde Hz. Peygamber'den sonra gelen en faziletli isimler sıralaması olarak kabul etmiştir. Bu sıralamayı zikrettikten sonra Semerkandî, bu isimler hakkında iyi şeyler söylenilmesi, aksi halde lanete uğranılacağı uyarısında bulunmaktadır.<sup>644</sup>

Ömer Neseî (ö.537/1142) de sahabeyi hayırla anmanın dışında her türlü söylemden kaçındıklarını vurgular.<sup>645</sup> İmâmet ve fazilet sıralamasını birleştiren isimlerden olan Neseî, Hz. Peygamber'den sonra insanlığın en faziletliilerinin Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olduğunu, halifeliğin de bu sıralama üzerine olduğunu belirtir.<sup>646</sup> Burada diğer peygamberler sıralamaya dahil edilmeden Ebû Bekir'in zikredilmesi tercihte tarihsel sürecin etkili olduğu şekliyle yorumlanabilir. Zira diğer peygamberlerle kıyaslandığında Ebû Bekir'in daha üstün olduğunu söylemek yanlış bir tutum olacaktır.

İmâmet sıralamasını fazilet sıralaması olarak takdim eden Osman el-Ûşî (ö.575/1179) Ebû Bekir'in sahabe üzerinde şüphe götürmez bir üstünlüğünün olduğunu ifade eder. Ömer, Osman ve Ali'nin de sırasıyla birbiri üzerinde üstünlüğü ve tercih hakkı vardır.<sup>647</sup> Ûşî farklı olarak Hz. Aişe'nin bazı hasletlerle Hz. Fatıma'ya üstünlüğünden de bahseder.<sup>648</sup> Fakat sünî düşüncede bu genel bir kabul değildir. Ûşî'nin bu düşüncesi, Ebû Hanife'nin yine Hz. Aişe'nin farklı olarak Hz. Hatice'ye olan üstünlüğü görüşünü hatırlatmaktadır. Öyle görünüyor ki Hz. Aişe'nin, Ebû Bekir'in kızı olması, ifk hadisesi ve Cemel savaşında Hz. Ali ile savaşması gibi sebeplerden dolayı bazı mezhepler tarafından eleştirilmesi, sünî savunma mekanizmasını devreye sokmuş ve Hz. Aişe'nin üstünlüğü ve temizliği itikadî düzeyde ele alınmıştır. Fakat böyle bir düşüncenin itikadî bir karşılığının olmayıp kişisel bir kabul olduğu da kolayca anlaşılabilir.

<sup>642</sup> Tahavî, *a.g.e.*, s. 34.

<sup>643</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 193.

<sup>644</sup> Hakîm Semerkandî, *a.g.e.*, s. 178-191.

<sup>645</sup> Ömer en-Neseî, *İslâm Akidesi*, s. 319.

<sup>646</sup> Ömer en-Neseî, *a.g.e.*, s. 287.

<sup>647</sup> Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, s. 78.

<sup>648</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 85.

Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303)'ye göre sahabe hakkında kötü söz söylemek asla caiz değildir. Hatta onları kötölemek/ta'n etmek Hz. Peygamber'i kötölemek anlamına gelir ki bu da küfürdür. Ayet (Tevbe 9/100) ve hadislerle de sabittir ki ashabin hepsine karşı güzel inanç beslemek vaciptir. Allah onları o şekilde sıraya koyduğu için dört halifenin fazilet sıralaması da aynıdır. Hz. Peygamber'den sonra sahabenin en faziletliileri; Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olmakla beraber bütün sahabe Allah katında saygın ve faziletlidir.<sup>649</sup> Semerkandî, sahabeyi kötölemenin Hz. Peygamber'i kötölemek demek olduğunu söyleyerek diğer isimlerden biraz daha keskin davranmıştır. Bu tavır, meseleyi doğrudan itikad haline getirmiş olmaktadır. Zikredilen tercih ve ifade şekli, bir mü'min için sahabe hakkında kötöleyici konuşmanın hiçbir surette düşünülmemeyeceği kabulünden ileri gelir. Nitekim sahabe bir takım hatalarından dolayı eleştirilse bile bu eleştiri onlara saygısızlık yaparak onları kötölemek suretiyle gerçekleşemez.

Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310), Hz. Peygamber'den sonra sahabe tarafından seçilen Ebû Bekir ve Ömer'in başkanlıklarını zikreder ve onların imâmetlerini, haklarında Hz. Peygamber'den gelen rivayetler olduğu için, inkar edenlerin kafir olacakları hükmünü verir. Sonrasında sahabe Osman ve Ali üzerinde ittifak etmiştir. Onların imâmet sırası böyle olduğu gibi fazilet sırası da böyledir.<sup>650</sup>

Hızır Bey (ö.863/1459) Allah Resulünün bütün arkadaşları hakkında her zaman güzel ve saygılı konuşulması, kötöleyicilerin onlar hakkında sarf ettiği kötü sözlerden de sakınılması gerektiğini tavsiye eder. Zira ona göre sahabe din uğruna cömertçe kanını vermiş ve şeriatin en büyük destekçisi olmuşlardır.<sup>651</sup> Öyle ki peygamberlerden sonra insanlığın en faziletli isimleri bu sahabe arasındadır. Hızır Bey üstünlükleri hakkında hiçbir şüphenin söz konusu olmadığını belirttiği fazilet sıralamasını zikrettikten sonra aynı sıralamayı imâmet için tekrar eder. Bu sıralama ise değişmeyen şekliyle Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali sıralamasıdır.<sup>652</sup>

### **7.3. Eş'arî Akaid Metinlerinde Sahabeye Hürmet ve İmâmet**

Cüveynî (ö.478/1085) sahabeye muhabbet beslemenin dini bütün bir kimsenin üzerine düşen vazife olduğunu ve Kur'an'ın da muhacir ve ensarı övmenin güzelliğine işaret ettiğini ifade eder. Bununla birlikte sahabeden herhangi birinin hatadan korunduğu da iddia

<sup>649</sup> Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 94-95.

<sup>650</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akaid*, s. 67.

<sup>651</sup> Yazıcıoğlu, *Hızır Bey*, s. 65.

<sup>652</sup> Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 58-59.

edilemez.<sup>653</sup> İmâmet konusunun itikadî esaslardan olmadığını söylemekle birlikte Cüveynî, ilk dört halifenin imâmeti hususunda kesin delillerin tamamının dayanağının mütevâtir haber ve icmâ olduğunun altını çizer. Dolayısıyla onların imâmetlerinin tasdiki zorunlu hale gelmiş olmaktadır. Bu isimler de sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir. Onların birbirleri üzerinde bir üstünlüğünün olup olmadığına dair kesin bir delil bulunmamakla birlikte yaygın kabule göre Hz. Peygamber'den sonra yaratılmışların en faziletlisi Ebû Bekir ve Ömer'dir. Cüveynî, Osman ve Ali hakkındaki rivayetler farklılık gösterdiği için onların faziletleri üzerinde bir değerlendirme yapmaz.<sup>654</sup> Burada Cüveynî'nin diğer isimlerden farklı olarak tersten bir okuma yaptığı söylenebilir. Râfızîlerin imâmetin en faziletli (efdal) olanın hakkı olduğu, dolayısıyla faziletli olanın (mefdul) imâmetini engellemelerine karşı Cüveynî, bir fazilet sıralamasının kesin delillerle belirlenemeyeceğini söylemek suretiyle mefdulün de imâmetini mümkün görmektedir. Hâlbuki diğer sünnî isimler meseleyi mevcut imâmet sıralamasının aynı zamanda fazilet sıralaması olduğunu söyleyerek çözmeye çalışmışlardır. Cüveynî'nin bu bakışından, ilk dört halifenin imâmetlerini tasdik hususunda Ehl-i Sünnet arasında, rivayetlerden dolayı bir icmânın olduğu fakat faziletlerinin ölçüsü noktasında yaygın bir kanaat oluşmasına rağmen farklı değerlendirmelerin var olduğu ve olabileceği sonucuna ulaşılabilir.

Gazzalî (ö.505/1111) Ehl-i Sünnet'in sahabenin istisnasız hepsinin tertemiz olduğuna inandığını belirtir. O, sahabeyi öven hem ayetlerin hem de hadislerin varlığından bahsederek Hz. Peygamber'in övdüğü sahabeyi saygıyla yâd etmenin her müslümanın görevi olduğu düşüncesindedir. Sahabe içinde seçilen imamlar sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir.<sup>655</sup> Sahabenin faziletinin imâmet sıralamasına göre olduğunu düşünen Gazzalî'ye göre şayet fazilet sıralaması da bu olmasaydı ashap sırayla bu dört isme imâmet makamını uygun görmezdi.<sup>656</sup> Bu sebeple Gazzalî'ye göre ashabın faziletine ve bu faziletin de zikredilen tertibe göre olduğuna inanılması gerekir.<sup>657</sup>

Îcî (ö.756/1355) Hz. Peygamber'den herhangi bir sahabînin imâmeti hakkında bir haber gelmediğini, imâmetin icmâ ile gerçekleştiğini söyler. Buna göre Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali sıralaması hem hak olan imâmet hem de sahabe arasındaki fazilet sıralamasıdır. Îcî'ye göre bu üstünlük nesep ve şöhret gibi şeylerle değil Allah katındaki sevaplara göredir.

<sup>653</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 351-352.

<sup>654</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 349-350.

<sup>655</sup> Gazzalî, *Kavâidu'l-Akaid*, s. 225-227.

<sup>656</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 228-229.

<sup>657</sup> Gazzalî, *a.g.e.*, s. 70.

Bu çerçevede Rıdvan biatında ve Bedir savaşında bulunan sahabe de diğerlerinden daha üstündür.<sup>658</sup>

Sübki (ö.771/1379)'ye göre yaratılmışların en üstünü Hz. Peygamber, ondan sonra ise diğer peygamberlerdir. Ümmetin en faziletli olanları ise imâmete de aynı sırayla gelmeleri hak olan Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir. Sübki, Aişe ile Fatıma arasında hangisinin efdal olduğu üzerinde sürdürülen tartışmayı da zikreder fakat kendi görüşünü ifade etmez.<sup>659</sup>

Sahabeye karşı tavrın nasıl olması gerektiği ve Hz. Peygamber'in vefatının ardından tecrübe edilen imâmet sıralamasının doğruluğunun kabul edilebilir olup olmadığı meseleleri Ebû Hanife'den itibaren sünnî akaid metinlerinin değişmeyen içeriklerinden olmuştur. Metinlerde aştıktan herhangi birine karşı kötü bir his beslemenin ya da hakkında saygısızca konuşmanın yasaklandığı anlaşılmaktadır. Bu aynı zamanda sahabeden bahsederken gösterilecek tavrın da ölçüsüdür. Bu bağlamda onları, yaptıkları yanlışları ifade etmek suretiyle eleştirmek ancak bu ölçü çerçevesinde mümkün olmaktadır. Ölçünün terk edilmesi ise mü'mini günahkar kılar.

İmâmet konusunda ashabın büyük çoğunluğunun ittifakıyla oluşan tarihsel sıralama ise akaid düzeyinde ilk olarak Ebû Hanife tarafından zikredilmiştir. O, bu sıralamayı aynı zamanda fazilet sıralaması olarak da kabul etmiştir. Sonraki süreçte bu husus kimi metinlerde peygamberlerden, kiminde Hz. Peygamber'den sonra en faziletli olanların sıralaması şeklinde zikredilmeye devam etmiştir. Bu tutum, Hz. Peygamber'den sonra en üstün insanın Hz. Ali olduğu, dolayısıyla da ilk imâmetin onun hakkı olduğu iddiasını taşıyan Şiî itikadına muhalif bir tutum olarak yorumlanabilir. Zira Râfızîler'in Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin hilafetini kabul etmeyenleri tekfir ettikleri bilinmektedir.<sup>660</sup> Onlara karşı Ehl-i Sünnet şunu söylemiş olmaktadır: Sahabe içinde en faziletli olan dolayısıyla da imâmeti hak eden ilk isim Ebû Bekir'dir. O kadar ki Ebû Bekir, peygamberlerden sonra gelen en faziletli insandır. Yani Şia'nın kabulünün aksine ortada herhangi bir haksızlık ya da zulüm yoktur. Ebû Bekir'den sonra fazilet-imâmet sıralaması ise Ömer, Osman ve Ali şeklindedir. Büyük çoğunluk tarafından kabul edilen bu sıralama sünnî itikadî sistemine dahil edilen siyasî bir akide olma

<sup>658</sup> İcî, *el-Akaidü'l-Adudiyye*, vr. 2.

<sup>659</sup> Sübki, *es-Seyfü'l-Meşhur*, s. 89-92.

<sup>660</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 78; Bazı farklı görüşler olmakla beraber Mu'tezile de fazilet/tafdil sıralaması konusunda sahabenin en faziletlisinin mü'minlerin emiri Hz. Ali olduğuna inanmaktadır. Hatta Hz. Ali'den sonra en faziletli isimlerin önce Hasan sonra Hüseyin olduğu ifade edilmiştir: *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.2, s. 714; İlk dönemlerden itibaren gerçekleşen Şia-Mu'tezile etkileşimi çerçevesinde değerlendirilebilecek bu kabul, özünde siyasî olan imâmet meselesinde Ehl-i Sünnet'in tercihini, akaid metinleri vasıtasıyla itikadî bir kimliğe büründürülmesine sebep olmuştur.

özelliğini taşımaktadır. Bu ekseninde de metinler, Râfızîler'in kabullerinin aksine, icmâ neticesinde oluşan dört imamın imâmetlerinin tasdik edilmesinin itikadî bir gereklilik olduğu noktasında birleşmektedir. Fakat kurumsal anlamda imâmetin mevcudiyeti ve özellikleri, genel çıkarlara uygun olarak görüş birliği içinde karar verilmesi gereken bir konu olup itikadî bir mesele değildir.<sup>661</sup>

---

<sup>661</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 2, s. 646.

## SONUÇ

H.4-9./M.10-15. yüzyıl arasında ele aldığımız sünnî akaid metinleri, yazılma/yazdırılma sebepleri, içerikleri ve söylem yapıları şeklinde belirlenebilecek üç başlık etrafında değerlendirilmeye tâbi tutulabilir. Bu bağlamda metinler genellikle, ortaya çıkan bid'at/yanlış itikadlara karşı, Ehl-i Sünnet'in üzerinde ittifak ettikleri itikadî esasların kısa ve öz ifadelerle izah edilmesi amacıyla belirli tarihsel ortam içinde inşa edilmiştir. Bu ortamda yazarlar ya yakın dostlarının ya da talebelerinin kendilerinden rica etmesiyle ya da Allah'tan sevabını umarak ahirette bir kazanç olması niyetiyle metinlerini telif etmiştir. Bazen de bu tarz metinlerin, mevcut yönetimden gelen bir istekle kaleme alındıkları görülür. Örneğin *Sevâdü'l-A'zam*'ın Sâ mânî emiri İsmail b. Ahmed (ö.295/907)'in isteğiyle yazıldığı bilinmektedir. İktidar sahiplerinin mezhebin önde gelen isimlerine ettikleri bu rica, sadece halklarını bid'at/batıl inançlardan koruyabilmek gayesiyle izah edilemez. İktidar sahiplerinin tercih ettikleri fikhî/itikadî mezhepleri -sadece o mezhebin kurtulan fırka olduğuna inandıkları için olsa gerek- tebaası üzerinde etkin kılmak istemeleri ve toplumun bu sayede fikirsel/itikadî ve amelî/fikhî düzeyde kontrol altına alınabileceğini düşünmüş olmaları da muhtemeldir. Bunun bir sonucu olarak halk, hem bid'at düşüncelerden arındırılmış, hem de yönetimin tercih ettiği mezhebin gerekliliklerini öğrenip yerine getirmiş olmaktadır.

İçerik itibariyle değerlendirildiğinde, metinlerin genel başlıkları; iman, Allah'ın sıfatları, nübüvvet, kader, ahiret ve imâmet olarak belirlenebilir. Bu konular akaid metinlerinde nadiren ispatlanmaya çalışılır. İspata gayret eden metinlerde delil olarak büyük ölçüde ayet ve hadislerle, nadiren de aklî-lügavî-fikhî izahlara müracat edildiği görülür. Kelam eserlerinde kullanıldığı şekliyle aklî istidlâl metodu akaid kitaplarında karşılaşılan bir yöntem değildir. Zikredilen konuların yanında metinlerde bazı fikhî hükümlere de yer verilmiştir. Bu durumun, mezhebin fıkıhla olan irtibatından ve muhalif mezheplerin ilgili kabullerinin yanlışlığını gösterme çabasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Daha çok mezhebin oluşum süreci metinlerinde görülen bu durum, kimlik inşası çabasının zorunlu bir sonucudur. Zira itikadî mezheplerde görülen fikir-mezhep irtibatı fikhî mezheplerde de söz konusudur. Bu bağlamda Hanefî sistemin, kendisiyle tanındığı bazı spesifik fikhî kabuller de metinlerde kendisine yer bulabilmiştir. Bu durum, Ebû Hanife'nin fikhî tercihlerinin bile, akaid metnine dahil edilecek düzeyde kabul edildiğini de göstermektedir.

Metinlerde, ele alınan meselelerin büyük ölçüde itikadın konusu olması sebebiyle normatif ifadeler tercih edilmiştir. Bu tercihte, zikredilen esasların doğrudan Kur'an ile sahabe ve tabiunun görüşlerini de içine alan Sünnet'ten referanslı olduğunun kabulü, bundan dolayı da kendi görüşlerinin doğruluğuna duyulan güçlü inanç ve bu inançtan kaynaklanan fırka-i nâciye (kurtuluşa eren/erecek fırka) oldukları düşüncesi etkili olmuştur. Bunun gibi metinlerde takip edilen ve en çok da ötekinin tanımlanmasında müşahede edilen, söylemin keskinliği de metnin yazılış dönemiyle doğrudan ilişkilidir. Nitekim daha çok *Sevâdü'l-A'zam*'da karşımıza çıkan bu taraf belirleme ve muhalifi/ötekini tekzip etme durumu, bizzat Hakîm Semerkandî'nin bid'atlerin son derece yayıldığını haber verdiği o coğrafyanın (Mâverâünnehir ve Horasan) bir ürünüdür. Ehl-i Sünnet, oluşumunu tamamlayıp kendisini net bir biçimde konumlandırdıktan sonra metinlerin dili de nispeten yumuşamıştır.

Eş'arî ve Mâturîdî akaid metinlerinde zikredilen ve çalışmamızda ele aldığımız görüşler, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın referans sisteminde Ebû Hanife'nin yerini bize göstermektedir. Onun fikrî ve itikadî alandaki çoğu tercihi, imanın tanımından dört halifenin fazilet sıralamasına kadar, sonraki süreçte de takip edilmiş ve sünnî kimlik bu zemin üzerinde inşa edilmiştir. Bu bağlamda kendisiyle Eş'arîlik ve Mâturîdîliğin kastedildiği Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın prensiplerini ilk defa ortaya atarak mezhebin temelini atanlar Ebû Hanife (ö.150/767) ve ashabıdır. Bununla beraber Ehl-i Sünnet'in, Ebû Hanife'nin de öncesinde belki kurumsal düzeyde değil fakat fikirselsel düzeydeki nüvelerini bulmak mümkündür. Ancak özellikle sünnî itikadî kimliğinin çerçevesinin belirlenmesi, sistematik olarak Ebû Hanife'nin akaid metinleri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Onun iman için tercih ettiği ameli dışarıda bırakan 'tasdik' merkezli tanımı ve kible ehlinin tekfir edilemeyeceği hükmü hem teolojik hem sosyolojik alanı kapsayan önemli sonuçlar doğurmuştur. Naslardan da referans bulan bu iki hüküm Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın en karakteristik vasıflarıdır. Bunların dışında, tasdike/imana konu olan esaslar da; Kur'an ve Sünnet ışığında, fırka-i nâciye olduğuna inanılan Ehl-i Sünnet'in perspektifinden akaid metinleri vasıtasıyla halka aktarılmıştır. Bu bağlamda birçok meselede ve yöntem takibinde Eş'arî ve Mâturîdî akaid metinleri arasındaki yakınlık ve benzerlik de göze çarpmaktadır. Bu perspektifin murisinin ise Ebû Hanife olduğu, sadece bazı talî meselelerde farklılıkların bulunduğu söylenilebilir.

Sonuç olarak, sistematik bir metin düzeyinde düşünüldüğünde (söylem ve içerik) Ebû Hanife'nin akaid metinleri, diğer sünnî akaid metinlerinin hem yapısal hem de içeriksel bağlamda referanslarını teşkil etmiştir. Bu referans ile oluşan sünnî akaid kültürü, Hz. Peygamber'in vefatının ardından gerçekleşen bir takım olaylar ve bu olayların sonuçlarının



zorunlu bir üründür. Bu dönemde Müslümanların tecrübe ettiği dinî-siyasî-sosyal problemler İslam'ın itikadî boyutunda da deprem etkisi yaratmıştır. İslam akaidinin bu depremden hasar almadan kurtulmasını sağlayan ise Ehl-i Sünnet'in akaid metinleri olmuştur. Bu metinler, gayet kısa olması hasebiyle hacimsel olarak bir ağırlığa sahip olmamalarına rağmen, mezhep için değişmez hükümleri içermeleri nedeniyle niteliksel olarak oldukça güçlüdür. Nasıl, pergel ile yapılacak bir çizimde pergelin bir ayağı hareket ederken diğeri sabit durmak zorundadır ki doğru çizim yapılabilsin; bunun gibi sünnî akaid metinlerinin oluşturduğu bu kültür de isabetli bir İslamî düşünce yapısı için gereken sabite olarak kabul edilmiştir. Ancak zamanın ve zeminin bize verdiği imkanlarla, metinlerde karşılaşılan; itikada konu olamayacak, tamamen fikrî/ictihadî düzeydeki bazı sübjektif görüşlere, fikhî hükümlere ve hadislere yer verilmeden, sadece, Kur'an'ın evrenselliğini teslim ettiği prensiplerle oluşturulacak bir akaid metninin daha kuşatıcı olacağını düşünüyoruz. Böyle bir metnin de hem yöntemsel hem de içeriksel boyutta yine Ebû Hanife'ye atıfta bulunması ise kaçınılmaz gözükmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdülhakî, Muhammed Fuad, *el-Lü'lüü ve'l-Mercan-İmam-ı Buhari ve İmam-ı Müslim'in İttifak Ettikleri Hadisler*, Çev. İsmail Kaya-İsmail Hakkı Uca, Tekin Yy.
- Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İ'tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*, Çev. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yy., Ankara 2014.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzilü'l-İlbâs*, Müessesetü Menâhili'l-İrfan, Beyrut.
- Akçay, Mustafa, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dînî Konumuna Dair Ebu Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009.
- Aktepe, Orhan, 'Kelam İlmi Açısından Aşere-i Mübeşşere', EKEV Akademi Dergisi, y. 13, s. 39.
- Ali, Muhammed Eyyub, *Akîdetü'l-İslam ve'l-İmam el-Maturidi*, Dakka 1983.
- Âmidî, Seyfuddin, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usulî'd-Din*, Thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyyeti, Kahire 2007.
- Âmirî, Ebü'l-Hasan, *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed*, Çev. Yakup Kara, Editör: İlhan Kutluer, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yy., İstanbul 2013.
- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ayraç Yy., Ankara 1998.
- Aruçi, Muhammed, "er-Risale", DİA, TDV Yy., İstanbul 2008.
- Bâbertî, Ekmeleddin, *Şerhu Akîdeti Ehl-i Sünneti ve'l-Cemaati*, Thk. Arif Aytekin, 1989.
- ....., *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanife*, Dâru'l-Fetih, 2. Baskı, 2015.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Çev. Ethem Ruhi Fıglalı, TDV Yy., Ankara 2001.
- ....., *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981.
- Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Medineti's-Selâmi*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi İslâmî, Beyrut 2001, c. 15.

- Bedir, Murteza, *Buhara Hukuk Okulu -Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme-*, İsam Yy., İstanbul 2014.
- Bedir, Murteza - Koca, Ferhat, “*Ebü’l-Usr el-Pezdevî*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 2007.
- Beyâzîzâde, Kemaleddin Ahmed, *İşârâtu’l-Merâm min İbârâti’l-İmam*, Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, İstanbul 1949.
- ....., *el-Usûlü’l-Münîfe li İmâm Ebî Hanife*, Çev. İlyas Çelebi, MÜİFV Yy., İstanbul 2000.
- Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed, *Menâkıbu Ebî Hanife*, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1981.
- Buharî, Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1994.
- Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, Akçağ Yy., c. 14.
- Cezîrî, Abdurrahman, *Kitâbü’l-Fıkhi ala’l-Mezâhibi’l-Erbaa*, Dâru Ahyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1986.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, Thk. Abdulmunim Hafeni, Dârü’l-İrşad, Kahire.
- Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*, Muhammed Zâhid el-Kevserî Neşri, Kahire 1950.
- ....., *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü’l-İrşâd*, Çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, TDV Yy., Ankara 2012.
- Çelebi, İlyas, “*Ebu Hanife’nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi*”, İmâm-ı Âzam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Kur’an Araştırmaları Vakfı Yy., Bursa 2003.
- ....., “*Gayb*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1996.
- Çelebi, Kâtip, *Keşfü’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, 1943.
- Çelebioğlu, Âmil, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB Yy., İstanbul 1998.
- Çınar, Mahmut, “*Zarûrât-ı Dîniyye*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 2013.
- Demir, Hilmi, “*Ehl-i Sünnet’in Kurucu Öznesi Olarak Ebu Hanife*”, Basılmamış Makale.
- ....., “*Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni*” Dini Araştırmalar Dergisi, I, 1998.

.....“*Apolojetik ve Kelam İlminin Anlaşılmasında Yaklaşım Sorunları*”, Kelam Araştırmaları Dergisi, 2008.

Doğan, İsa, *Mürchie ve Ebû Hanife*, Kardeş Yy., Samsun 1992.

Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, *el-Alim ve 'l-Müteallim, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yy., İstanbul 2011.

....., *el-Fıkhu'l-Ebsat, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yy., İstanbul 2011.

....., *el-Fıkhu'l-Ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yy., İstanbul 2011.

....., *er-Risale, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yy., İstanbul 2011.

....., *el-Vasıyye, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yy., İstanbul 2011.

Ebu Zehra, Muhammed, *Ebu Hanife*, Çev. Osman Keskioglu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yy., Ankara 1997.

Emin, Ahmed, *Duha'l-İslam, Dârü'l-Kitabü'l-Arabî*, Beyrut 1935.

Endelûsî, Ahmed b. Abdurrâbih, *el-İkdü'l-Ferid*, Thk. Abdülmecid er-Rahînî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

Erdoğan, Mehmet, “*İbn Mes'ûd'dan Ebu Hanife'ye Rey Mektebi*”, İmâm-ı Âzam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Kur'an Araştırmaları Vakfı Yy., Bursa 2003.

Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet -Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci-*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2009.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünne*, Çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yy., İstanbul 2010.

....., *Kitabü'l-Luma fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, Thk. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân, Dârü Lübnân li Tabâati ve'n-Neşri, 1987.

....., *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yy., İstanbul 2005.

Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak -Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması-*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2015.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yy., İzmir 2014.
- Gardet, Louis - Anawati, Georges, *İslam Teolojisine Giriş -Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi-*, Çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yy., İstanbul 2015.
- Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*, Nşr. Mahmud Bîcû, 1993.
- ....., *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Çev. Osman Demir, Klasik Yy., İstanbul 2014.
- ....., *Kavâidü'l-Akâid*, Thk. Musa Muhammed Ali, 2. Baskı, Beyrut 1985.
- Goldziher, Ignaz, *İslâm'da Fıkıh ve Akaid*, Çev. İlhan Başgöz, Ardıç Yy., Ankara 2004.
- Gölcük, Şerafettin - Bebek, Adil, *el-Fıkhu'l-Ekber*, DİA, TDV Yy., İstanbul 1995.
- Gölcük, Şerafettin, *İsimler ve Hükümler Yönünden İslâm ve İman Kavramları*, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Ankara 1977.
- Gündoġdu, Mehmet, *Ebû İshâk el-İsferâyni ve Akaid Risalesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990.
- Gürler, Kadir, *"Bid'at Kavramı Üzerine"*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2003.
- Ėatafânî, Dırâr b. Amr, *Kitâbu't-Tahrîş*, Litera Yy., Thk. Hüseyin Hansu, Çev. Mehmet Keskin, İstanbul 2014.
- Hall, Stuart, *"Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etkinlikler"*, Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi, Derleyen: Anthony D. King, Çev. Gülcan Seçkin-Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yy., Ankara 1998.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Yakut, *Mu'cemu'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977.
- Hanefî, İbn Ebi'l-İzz, *el-Akâidetü't-Tahâviyye ve Şerhi*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Guraba Yy., 4. bsk., İstanbul 2014.
- Hatipoġlu, M. Said, *"İslamda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliġi"*, AÜİF Dergisi, c. 23.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yy., İstanbul 2011.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâkâti's-Şeyhi Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Thk. Daniel Gimaret, Dârü'l-Meşrikî, Beyrut 1987.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armaġanı, Ankara 2004.

- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire, t.y.
- İbn Nedim, *el-Fihrist*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Kitâbü'l-Mevdûat mine'l-Ehâdisi'l-Merfûat*, Thk. Nureddin b. Şükri, Mektebetü Edvâu's-Selef, Riyad 1997.
- Îcî, Adûdüddin, *el-Akaidü'l-Adudiyye*, Arşiv No: 19 Hk 2743/7, Hasan Paşa Yazma Eserler Kütüphanesi, Çorum.
- İsferâyînî, Ebû Muzaffer, *et-Tebîr fi'd-Dîn*, Thk. Kemal Yusuf Hût, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- İşcan, M. Zeki, “*Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler -Hasan-ı Basrî ve Ebû Hanife Üzerine Bazı Mülâhazalar-*”, *Tarihimizde ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, Ensar Yy., İstanbul 2006.
- Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yy., İstanbul 2013.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2013.
- Karaağaç, Hilmi, “*Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematigi*”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2013.
- ....., “*Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları*”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2015, S. 13/1.
- Karadaş, Çağfer, “*Mezhep ve İsim -Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme-*”, *Marife Dergisi*, 2005, S. 3.
- ....., “*Semer kand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-*”, *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2006.
- Karadeniz, Osman, “*Fâcir*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1995.
- Karaduman, Sibel, “*Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü*”, *Journal of Yasar University*, 2010.
- Kârî, Ebu'l-Hasen Nüreddin Ali b. Muhammed Ali, *İmam Âzam Fıkh-ı Ekber Şerhi*, Çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yy., İstanbul 1979.
- Kazanç, Fethi Kerim, *Kelâm Yazıları -Varlık, Bilgi, Değer, Siyâset Üzerine-*, Araştırma Yy., Ankara 2014.

- Keleş, Ahmet, “*Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri –‘İmamet Benden Sonra Otuz Senedir’ Hadisi Örneği-*”, İstem, 2006.
- Kılavuz, Ahmet Saim , “*Akaid*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1989.
- ....., *İman-Küfür Sınırı*, Marifet Yy., İstanbul 1990.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, “*Ashabu’l-Hadis’in Akaid Edebiyatı*”, İslami Araştırmalar Dergisi, S. 5, 1987.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İsam Yy., İstanbul 2011.
- Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Otto Yy., Ankara 2012.
- ..... *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler -Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi-*, Kitâbiyât Yy., Ankara 2000.
- ....., *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlenmeleri*, Otto Yy., Ankara 2012.
- ....., *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yy., Ankara 2010.
- Macit, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yy., Erzurum 1995.
- Makdisî, el-Mutahhar b. Tahir, *Kitâbü’l-Bed’ ve ’t-Tarih*, Mektebetü’s-Sekâfeti’t-Diniyye.
- Mâturîdî, Ebu’l-Mansûr, *Kitâbü’t-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yy., Ankara 2009.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbu Ebi Hanife*, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1981.
- Mürtezâ, Şerif, *Cebr ve Kader Kıskaçında İnsan Özgürlüğü*, Çev. Muammer Esen, Araştırma Yy., Ankara 2012.
- Nesefî, Ebu’l-Berekât, *el-Umde fi’l-Akaid*, Çev. Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yy., Malatya 2000.
- Nesefî, Ebu’l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Kitâbü’t-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd*, Çev. Hülya Alper, İz Yy., İstanbul 2010.
- ....., *Tebşiratu’l Edille*, I-II, Tahkik ve Telif: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990.
- ....., *Tebşiratu’l-Edille*, Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB Yy., Ankara 2003.
- Nesefî, Ömer, *İslâm Akîdesi*, Çev. Bekir Sırmabıyıkoglu, Yasin Yy., İstanbul 2012.
- Neşşâr, Ali Sami, *İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yy., İstanbul 1999.

- Okumuş, Ejder, “*Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı*”, Marife Dergisi, 2005.
- Okuyan, Mehmet, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Kabir Azabı Var mı?*, Etüt Yy., Samsun 2007.
- Okur, Kaşif Hamdi, “*İslam Hukukunda İrtidat Fiili için Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler*”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002.
- Oral, Osman, “*73 Fırka Hadisinin Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi*”, Kelam Araştırmaları Dergisi, 2014.
- Öz, Mustafa, “*Dirâr b. Amr*”, DİA, TDV Yy., Ankara 1994.
- ....., “*Râfızîler*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 2007.
- ....., “*el-Vasıyye*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 2012.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yy., İstanbul 2000.
- Özdemir, Metin, “*Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'ânî Bir Kavram: Fâsık*”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas 1998.
- Özen, Şükrü, “*IV./X. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyanamesi*”, İslâm Araştırmaları Dergisi, 2003.
- Özervarlı, M. Sait, “*el-Emâlî*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1995.
- Özler, Mevlüt, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Akîdesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1985.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yy., İstanbul 2013.
- Platon, *Diyaloglar*, Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 2009.
- Sâbûnî, Nûreddin, *el-Bidâye fi Usuli'd-Din*, Çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yy., Ankara 2005.
- Sâmerrâî, Numan Abdürrezzak, *et-Tekfîr*, Beyrut 1986.
- Semerkindî, Hakîm, *es-Sevâdü'l-Azam*, Çev. Talha Alp, Yasin Yy., İstanbul 2013.
- Semerkindî, Şemseddin, *İslam İnanç İlkeleri*, Çev. İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yy., Ankara 2011.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman, *el-Âlâi'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, Dâru'l-Marife, Beyrut.



- Sübkî, Tâceddin, *es-Seyfu 'l-Meşhur fi Şerhi Akideti Ebi Mansur*, Çev. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yy., Ankara 2011.
- ....., *Tabakâtü 'ş-Şâfiyyeti 'l-Kübra*, Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Dâru İhyâi 'l-Kütübi 'l-Arabiyye, Kahire 1948.
- Şafî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Thk. Muhammed en-Neccâr, Mektebetü 'l-Külliyâti 'l-Ezherî, 1961.
- Şahyar, Ataullah, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları -İbn Ebi Şeybe ve Ebû Hanîfe Örneği-*, Akdem Yy., İstanbul 2011.
- Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, Çev. Mustafa Öz, Litera Yy., İstanbul 2011.
- Şerif, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yy., İstanbul 1990.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fevâidü 'l-Mecmua fi 'l-Ehâdisi 'l-Mevzua*, Thk. Abdurrahman Muallimi, Mektebetü 'l-İslâmî, Beyrut 1987.
- Şimşek, Murat, “*Ehl-i Rey Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebu Hanife*”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2012.
- Taftazânî, Sadeddin, *Şerhu 'l-Akâid*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yy., İstanbul 2010.
- ....., *Şerhu 'l-Mekâsıd*, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Âlemu 'l-Kütüb, Beyrut 1989.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu 's-Sa'âde ve Misbâhu 's-Siyâde fi Mevzû'âti 'l-Ulûm*, Dâru 'l-Kütübü 'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Tatlı, Bekir, “*Buhârî Öncesi Dönemde Cibrîl Hadisi ve Metin Tahlilleri*”, Dinî Araştırmalar Dergisi, c. 8, S. 22.
- Topaloğlu, Bekir, “*Cehennem*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1993.
- ....., *Emâlî Şerhi*, MÜİFV Yy., 3. Baskı, İstanbul 2013.
- ....., “*Kiyamet*”, DİA, TDV Yy., Ankara 2002.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis -Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler-*, Yediveren Yy., Konya 2001.
- Uzunpostalcı, Mustafa, “*Ebu Hanife*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1994.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yy., Ankara t.y.

- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed -It's Genesis and Historical Development-*, Barnes & Noble, Inc, New York, 1965.
- Yaran, Rahmi, “*Bid’at*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1992.
- Yavuz, Salih Sabri, “*Ehl-i Hak*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1994.
- Yavuz, Yunus Vehbi, “*Ebu Hanife’nin Hayatından Çizgiler ve Bıraktığı Miras*”, İmâm-ı Âzam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Kur’an Araştırmaları Vakfı Yy., Bursa 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “*el-Alim ve’l-Müteallim*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1994.
- ....., “*Ebu Hanife*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1994.
- ....., “*Ebu Hanife’nin Kelamî Görüşleri ve Sünni Kelamın Oluşumuna Etkileri*”, İmâm-ı Âzam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Kur’an Araştırmaları Vakfı Yy., Bursa 2003.
- ....., “*Ehl-i Bid’at*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1994.
- ....., “*Halku’l-Kur’an*”, DİA, TDV Yy., İstanbul 1997.
- ....., “*Kesb*”, DİA, TDV Yy., Ankara 2002.
- ....., “*Kıyamet Alâmetleri*”, DİA, TDV Yy., Ankara 2002.
- Yazıcıoğlu, M. Said, *Hızır Bey*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yy., Ankara 1987.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Ötüken Yy., İstanbul 2006.
- Yurdagür, Metin, “*Ehl-i Kible*”, DİA, TDV Yy. İstanbul 1994.
- Zebidi, Muhammed Murtaza, *İthâfû’s-Sâdeti’l-Müttakin bi Şerhi İhyâ-i Ulumi’d-Din*, Dârü’l Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1989.
- Zehebî, Ahmed b. Osman, *Mizânü’l-İ’tidâl fî Nakdi’r-Ricâl*, Dârü’l-Fikr, t.y.
- Zizek, Slavoj, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yy., İstanbul 2011.

