

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

EŞ'ARİLİĞİN TEŞEKKÜL SÜRECİ
“el-Eş'ari Dönemi”

Doktora Tezi

Mehmet Keskin

Ankara-2005

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

EŞ'ARİLİĞİN TEŞEKKÜL SÜRECİ
“el-Eş'ari Dönemi”

Doktora Tezi

Mehmet Keskin

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hasan Onat

Ankara-2005

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	III
ÖNSÖZ	IV
GİRİŞ	1
1. Konunun Önemi ve Sınırlandırılması	1
2. Metot	2
3. Kaynaklar	4
3.1. Eş'ari Kaynaklar.....	4
3.2. Eş'ari Olmayan Kaynaklar	25
3.3. Çağdaş Araştırmalar	27

I. BÖLÜM

EŞ'ARİ'NİN FİKRİ ARKA PLANI

1. Sosyo-Politik ve Kültürel Durum	30
2. Dini Durum	37
2.1. Mutezile.....	40
2.2. Ashâbu'l-hadîs	42
2.3. Küllâbiler.....	49

II. BÖLÜM

EŞ'ARİ'NİN HAYATI, ESERLERİ ve FİKRİ MERHALELERİ

1. Eş'ari'nin Hayatı	68
2. Eş'ari'nin Eserleri	80
3. Eş'ari'nin Fikri Merhaleleri	91
3.1. Eş'ari'nin Mutezililik Dönemi	91
3.2. Eş'ari'nin Mutezile'den Dönüşü ve Nedenleri	94
3.3. Eş'ari'nin Mutezile Sonrası Dönemi.....	110

III. BÖLÜM

EŞ'ARI'NIN FİKİRLERİNİN EŞ'ARİLİĞİN TEMEL PRENSİPLERİNE DÖNÜŞMESİ

1. Tevhid	131
1.1. Allah'ın Varlığı ve Birliği	131
1.2. Allah'ın Sıfatları.....	138
1.2.1. Fiili Sıfatlar	138
1.2.2. Haberi Sıfatlar	141
1.2.3. Zati Sıfatlar.....	151
1.2.3.1. İlim Sıfatı	155
1.2.3.2. Kudret Sıfatı	159
1.2.3.3. Hayat Sıfatı	161
1.2.3.4. Semi' ve Basar Sıfatları	161
1.2.3.5. İrade Sıfatı.....	163
1.2.3.1. İlâhi Kelam ve Halku'l-Kur'an Problemi	171
1.3. Rü'yetullah.....	183
2. Fiiller, İnsan Özgürlüğü ve Kesb Teorisi.....	188
2.1. Allah'ın Fiilleri	188
2.1.1. İlâhî Fiillerde Hikmet	189
2.1.2. Hidayet, Tefvîk, Hazlan ve İdlal'ın Yaratılması	194
2.1.3. Hayır ve Şer-Kaza ve Kader	196
2.2. İnsan Fiilleri	200
2.2.1. İnsan Fiillerinin Yaratılması	200
2.2.2. Kesb Teorisi	204
2.2.3. İstitaat ve Kudret	210
2.2.4. Teklif-i mâ lâ Yutâk	216
2.3. Husun ve Kubuh (Güzellik ve Çirkinlik).....	220
3. Diğer Konular.....	224
3.1. Nübüvvet.....	224
3.2. İman	229
3.3. İmamet.....	235
SONUÇ	240
KAYNAKÇA.....	244

KISALTMALAR

Ank. Ankara

AÜİFD Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi

AÜİİFD Ankara Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

b. bin

Bkz. bkz Bakınız

C. Cilt

Çev. Çeviren

DİFM Darülfünun İlâhiyât Fakültesi Mecmuası

DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

EAÜİFD Erzurum Atatürk Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi

GAL Geschichte der Arabischen Literatur

Haz. Hazırlayan

Hız. Hazreti

İst. İstanbul

Krş. krş Karşılaştırınız

M.E. Milli Eğitim

S. Sayı

thk. tahkik eden

tkd. takdim

ts. tarihsiz

vd. ve devamı

yrz. Baskı Yeri Bilinmiyor

ÖNSÖZ

Eş'arilik, Geleneksel İslam düşüncesinde ortaya çıktığı hicri dördüncü asırdan itibaren etkisini artıran ve bir iki asır sonra hemen hemen bütün İslam coğrafyasında önemli bir nüfuza sahip olan bir kelâmî düşünce ekolüdür. Bu etkisini hafif iniş ve çıkışlarla birlikte genel olarak günümüze kadar ciddi bir şekilde devam ettiren ve İslam düşüncesinin en önemli simalarının da mensubu olduğu bir mezhep olmasına rağmen, henüz hakkında Türkçe'de ciddi ve kapsamlı araştırmalar yapılmamıştır.

Bu nedenle bilhassa ülkemizde Eş'ari ve Eş'arilik üzerinde hem İslam Mezhepleri Tarihi hem de diğer alanlarda yapılmış olan çalışmaların az olmasının yanında bu konuda yeterli değildir. Bu sebeple Eş'ariliğin Teşekkül Süreci'ni doktora tez konusu olarak çalışmak istedik. Böyle bir çalışmanın bu konudaki bilgi boşluğunun giderilmesine katkıda bulunacağını sanıyoruz. Ayrıca yaptığımız bu çalışmanın bu alanda yapılacak araştırmalara bir basamak oluşturacağını ümit ediyoruz.

Böyle önemli bir araştırmayı yapmaya beni teşvik eden, karşılaştığım problemlerin çözümünde fikirleriyle katkıda bulunan ve her konuda yardımlarını benden esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Hasan ONAT'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca yakın ilgi ve yardımlarını gördüğüm Prof. Dr. Sönmez KUTLU'ya da teşekkür ederim.

Mehmet Keskin

GİRİŞ

1. Konunun Önemi ve Sınırlandırılması

Dinin doğru anlaşılması için, *din* gibi telakki edilen fikir ve teşekküllerin oluşum süreçlerinin aydınlatılması son derece önemlidir. “İslam’ın siyasi, itikadi ve ameli (fkhî) sahadaki düşünce ekolleri diyebileceğimiz mezhepler, dinin anlaşılma biçimiyle ilgili farklılıkların kurumlaşması sonucu ortaya çıkmış beşeri oluşumlardır.”¹ Siyasi, içtimai, tarihi, kültürel, coğrafi ve benzeri sebepler, dinin anlaşılmasında birtakım farklılıklara yol açmıştır. Bu farklılaşmaların belirli bir süreç dahilinde kurumsallaşması, görüşlerin sistematik nitelik kazanarak sosyo-kültürel yapıyı derinden etkilemesi ve oluşan mecrada, temel argümanları desteklemek ve temellendirmek amacıyla fikir üretilmeye başlanması, karşımıza mezhep olgusunu çıkarmıştır.²

İşte bu noktada Eş’ariliğin İslam coğrafyasında ortaya çıktığı tarihten beri Müslüman kitleler tarafından kabul görmesi, geçirdiği devrelerin ve fikirlerinin oluşumunda mezhebin teşekkül sürecinde etkili olan Ebû’l-Hasan el-Eş’ari ve dönemin sosyo-kültürel, siyasi ortamını irdelemeyi ve ardındaki faktörleri ortaya koymayı önemli kılmaktadır. İslam Mezhepleri içinde hem fikri zenginliğe hem de çoğunluğun kabulüne mazhar olan böyle bir mezhebin ilk dönemle ilgili sürecinin aydınlatılması, mezhebin anlaşılmasının yanında çoğunluk tarafından benimsenmesinin ardındaki muhtemel nedenlerin tespitine de katkı sağlayacaktır.

“**Eş’ariliğin Teşekkül Süreci (el-Eş’ari Dönemi)**” adlı çalışmamızda Eş’ari’nin tarihsel ve ilmi kişiliği, fikri evreleri, görüşleri ve Eş’arilik içindeki

¹ Onat, Hasan, “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Ethem Ruhi Fırlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fırlalı’ya Armağan*, Ankara, 2002, s. 236.

² Onat, “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Ethem Ruhi Fırlalı’nın Yeri”, s. 236; Onat, “Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur’an’ın Rolü”, *I.Kur’an Sempozyumu 1-3 Nisan*, Ankara, 1994, s. 415.

konumu ile ilgili konular incelenecektir. Bu sebeple konumuzu Eş'ari'nin hayatı ile sınırladık.

Eş'ari'nin fikirlerinin kaynağını teşkil eden ve sadece araştırmacıların değil aynı zamanda kaynakların da onun görüşlerini sunmada dayandıkları özellikle mevcut eserlerinden *el-Luma'* ve *el-İbâne*'nin birbiriyle olan tutarsızlığı, eserlerin Eş'ari'ye olan aidiyeti ve bu eserlerin tarihlendirilmesi ile ilgili problemler ve bunların çözüme kavuşturulması tezimizin en önemli ilgi odağını oluşturmaktadır. Ayrıca Eş'ari'nin fikirlerinin Eş'arilik içindeki konumu ve bu fikirlerin sonradan Eş'arilikte savunulan ilkeler haline gelip gelmediği ve bu bağlamda ciddi değişikliklerin olup olmadığı, başka bir deyişle temel prensipler açısından Eş'ari ile Eş'arilerin farklı olup olmadığı da aydınlatılması gereken hususlar arasındadır.

Çalışmamızda Bakıllâni ve İbn Fûrek gibi simalarla başlayan, Bağdâdî, Cüveynî, Gazzâlî ve daha bir çoklarını içine alan, daha çok IV/X. asrın sonları ve V-VI/XI-XII. asırları da içeren dönemi kapsayan Eş'ari sonrası Eş'ariliğe girmedik. Çünkü bu durum mezhebin tam bir kelâmi sisteme kavuşması ve bir çok İslam beldesinde yayılmasıyla ilgili bir konu olup, bu tezimizin amacını ve sınırlarını aşmaktadır. Üstelik mezhebin gelişiminde ve yayılmasında rolleri olan bu alimlerden birini öne çıkarıp konuyu ona bina etmek ve onu, gelişmelerin merkezi haline getirmek doğru olmayacağı gibi dönemin anlaşılmasında da yeterli olmayacaktır.

2. Metot

Araştırmamızda dikkatle takip edip uygulamaya çalışacağımız metotla ilgili hususları şöyle özetleyebiliriz.

İslam'ın “itikâdî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri” diyebileceğimiz mezhepler, dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezâhürlerdir. Siyasi, içtimâî, iktisadî, coğrafi, tarihi ve benzeri sebepler, dinin anlaşılması planında, belirli fikirlerin ya da şahısların etrafında odaklaşmalara yol açmıştır. Böylece din anlayışı konusunda, yer yer farklılaşmalar husule gelmiştir. Bu farklılaşmaların zamanla sistematik özellik kazanarak, düşünce ve davranışları etkileyen, geleneksel bir hüviyete bürünmesi, kurumlaşarak ve sosyal hayatta derin izler bırakarak varlığını sürdürmesi, karşımıza

“mezhep” olgusunu çıkarmaktadır.³ Bu nedenle mezheplerin birer insan ürünü olduğu göz ardı edilmeden içinde doğup geliştikleri ortam ve hadiselerden soyutlanmadan “fikir-hadise irtibatı”⁴ çerçevesinde ele alınması gerekir.

Mezheplerde özellikle kurucu rolü olan kişiler ele alınırken mezhebin teşekkülünün sağlıklı bir şekilde ortaya koymak için “şahıslar üzerinde derinleşme”⁵ ilkesine bağlı kalarak Eş’ari’nin mezhebin ilkelerinin oluşumundaki katkısı analiz edilecektir.

Araştırmamızda, tasviri bir metot izlenecek doğrulama ve yanlışlamaya gitmeksizin tarafsız bir tutum sergilenecektir. Aksi bir tutum, ilmi bir çalışma için son derece yanlıştır. Elden geldiğince konu ile ilgili bütün verileri toplamayı sonrada bu veriler arasındaki çelişkiyi ve çelişkinin nedenlerini çözmeyi, ardındaki muhtemel amilleri ortaya koyarak olayı bir bütünlük içinde ele almayı hedeflemekteyiz.

Eş’ari’nin uzun bir dönem savunduğu Mutezile mezhebinden ayrılış nedeni gerek klasik eserlerde gerekse çağdaş çalışmalarda birbirinden farklı bir çok ihtimal belirtilmiş ve bunlardan biri veya bir kaç Eş’ari’nin ayrılmasının geçerli veya güçlü nedeni sayılmıştır. Ancak gördüğümüz kadarıyla bu sorunun çözümünde objektif davranmak yerine her yaklaşımcı kendi görmek istediği neticeyi yakalamak için adeta özel gayret sarf etmiştir. Biz bu konuda elde mevcut olan verileri “fikir-hadise irtibatı”nı esas alarak ortaya koymaya, tarafların yaklaşımlarına dayanak kıldıkları verileri ve yaklaşım tarzlarını eleştirel bir yöntemle incelemeye çalışacağız.

Hem klasik hem de çağdaş araştırmacıların bir çoğunun konuya ideolojik yaklaşımları ve verileri değerlendirmedeki subjektif tutumları, ayrıca bizzat Eş’ari mensuplarının pragmatist yaklaşımları nedeniyle, Eş’ari’nin Mutezile’den ayrıldıktan sonra geçirdiği fikri merhaleler konusu içinden çıkılmaz bir sorun haline gelmektedir.

³ Onat, Hasan, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara, 2003, s. 128.

⁴ Bu metot Şiâ’nın doğuşu bağlamında Şiâ kavramı ve ilk Şiî hareketlerin tespitinde Hasan Onat tarafından kullanılmış karanlık ve tartışmalı bir çok nokta bu metot sayesinde aydınlatılmıştır. Bkz., Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara, 1993, s. 12-20. Ayrıca bkz., Kutlu, Sönmez, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu” *İslâmi İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’alesi I*, İstanbul 2005, s. 435.

⁵ Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 27; Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu” *İslâmi İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’alesi I*, s. 437.

Eş'ari'ye ait fikirlerin ortaya konması ile ilgili sorunları, Eş'ari'nin kendi eserlerini esas alarak çözümlemeye çalıştık. Ancak kendi eserlerindeki düşüncelere paralel olan önce Eş'ari kaynaklar sonra da Eş'ari olmayan kaynaklardan da fikirlerini detaylı olarak ortaya koymaya özen gösterdik. Fikirlerini ele alırken her bir fikrin oluşum sürecinden ziyade Eş'ari'nin savunduğu bu fikirlerin Eş'ariler tarafından mezhebin prensipleri haline getirilme ve genel olarak Eş'arilerin bu düşünceleri sahiplenme süreçlerinin tespitine yöneldik. Bu nedenle daha çok Eş'arilerin önde gelen simalarının bu konudaki fikirlerine yer vererek onların bu düşüncelerini hangi argümanlarla ortaya koyduklarına ve Eş'ari'yle farklılıklarına kısaca değinerek ilgili görüşün Eş'arilikte birer temel ilke haline gelmesini inceledik. Ancak her hangi bir mezhebin fikirlerinin oluşum sürecini incelemek, örneğin sadece sıfatlar veya iman yahut kesb teorisinin oluşum sürecini incelemek ve bunları sağlıklı bir şekilde ortaya koymak oldukça önemli bir husustur. Ancak bu hususun bütün fikirleri ele almak yerine tek bir konu üzerinde yoğunlaşarak gerçekleştirilebileceğini gördük. Bütün bu nedenlerden dolayı tek tek fikirlerin oluşum süreçlerini ele almaktan ziyade Eş'ari'nin fikirlerinin Eş'arilik olarak sistemleştirilmesi ve kendini Eş'arî olarak tanımlayan bir grubun bu mezhebi benimsemesi sürecini inceledik.

3. Kaynaklar

3. 1-Eş'ari Kaynaklar

Araştırmamızda ilk başvurduğumuz eserler önce Eş'ari'nin kendi eserleri olmuştur. Ancak mevcut eserleri ile ilgili klasik ve çağdaş araştırmalardaki tartışmalar göz önünde bulundurulmakla beraber, Eş'ari ve görüşlerinin doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için bu eserlerin objektif bir şekilde analiz edilmesi gerekir. Bu sebeple Eş'ari'nin kendi eserlerini esas alarak onun görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Onun bilinen eserleri şunlardır.

a-Risale Ketebe Biha İlâ Ehli's-Sağr bi-Babî'l-Ebvâb⁶

Bu eseri İbn Asâkir ‘*Cevabu Mesailin Ketebe biha ila Ehli's-Sağr fî Tebyini ma Seeluhu anhu min Mezhebi Ehli'l-Hak*’ şeklinde vermektedir.⁷ Ancak Celyend’in iddiasına göre Eş’ari’nin kendisi bu esere *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemaa*’ adını vermiştir.⁸

Kafkas dağları silsilesinin Hazar deniziyle son bulan içinde Babu'l-Ebvâb (demir kapı) denilen kasaba alimlerinin Usulu'd-Din ile ilgili Selefî Kur'an ve Sünnete başvurduğu meseleleri Eş’ari’den zikretmesini istemeleri üzerine, onların bu isteklerine cevap vermek için bir yıl sonra Eş’ari bu risaleyi yazmıştır.⁹

Bu eserde Eş’ari, “geçen sene” olarak ifade ettiği, yani 297/909 yılında kendisine yöneltilen meseleleri cevaplayacağından bahsetmektedir. Böylece bu eseri 298/910 yılında yazdığı anlaşılmaktadır.¹⁰ Bu durum Eş’ari’nin Mutezile’den ayrılış tarihinin 300/912 den önce olduğunu göstermektedir.

⁶ Eser Kıvamuddin Burslan tarafından 1928 yılında Türkçe’ye çevrilerek aslı ile birlikte Osmanlıca olarak yayınlanmıştır. Bkz., Daru'l-Funûun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, c.II, sayı, VII, 154-176, sayı, VIII, 50-108. Ayrıca “Usûlu Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa” adıyla Muhammed es-Seyyid el-Celyend’in tahkikiyle 1987’de yayınlanmıştır. Ayrıca Abdullah Şakir’in tahkikiyle de Medine İslâm Üniversitesi tarafından tekrar yayınlanmıştır. Krş., el-Mahmûd, Abdurrahman b. Salih, *Mevkifu İbn Teymiyye mine'l-Eşâire*, Riyad, 1995, I, 348. Eserin yazması, Revan Köşk, 510 no da kayıtlıdır ve yegane nüsha olduğu tahmin edilmektedir. Krş., Kıvamuddin, “Ebû'l-Hasen el-Eş’arî’nin ‘Babu'l-Ebvâb’ Ehalisine Yazdığı Mektup”, Daru'l-Funûun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, c.II, sayı, VII, 154, Dip Not, 1. Ayrıca yazma H. 1084 tarihinde istinsah edilmiştir. Celyend, *Risale ila Ehli's-Sağr*’a, yazdığı “Mukaddime”, s. 20. “Babu'l-Ebvâb”, Kafkasya’nın uzak doğusunda bir bölgedir. Günümüzde Derbend diye bilinir. Rusya’da Hazar ve Ermenistan arasında sınır teşkil eder. Bkz., Yakût el-Hamevî, Ebû Abdillâh b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, 1977, II, 346, 449, III, 303; Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1983, s. 521; Yazıcıoğlu, M. Sait, *Kelâm Ders Notları*, Ankara, 1996, s. 59.

⁷ İbn Asâkir, bu risalenin, Ebû Bekr İbn Furek’ten nakl ettiği Eş’ari’nin eserleri listesinde, İbn Furek’in zikretmediği, ancak kendisinin rastladığı birkaç eserinden biri olduğunu belirtir. Bkz., İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Tebyinu Kezibi'l-Mufteri fî ma Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş’arî*, Dimeşk, 1399/1979, s. 136.

⁸ Risaleyi tahkik eden Muhammed es-Seyyid el-Celyend, risalenin ikinci babının başlığı olan: “babu zikru ma ecmaa aleyhi's-selefu mine'l-usûlu'l-letî nebbihû bi'l-edilleti aleyhâ...” ibaresi ile risalenin sonunda yer alan: “fehâzihi'l-usûlu'l-letî meda'l-eslâfu aleyhâ ve't-tebeû hukme'l-kitabi ve's-Sunneti bihâ...” ibarelerinden hareketle bu esere müellifin ısrarla “Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemaa” adını vermek istediğini ve “Risale ila Ehli's-Sağr” isminin ise yazarın kendisi değil de öğrencileri tarafından vermiş bir isim olduğunu ifade eder. Bkz., Celyend, Muhammed es-Seyyid, *Risale ila Ehli's-Sağr*’a yazdığı “mukaddime”, Kahire, 1987, s. 17-18.

⁹ Bkz., el-Eş’arî, *Risale ila Ehli's Sağr*, Mısır, 1987, s.32; Kıvamuddin, “Ebû'l-Hasan el-Eş’arî’nin Babu'l-Ebvâb Ehalisine yazdığı Mektup”, *DİFM*, c. II, sayı, VII, s. 154.

¹⁰ Bkz., el-Eş’arî, *Risale İla Ehli's-Sağr*, thk., Muhammed es-Seyyid Celyend, Kahire, 1987, s. 31.

Eser iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; peygamberlikten önce Arapların durumu, alemin hudusu, Allah'ın birliği, peygamberlik, Kur'an, Ba's ve Selefin Peygambere uyması gibi konuları ele almaktadır. Diğer eserlerine nazaran bu eserde Eş'ari bir bölümü tamamen Müslümanların kendi içlerindeki itikadi tartışmalardan çok gayri müslim ve felsefecilerle aralarında tartışmalı olan konulara yer verdiği görülmektedir. Bunun nedeni ise açıktır. Çünkü risale İslâm diyarının en ücra köşelerinden biri olan Derbend alimlerinin isteğine binaen yazılmıştır. Bu durumda bu bölgenin gayri müslim memleketiyle sınır olması onların bu konularda bilgiye ihtiyaçlarının olduğunu göstermektedir. İkinci bölümde ise Eş'ari Selefin üzerinde ittifak ettikleri inançları kısa bir şekilde aktarmakla yetinmektedir. Böylece Eş'ari birinci bölümde dışa dönük ikinci bölümde ise içe dönük meseleleri hedeflediği söylenebilir.

Risale, genel anlamda Eş'ari'nin de kabul ettiği fikirleri içermekle beraber, Eş'ari'nin kendisine ait kelami metot, görüş ve sistemini tam olarak yansıtmaktan uzaktır. Daha çok bilgilendirmeyi amaçlamakta ve rivayet dili (ihbari uslubu) kullanılmaktadır. Bu nedenle bu eser Eş'ari'nin sistem ve görüşlerinin temel kaynaklarından biri olarak gerek geçmiş alimler gerekse çağdaş araştırmacılar tarafından pek kullanılmamıştır. Bizce burada asıl sorun bu eserin *el-Luma'* ve *el-İbâne* eserleri gibi Eş'ari'nin görüşlerini yansıtıp yansıtmadığıdır. Soruna bu yönden yaklaştığımızda bu risalenin Eş'ari'yi temelde selefin sisteminden farklı kılan kelami metodunu pek aksettirmedeğini görmekteyiz. İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ın bu eseri zikr edip alıntılarda bulundukları doğrudur.¹¹ Ancak İbn Teymiyye bizzat kendisi, Eş'ari'nin risalede alemin muhdes olduğu ve onun bir hâdisinin olması gerektiği hususunu zikr ederken bu konuda felsefeciler ile kalamcılarının kullandığı cevher ve araz metodunu selefin reddettiğini bizzat Eş'ari zikretmesine rağmen kendisi *el-Luma'* adlı meşhur eserinde bu tarikin doğruluğuna inandığını ve bu

¹¹ Bkz., İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani, *Kutub ve Resail ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi'l-Akide*, thk. Abdurrahman Muhammed Kasım en-Necdi, Riyad, ts, VI, 520; İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisi'l-Cehmiyye fi Tesisi Bide'ihimi'l-Kelamiyye*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Kasım, Mekke, 1392, II, 484; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşad Salim, Riyad, 1406/1986, I, 303, II, 268. Ayrıca bkz., İbn Teymiyye, *en-Nubuvât*, Kahire, 1386/196 s. 44, 53; İbn Kayyım el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-Mursele ale'l-Cehmiyyeti ve'l-Muattıla*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dahilullah, Riyad, 1998, II, 1190; İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Kafiyetu's-Şafiye fi'l-İntisari Li'l-Firkati'n-Naciye*, Beyrut, 1406/1985, I, 454.

metodu kullandığını ifade etmektedir.¹² Buna risalenin yazılış gayesini de eklediğimizde, *Makâlât* eseri -birkaç küçük not dışında- Eş'ari'nin sistem ve görüşlerini tam yansıtmadığı gibi, *Risale ila Ehli Sağr*'ın da kafi derecede yansıtmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, eserin Eş'ari'ye nisbeti doğru görünmektedir. Ancak Allard, bu eserin Eş'ari'ye nisbetini doğrulayan kanıtların yanında bunu nefy eden kanıtların da olduğunu, eserin İbn Asâkir'in listesinde yer alması ve *el-Luma'* ile karşılaştırıldığında genel olarak Eş'ari'nin mezhebine uygunluğu ona aidiyetini desteklediğini, fakat risalede 267/880 tarihine işaret edilmesi, Mutezile'nin görüşleri ile ilgili hiçbir işaretin bulunmaması ve Kur'an'ın kadim ve gayrı mahluk olduğu hususundaki muhafazakar tutumu ona aidiyeti nefyettiğini belirtir. Fakat buna rağmen Allard bu eserin Eş'ari'ye ait olduğu görüşüne meylederek risalede yer alan 267/880 tarihinin muharref olabileceği ve doğrusunun 297/909 olduğu, onunla *el-Luma'* arasındaki görüş farklılığı ise Mutezile'yi terk etmeden kısa bir müddet önce yazdığı ve bu tarihte Ehli Sünnet mezhebine yakın olmasına rağmen hala Mutezili hocalarıyla bağını koparmadığını ileri sürer. Böylece bu eserin Eş'ari'ye nisbetini destekler.¹³

Fevkiye Hüseyin, Allard'ın bu risalenin Eş'ari'ye nispetini olumsuz etkileyen delillerine itiraz ederek, Eş'ari'nin Kur'an konusunda muhafazakar bir tutum sergilemediği, aksine diğer sıfatların tümünü isbat ettiği gibi, Kur'an'ın da kadim olduğunu söylediğini belirtir. Allard'ın öne sürdüğü tarih ve Mutezile konusuna da itiraz ederek, Eş'ari'nin risalede sıfatları isbat etmesinin onun bu risaleyi Mutezile'den dönmeden kısa bir süre önce yazmış olamayacağını gösterdiğini ifade eder. Risalede Mutezile'den söz etmemesi hususuna da risalenin İslam diyarının en uç bölgesine yazıldığını, ayrıca yazılış nedeninin Mutezile'yi anmaya ihtiyaç duyurmadığını, öncelikli olanın selefın usulünün takriri olduğunu belirtir. Böylece Fevkiye, Allard'ın risalenin Eş'ari'ye nisbetini nefy eden deliller olarak dile getirdiği

¹² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sunne*, I, 303, II, 268.

¹³ Bkz., Allard, M, *Le Probleme des Attributs Divins*, Beyrut, 1965, s. 58. (Bedevi, *Mezâhib*, s. 522-523'den naklen)

noktaları tenkit ederek, kesinlikle bu risalenin selefi olan Eş'ari'nin elinden çıktığını vurgular.¹⁴

Kıvamuddin Burslan, İbn Asâkir, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Musili el-İsfahânî'ye dayanarak bu risalenin Eş'ari'ye aidiyetinin sabit olduğunu¹⁵, ancak risalede yer alan ve “geçen sene yani 267/880 senesinde yazmış olduğunuz mektup tarafıma geldi” şeklindeki ibarenin az da olsa aidiyete şüphe düşürdüğünü belirtir.¹⁶

Ahmed Mahmud Subhî de bu risalenin Eş'ari'ye aidiyetinde şüphe edenlerdendir.¹⁷ Muhammed es-Seyyid el-Celyend ise bu risalenin Eş'ari'ye nisbetinde hiçbir şüphenin olmadığını söyler. Bu iddiasını da risalenin İbn Asâkir'in listesinde yer aldığı, Eş'ari'nin *el-İbâne* ve *el-Luma'* eserlerinden konu açısından farklı olmadığı, sadece üslup ve metot olarak farklı olduğu, bunun da nedeninin her üç eserin yazılış gayesinin farklı olmasından kaynaklandığı, yazmadaki 267/880 tarihinin doğrusunun 297/909 olduğu şeklinde kanıtlamaya çalışır.¹⁸

b-Risale fi İstihsani'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm¹⁹

Bu eser İbn Asâkir'in verdiği listede *Risaletu'l-Has ale'l-Bahs* adıyla yer almaktadır.²⁰ Aynı isimle bu risalenin bir metnine Ebû'l-Kasım Selman İbn Nisâburi al-Ensâri (512/1118) *el-Gunye fi'l-Kelâm* adlı eserinde yer verilmiş ve bu Frank

¹⁴ Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Eş'ari'nin *el-İbâne* eserine yazdığı “Mukadime”, Kahire, 1987, I, 71-72.

¹⁵ Kıvamuddin Burslan, “Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin Bâbu'l-Ebvâb Ehalisine Yazdığı Mektup”, *Dârü'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İst. 1928, c. II, sayı, 7, s. 168.

¹⁶ Kıvamuddin, “Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin Bâbu'l-Ebvâb Ehalisine Yazdığı Mektup” *DİFM*, c. II, sayı, VII, s. 168 dip not 2.

¹⁷ Subhî, Ahmed Mahmud, “el-Eş'arî el-Mütekellim”, *Mevsuatu Hadareti'l-İslâmiyye*, Umman, 1993, s. 381.

¹⁸ Celyend, *Risale ila Ehli's-Sağr* eserine yazdığı “Mukaddime”, s. 12 vd.

¹⁹ *Risale fi İstihsan el-Havd fi İlmi'l-Kelâm* 1323/1905 ve 1344/1925 tarihlerinde Dekn, Haydarabâd'da Meclisu Dairetu'l-Mearif en-Nizamiyye, Metbaatu'l-Meclis tarafından iki kere basılmıştır. Sonra da *el-Luma'* ile birlikte Ricgard J. McCarthy tarafından, Haydarabad'da 1344 tarihinde basılan matbu nüsha esas alınarak Beyrut'ta 1372/1953'te neşredilmiştir. Eser ayrıca Ebû'l-Kasım Selman İbn Nisaburi al-Ensâri (512/1118)'nin *el-Gunye fi'l-Kelâm* adlı eserinde yer verdiği metin ile, basılmış olan metnin karşılaştırılması ve gerekli tahlillerde bulunmak suretiyle Richard. M. Frank tarafından “Al-Ash'ari's “Kitab al-Hathth ala'l-Bahth” adlı çalışması içinde *MIDEO*, XVIII., Beyrut, 1988'de yayınlanmıştır. Ayrıca bu eser “Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Bir Risalesi” başlığıyla Talat Koçyiğit tarafından faydalı notlarla Türkçeye tercüme edilmiş ve 1961'de yayınlanmıştır. Bkz., Koçyiğit, Talat, “Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Bir Risalesi”, *AÜİFD*, c.VIII, Ankara, 1961, s. 165-174.

²⁰ Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 136.

tarafından yayınlanmıştır.²¹ Böylece Haydarâbâd baskısında kitabın adı olarak verilen *İstihsanu'l-Havd* ismi gerçek ismi olmayıp birileri tarafından *Risaletu'l-İstihsan* başlığı verilmiştir. Çünkü *İstihsan* ifadesi Eş'ari tarafından bazı şeyler hakkında konuşurken kullandığı veya onayladığına dair bir veri şuan elimizde mevcut değildir. *İstihsanu'l-Havd* tabiri Eş'ari ve Eş'ari geleneği için daha çok olumsuz bir çağrışıma sahip olduğundan Eş'ari'nin bunu risaleye başlık olarak seçmiş olma ihtimalini zorlaştırmaktadır. Üstelik Feyzullah no: 2161/2 de kayıtlı bulunan nüshanın katalog başlığının *Risale fi'r-Reddi ala men Zaame enne'l-İştiğal bi'l-Kelam Bid'a*²² şeklinde olması, el-Ensâri tarafından sunulan *el-Has*, metninin başında kullanılan sözcüklerle yakın bir paralellik arz etmesi dikkat çekicidir. Frank'ın belirttiğine göre, el-Ensâri'nin sunduğu metnin ne baş kısmında ne de son kısmında başlık yer almadığı gibi, Landberg no:1030 da kayıtlı bulunan nüsha da başlıksızdır.²³ O halde bu eserin orijinal ismi kaynaklarda yer aldığı gibi *Risaletu'l-Has ale'l-Bahs* şeklindedir.

İstihsanu'l-Havd da *el-Luma'* gibi Eş'arinin akli bakış açısını yansıtmaktadır.²⁴ Eş'ari'nin kelamı esas alarak ortaya koyduğu eserlerden biridir.²⁵ Bu risale adeta bir kelam savunmasıdır. Risaledeki maksat ve tartışmalar göz önüne alındığında böyle samimiyetle ve gerçeklikle meramı ifade eden, mütekelimin tarafından öğretilen, teolojik veya felsefi teze çok az rastlanır. Eserin odak noktası, Hanbelilerin kelamın hukuki meşruiyet inkarlarını çürütmek ve Müslüman cemiyetin içerisindeki ihtiyaç olduğu ifade edilmektedir.²⁶

Eser, çok mahirane düzenlenmiş, son derece sistemlidir. Münazaralarda yazarın tutumu ve yöntemi çok serttir.²⁷ *İstihsanu'l-Havd*, eğitici/öğretici bir kitap değil esas itibariyle bir münazara eseridir, onun edebi inşası ve düzeni özel bir ihtimama layıktır. Gerçekten, risale çok dikkatle inşa edilmiş, bölümlerde, parçaların

²¹ Frank, Richard. M., "Al-Ash'ari's 'Kitab al-Hathth ala'l-Bahth'", *MIDEO*, Beyrut, 1988, XVIII, s. 83.

²² Sezgin, Fuat, *Tarihu't-Turas*, IV, 38.

²³ Frank, "Al-Ash'ari's 'Kitab al-Hathth ala'l-Bahth'", *MIDEO*, XVIII, s. 84.

²⁴ el-Mağribî, Ali Abdulfettah, *el-Fıraku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye*, Mısır, 1986, s. 281.

²⁵ Abdulhayy, M., "Eş'arilik" *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 258.

²⁶ Frank, "Al-Ash'ari's 'Kitab al-Hathth ala'l-Bahth'", *MIDEO*, XVIII, s. 103.

²⁷ Frank, "Al-Ash'ari's 'Kitab al-Hathth ala'l-Bahth'", *MIDEO*, XVIII, s. 99.

düzeninde ve dilin kullanılmasında, mütekelliminin yazdığı çoğu polemik (münazara) risalelerinden daha fazla itina gösterilmiştir.²⁸

Risale fi İstihsani'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm eseri, taklide yönelen, ‘usulu’d-din’de araştırma yapmayı ve kelamı -yani akli istidlal metodunu- bidat ve haram sayan, akli delilleri kullananları şiddetle tenkit eden, akidelerini kitap ve sünnetin zahirine göre şekillendiren Ehl-i Hadis’in, bu düşüncesinin geçersizliğini ispatlamak için Eş’ari’nin sunduğu delilleri ve imani meselelerde kelamın kullanılmasını tecviz eden cevaplarını içermektedir.²⁹

Bu risaleye baktığımızda Eş’ari ile Hanbeli gelenekçiler arasında kaynakları kullanma noktasında farklılık vardır. Eş’ari’ye göre meşru kaynaklar, Kur’an, Sünnet ve İcmadır. Onun için, Eş’ari ‘İstihsanu’l-Havd’ adlı eserinde Ehl-i Hadisi cahil (bilgisiz), dini meselelerde akli araştırmayı yapmayan, yüzeysel ve taklide meyleden kimseler olarak tanımlamaktadır.³⁰ Hadisçilerin kelamın bidat ve araştırmanın delalet olduğu yönündeki suçlamalarını onların kendi argümanlarını kullanarak şiddetle reddetmektedir.³¹ Ayrıca Eş’ari, Kelam üzerindeki araştırmayı, Fıkıh üzerindeki araştırmaya kıyas ederek kelamın da fıkıh gibi ve eşit derecede meşru olduğunu vurgular. Ona göre, şayet kelam üzerinde müzakere ve tartışma bir bidat ise, fıkhi problemler üzerinde münakaşa ve tartışma da bunun gibi bir bidat olmalıdır.³²

Eş’ari, hem konu hem de metod olarak kelamın temel ilkelerinin genel ibarelerle Kur’an ve Sünnette yer aldığını, bu nedenle Kuran ve Sünnet’te Ehl-i Hadis’in iddia ettiği gibi kelamı dinin dışında bırakacak ifadelerin mevcut olmadığını belirterek kelamın meşruluğunu savunur.³³

²⁸ Krş., Frank, “Al-Ash’ari’s “Kitab al-Hathth ala’l-Bahth”, *MIDEO*, XVIII, s. 103.

²⁹ Bkz., el-Eş’arî, *Risale fi İstihsani'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1953, s. 88 vd.; Subhâni, Cafer, *Buhusün fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum, 1411/1990, II, 49; Abdulhayy, M, “Eş’arilik” çev. Ahmet Ünal, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, Türkçe Baskı Editörü, Mustafa Ağarman, İst., 1990, I, 258.

³⁰ el-Eş’arî, *Risale fi İstihsâni'l-Havd*, s. 87-88; Lutpi İbrahim, “Al-Ash’ari: His defence of the Speculative Theology (Kalam)” *The Bulletin*, Hyderabad-India, 1983, c. VI, No. I-II, s. 5.

³¹ el-Eş’arî, *Risale fi İstihsâni'l-Havd*, s. 88.

³² el-Eş’arî, *Risale fi İstihsâni'l-Havd*, s. 95-97; Lutpi, “Al-Ash’ari: His defence of the Speculative Theology (Kalam)” c. VI, No. I-II, s. 6.

³³ el-Eş’arî, *Risale fi İstihsâni'l-Havd*, s. 89; Lutpi, “Al-Ash’ari: His defence of the Speculative Theology (Kalam)” c. VI No. I-II, s. 7.

Bazı araştırmacılar *İstihsani'l-Havd fî ilmi'l-Kelam*'ın Eş'ari'nin eserlerinden olduğu farz edilse bile, bunu daha o Muteziliyken telif ettiğinde şüphe olmadığını belirtirler.³⁴ George Makdisi de Eş'ari'nin *el-İbâne* ile *İstihsanu'l-Havd*'ı aynı dönemde yazmış olmasını mümkün görmez.³⁵ Kimileri bu risaleyi Eş'ari'nin ilk telif ettiği risalelerden biri olarak görür.³⁶ Bazıları da bu eserin *el-Luma'* gibi Eş'ari'nin akli yönünü temsil etmesinden hareketle onun *el-Luma'* eseriyle yakın bir tarihte yazılmış olduğu görüşünü tercih eder.³⁷

Bazı araştırmacılar Eş'ari'nin Berbehârî ile görüşmesine dikkat çekerek, onun Berbehârî ile görüştüktan hemen sonra *el-İbâne* eserini yazdığını, fakat bunun kabul görmemesine müteakip *İstihsanu'l Havd*'ı yazdığının anlaşıldığını belirtirler. Yani Eş'ari'nin Hanbelilere ve imamlarına karşı sevgi beslemesine rağmen sırf kelamla meşgul olmasından ötürü hoş karşılanmadığı, ayrıca Eş'ari'nin eserlerinin büyük bir çoğunluğu kelamla ilgili olduğu düşünüldüğünde, Berbehârî'den redd cevabı alan Eş'ari'nin yapması gereken tek şey kelamı savunmak olacaktır.³⁸ Bu da eserin *el-İbâne*'den ve bu görüşmeden sonra yazıldığını gösterir.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, *el-Luma'* ile *İstihsanu'l-Havd* eserleri paralellik arz etmektedirler. Ayrıca Eş'ari'nin bu risaledeki hedefi Ehl-i Hadis'in kelama karşı olan genel tutumunun meşruiyetini çürütmektir. O halde bu risaleyi Ehl-i Hadisten ümidini kestikten sonra yani Bağdat'a gidip Berbehârî ile görüşmeden sonra yazmıştır.

Eş'ari *İstihsanu'l-Havd* adlı eserini genel anlamda, Ehl-i Hadis ve aşırı zahiri kesim tarafından imani meselelerde aklın ya da kelamın kullanılmasına getirilen itirazlara cevap olarak yazmıştır.³⁹ Özel anlamda bu eser, zamanın önde gelen Hanbeli lideri olan al-Berbehârî'nin, Eş'ari'nin *el-İbâne*'sini ve onun Ehl-i Sünnet

³⁴ Musilî, *Şu'betul Akide*, s. 33.

³⁵ Makdisi, "Ash'arî and the Ash'arites", *Studia Islamica*, c.XVIII, Paris, 1963, s. 22.

³⁶ Mahmûd, *Mevkifu Ibn Teymiyye mine'l-Eşâire*, II, 356.

³⁷ el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 281.

³⁸ Subhî, *fî İlmi'l-Kelam*, II, s. 58, dipnot.

³⁹ Bkz., el-Eş'arî, *Risale fî İstihsani'l-Havd*, s. 88.

doktrininin takipçisi olduğu iddiasını onaylamayıp reddetmesinden sonra Berbehârî'ye karşı yazılmıştır.⁴⁰

Risalenin sözsel yapısına kısa bir göz atma bile, hem Hanbeliler tarafından Ehl-i Sünnet taraftarı bir kimse olarak kabul edilmemesinden dolayı Eş'ari'nin ne derecede incindiğini, hem de onların hücumlarına hakim bir maharetle nasıl mukabele edebildiğini ve kendisinin sünnete bağlılığını nasıl savunduğunu göstermeye yeter.⁴¹

“İstihsanu'l-Havd” tabiri Eş'ari asrının özellikle fıkıh ve hadis alimleri tarafından kullanılmadığı, ancak daha sonraki asırlarda kullanılmaya başlandığı için ‘İstihsanu'l-Havd’ isminden hareketle bu eserin Eş'ari'ye nisbetinde bir çok araştırmacı şüphe etmiştir. Ayrıca Eş'ari'nin eserleri listesinde bu isimle bir esere rastlanılamaması bu şüpheyi pekiştirmiştir.⁴²

Abdurrahman Bedevi, bu risale üzerinde tartışmış ve onun Eş'ari'ye nisbetinin sahih olmadığını belirterek bu konuda iki husussa dikkat çekmiştir. Birincisi, Eş'ari'nin diğer eserlerindeki üslubuyla farklılık arz etmesi, ikincisi ‘havd fi ilmi'l-kelam’ veya ‘imsak’ probleminin Eş'ari'nin asrından daha sonraki bir asrın problemi olduğudur. Bu iki tespitten sonra Bedevi tercihini bu eserin onun eseri olmadığı, fakat Eş'ari'den sonra pekte uzak olmayan bir dönemde Eş'ari mensubu biri tarafından yazılmış olabileceği yönünde kullanır.⁴³ Fevkiye Hüseyin de bu

⁴⁰ Krş., Frank, “Al-Ash'ari's 'Kitab al-Hathth ala'l-Baht’”, *MIDEO*, XVIII, s. 99.

⁴¹ Krş., Frank, “Al-Ash'ari's 'Kitab al-Hathth ala'l-Baht’”, *MIDEO*, XVIII, s. 99-100. İbn Asâkir Berbehârî ve Eş'ari görüşmesi ile ilgili rivayetin sonunda yer alan ve Eş'ari'nin Bağdat'ta tutunmayıp ayrıldığını ifade eden kısma dikkat çekerek rivayeti şüphe ile karşılamaktadır. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 391. Ancak Eş'ari'nin onları kendi yanına çekme, yani geldiği Bağdat'ta bir destek arayışı içinde olması gayet doğaldır ve bu nedenle Berbehârî ile görüşmüş olabilir. Üstelik bu rivayetin son kısmı ekleme olabilir. Bu nedenle tamamen uydurma olduğunu gösteren kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Bu rivayeti el-Ehvâzî de nakletmektedir. Bkz., el-Ehvâzî, Ebû Ali el-Hasan b. Ali b. İbrahim, *Mesâlibu İbn Ebi Bişr*, Nşr. Michel Allard, *Bulletin D'études Orientales*, c. XXIII, Damas, 1970, s. 157-158. Ayrıca Bkz., İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed, *Tabakatu'l-Hanâbile*, thk, Muhammed Hamit, Beyrut, ts, II, 18.

⁴² Subhi, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm Dirasetün Felsefiye li Ârâi'l-Fıraki'l-İslamiye fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut, 1985, II, 58; Subhi, Ahmed Mahmud, “el-Eşari el-Mütekellim” s. 381; Bedevi, *Mezâhib*, s. 519-520; Fevkiye Hüseyin, *el-İbâne*'ye yazdığı “Mukaddime”, I, 73; McCarthy, Richard J., *The Theology of al-Ash'arî*, Beyrut, 1953, s., XXVI; Musîlî, Halil İbrahim Ahmed, *Şu'betü'l-Akide beyne Ebi'l-Hasan el-Eşari ve'l-Müntesibine ileyhi fi'l-Akide*, Beyrut, 1990, s. 32-33.

⁴³ Krş., Bedevi, *Mezâhib*, s. 520-521.

fikirdedir ve bu kitabın Eş'ari'ye nisbet edilen kitaplar arasında olduğunu belirtir.⁴⁴ Ancak Mc Carthy, Allard, George Makdisi ve Ahmed Mahmud Subhi gibi araştırmacılar, ileri sürdükleri nedenler farklılık arz etmekle birlikte, *İstihsanu'l-Havd* risalesinin ona ait olduğunu kabul etmektedirler.⁴⁵

Kanaatimize göre bu eserin Eş'ari'ye nisbeti hususunda şüphe uyandıran temel husus, kaynaklarda Eş'ari'nin *İstihsanu'l-Havd* isminde bir eserinden bahsedilmemesidir. Ancak Eserin orijinal isminin *Risaletu'l-Has ale'l-Bahs* şeklinde olduğu Frank tarafından tespit edilmiş olması,⁴⁶ bütün bu şüpheleri gidermekte ve risalenin Eş'ari'ye ait olduğunu ispatlamaktadır.

c-Makâlâtü'l-Müslimîn

Eserin adı klasik kaynaklarda 'Makâlâtü'l-Müslimîn' olarak geçmektedir.⁴⁷ Ancak eser *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallin* adıyla neşredilmiştir.⁴⁸

⁴⁴ Krş., Fevkiye Hüseyin, *el-İbâne* eserine yazdığı "Mukadime", I, 87.

⁴⁵ McCarthy, *el-Luma'* ile birçok noktada benzerlik arz ettiğini, ayrıca Eş'ari'nin görüşlerini içerdığını göz önüne alarak eserin ona ait olduğuna karar verir. Bkz., *The Theology*, s. XXVI; Ahmed Mahmud Subhi ise; Eş'ari'nin Hanbelilere yakınlık göstermesine rağmen sırf kelamla uğraştığı için kabul görmemesi neticesinde Kelam ilmiyle uğraşmanın meşruluğunu savunmak için kendisinin yazmış olmasının muhtemel olduğunu söyler. Bkz., *fi İlmi'l-Kelâm*, II, 58; Allard da McCarthy ile aynı görüştedir. Ayrıca o risalenin isminde değişme olabileceğine dikkat çekmiştir. Bkz., *Le Problème des Attributs*, s. 51, (Bedevi, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*'den naklen, s. 519), Krş., Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, İst., 1998, s. 377. Makdisi, bu eserin her bir kısmının Eş'ari'ye aidiyetini kesin olarak tespit etmenin mümkün olmadığını fakat şüphe uyandıran bazı verilerle birlikte yine de bunun Eş'ari'ye aidiyetini mümkün görmektedir. Bkz., Makdisi, "Ash'arî and the Ash'arites", *Studia Islamica*, c.XVIII, Paris, 1963, s.21-26.

⁴⁶ Frank, "Al-Ash'ari's 'Kitab al-Hathth ala'l-Bahth'", *MIDEO*, XVIII, s. 83-84.

⁴⁷ Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; es-Subkî, Tacuddin, *Tabakatu's-Şafiiyye'l-Kubrâ*, 1992, III, 361. Bedevi, 'islamiyyin' tabiri yerine bu eserin kaynaklarda yer aldığı gibi 'Müslimîn' ifadesini kullanmanın, hem Ku'ran ve Sünnet'eki kullanımının ismi fail sığası olan 'müslim-müslimin' olduğundan, hem de Eş'ari ve ona yakın asırda 'islamiyyin' tabirinin kullanılmasının pek görülmediğinden, 'müslimîn' tabirini kullanmanın daha doğru olduğunu belirtir. Bkz., Bedevi, *Mezâhib*, s. 527-528. Ayrıca bu eserin Eş'ari'nin 'Cumelu'l-Makâlât' adlı eserinin birinci kitabı olması da muhtemeldir.

⁴⁸ Eser ilk olarak Hellmut Ritter tarafından, iki cilt metin bir cilt fihrist olmak üzere üç cilt olarak İstanbul, Devlet Matbaası (Matbaatu'd-Devle), 1929-1930' da neşredilmiştir. Hellmut eseri yayına hazırlarken beş yazma nüshaya dayanmıştır. Ancak bunlardan en önemlisi Ayasofya Kütüphanesinde bulunan 2363 nolu ve 587/1190 tarihli olan nüsha ile Haydarâbâd Kütüphanesinde bulunan 2920 nolu ve tahminen VI/XII. asırda yazılmış olan nüshadır. (Ritter, *Makâlât* eserine yazdığı "Mukaddime", s. 19vd.) Eser ilk basımdan sonra yine Hellmut tarafından ayrı bir basım olarak Wiesbaden, 1963'te tekrar basılmış ve aynı yerde 1980'de üçüncü baskısını yapmıştır. Bu basım dışında Muhammed Muhyiddin Abdulhamid tarafından Kahire, Mektebetu'n-Nahda el-Mısıriyye, Matbaatu's-Saade, 1369/1950 tarihinde iki cilt halinde basılmış, ancak bu basım Abdurrahman Bedevi'nin de belirttiği gibi (Bedevi, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, s. 524.) Hellmut'un baskısı kadar iyi olmamış, üstelik nüshalar arasındaki farklara işaret edilmediği gibi, bazı yanlışları

Eserin iki bölüme ayrıldığı genellikle kabul edilir.⁴⁹ Birinci bölümde (s. 1-300) Eş'ari, mezhepleri esas alır ve buna *Celîlu'l-Kelâm* adını verir.⁵⁰ Bu bölümde söz konusu mezheplerin meseleleri nasıl ortaya attıklarını ve fırka ayırımına ne şekilde katkıda bulunduğunu, fırkaların sahip oldukları düşünceleri ve bu düşüncelerin olayların gelişimiyle nasıl şekillendiğini ele alır. Kısacası bu bölüm, tamamen fırkalar hakkında bilgi veren ve bu bilgilerde fırkaları esas alan bir bölüm olmaktadır.⁵¹ İkinci bölüm ise kendi içinde iki kısma ayrılır. Birinci kısımda bazı mühim kelami meseleleri ele alır ve buna *Dakiku'l-Kelam* adını verir.⁵² Bu meselelerde fırkaların görüşünü inceleyerek Mutezile'ye geniş bir yer verir. İkinci kısımda *Makâlât*'ın birinci bölümünde mezhepleri esas alarak ele aldığı meseleleri daha detaylı olarak tekrar ele alır. Ancak bu kısımda etrafında çokça tartışmalar bulunan sıfatlar, Allah'ın Kelamı gibi meseleleri esas alarak bu konudaki fikirleri, özellikle şahısların görüşlerini aktarmaktadır. Bu nedenle bu son bölüm birinci bölümde de yer alan konuların daha geniş bir tekrarı gibi görünse de tamamen bir tekrar değil bilakis kitabın birinci bölümünde fırkaları esas alırken kısaca değindiği temel ihtilafların, ikinci bölümde fikirleri esas alarak detaylandırılmasından ibarettir.

Bazı araştırmacılar eserin üç bölümden oluştuğunu ileri sürmektedirler. Bunlar, İslam mezheplerinin genel görüşlerinin objektif olarak sunulduğu birinci kısım (s.1-300), kelamın dakik meselelerinin ele alındığı ikinci kısım (s.301-482) ve son olarak da Allah'ın isim ve sıfatları hakkındaki ihtilaf ile fırkaların Kur'an hakkındaki görüşlerinin ele alındığı üçüncü kısım (s.483-611) dır.⁵³ Kimileri birinci bölümün sonunda yer alan Ehl-i hadis görüşlerinin açıklandığı kısmı ayrı bir bölüm

da mevcuttur. Muhyiddin Abdulhamid'in tahkikiyle neşredilen bu eserin İkinci baskısı, 1389/1969 tarihinde tekrar yapılmıştır. Eserin en iyi ve titiz neşri şüphesiz Hellmut Ritter tarafından yapılmıştır. Ritter, yazma nüshanın üzerinde 'Kitab Makâlâtul-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallin' adının yazılı olduğunu fakat bu yazının yazmadaki yazıdan daha geç tarihli olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca kullandığı diğer yazmalardaki isimlendirmenin de böyle olduğuna dikkat çekmektedir. Bkz., Ritter, Hellmut, *Makâlâtul-İslâmiyyîn* eserine yazdığı "mukaddime", Eiesbaden, 1980, s. 20, 22, 25. Ayrıca bu eser Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın tarafından Türkçeye çevrilerek "İlk Dönem İslam Mezhepleri" adıyla İst. 2005'te yayınlanmıştır.

⁴⁹ Makdisi, "Ash'arî and the Ash'arites", *Studia Islamica*, c.XVIII, Paris, 1963, s. 27; Subhî, *fi İlmi'l-Kelâm*, II, 57-58; Ritter, Hellmut, Eş'ari'nin *Makâlât*'ına yazdığı "Mukaddime", s. 16-17; Bedevi, *Mezâhib*, s. 524.

⁵⁰ el-Eş'arî, *Makâlât*, s.300.

⁵¹ el-Eş'arî, *Makâlât*, s.1-300.

⁵² el-Eş'arî, *Makâlât*, s.301.

⁵³ Ritter, Hellmut, "Eş'ari", *İslam Ansiklopedisi*, MEB., İst., 1993, IV, 391.

kabul eder.⁵⁴ Bu ise kitabın başında Eş'ari'nin ifade ettiği fırka taksimini dikkate almadıklarını göstermektedir. Eş'ari eserinin başında Müslümanların on fırkaya ayrıldığını ve bu temel fırkaların, Şia, Havaric, Mürcie, Mutezile, Cehmiyye, Dıriyye, Hüseyniyye, Bekriyye, Ashâbu'l-hadîs ve Küllâbiyye olduğunu söyler.⁵⁵ Görüldüğü gibi Eş'ari mezhepleri tasnif ederken serbest davranmış, bazı müelliflerin yaptığı gibi yetmiş üç fırka şablonunu dikkate almamıştır.⁵⁶

Eş'ari eserin başında hemdeyleyle başlamış olmasına rağmen, Allah'ın isim ve sıfatları hakkındaki ihtilafı ele aldığı başlıkta tekrar hamdele ile başlamış olması⁵⁷ bazılarının ifade ettiği gibi, bu kısmın ayrı bir eser olduğu ihtimalini⁵⁸ göstermez. Bu durum, Eş'ari'nin Mutezile'yle olan temel ihtilafı ve Ehl-i Hadis'le olan temel ittifakının sıfatlar hususunda olmasından dolayı bu konuyu işlerken muhtemelen buna dikkat çekmek istemesinden kaynaklanmıştır. Ayrıca hamdeleden sonra arz ettiği ifadeler bir eserin başlangıcında sunulan hamdeleden çok bu şekilde anlamaya daha elverişlidir.

Allard, bu eserin, “Kitabu'l-Makâlât”, “Kitabun fî Dakiki'l-Kelâm” ve “Kitabun fî'l-Esmâi ve's-Sıfât” şeklinde üç ayrı eserden meydana geldiğini, eserin ilk iki kısmı Eş'ari Muteziliyen yazmış olduğunu ve döndükten sonra da kısmen tadil ettiğini ileri sürmüştür.⁵⁹ Bu ihtimalin tamamen yanlış olduğunu söylemek güçtür. Ancak bu eserin üç ayrı kitaptan oluştuğunu söylemek eldeki verilere göre pek mümkün görünmemektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi bölümler arasındaki farklılık, Eş'ari'nin bölümleri kaleme alırken esas aldığı hareket noktasının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Eş'ari'nin her ne kadar telifte dönemindeki musanniflerden aşağı kalmasa da kendi müntesiplerinin de itiraf ettiği gibi tasnifte

⁵⁴ Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İst., 1985, s. 121.

⁵⁵ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 5.

⁵⁶ Bkz., el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 5. İbn Teymiyye, ehl-i kible içinde Şia'dan daha cahil, sapkın ve her kötülüğe daha yakın bir grup olmadığından Eş'ari Makâlât'ında önce onları zikretmiş ve en sonda da Ehl-i Hadisi zikrettiğini belirtir. Bkz., *Minhacu's-Sunne*, II, 607. Bizce Eş'ari'nin önce Şia'ya yer vermesinin nedeni kendisinin de belirttiği gibi İslam'da Hz. Peygamberden sonra ilk ihtilafın imamet konusunda olması, Bkz., *Makâlât*, s. 2, ayrıca diğer mezheplerin aksine imamet hususu Şia'nın bütün mezheplerden ayrıldığı en önemli temel esas olmasındandır.

⁵⁷ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 483.

⁵⁸ Bkz., Ritter, “Eş'ari”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB., IV, 391.

⁵⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 378; Bedevi, *Mezâhib*, s. 526-527.

pek sistematik (iyi) olmaması⁶⁰ ve kaynaklarda yer alan eserlerinin arasında bu isimlerde üç ayrı esere rastlanılmaması göz önünde bulundurulduğunda bu iddianın pek yerinde olmadığı görülür.

Aslında son bölüm, birinci bölümde de yer alan konuların daha geniş bir tekrarı gibi görünse de tamamen bir tekrar değil bilakis kitabın birinci bölümünde fırkaları esas alırken kısaca değindiği temel ihtilafların, ikinci bölümde fikirleri esas alarak detaylandırılmasından ibarettir. Bu durum eser sistematüğini etkilese de onun değerinden hiçbir şeyi düşürmemektedir. Bundan hareketle Eş'ari'nin telifte çok iyi olmadığına dair İbn Asâkir (ö.571/1175)'de yer alan rivayeti⁶¹ bu anlamda kullanmak yanlış olacaktır. Çünkü rivayette hedeflenen şey Eş'ari'nin münazaracı yönünü öne çıkarmaktır. Dikkatlice incelendiğinde onun tasnifte de çağdaşlarından geri olmadığı hatta çağının illeri gelen iyi musanniflerinden biri olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Eş'ari bu eserde fırkaların fikirlerini ve onlarla ilgili bazı olayları ve bütün verileri oldukça objektif bir şekilde ele almış, bunları tahkir, tenkit ve redde yeltenmeden tarafsız bir şekilde nakletmiştir. Bu tutumun ilmi bir gereklilik olduğunu kendisi eserin önsözünde şu sözleriyle dile getirmektedir. “dinler ve mezheplere ait eser yazan, görüşlerden söz eden insanlardan, hikaye ettiğinde eksik yapan, muhaliflerin sözünü anlatırken yanıltmaya çalışan, muhaliflerini kötülemek niyetiyle nakillerine bilerek yalan karıştıran, ihtilaf edenlerin ihtilaflarını aktardığı rivayetlerde hata oluşması için bir kısmının aktarımını terk eden, muhaliflerinin sözlerine onların delillerini çürüteceğini sandığı ilaveler yapanları gördüm. Bu yol, rabbani kişilerin yolu olmadığı gibi, seçkin, bilinçli ve zeki insanların da yolu (metodu) değildir.”⁶² Bu durumdan rahatsızlık duyan Eş'ari, bu eserini yazmaya yöneldiğini belirtmektedir.⁶³ Eş'ari bazen kendi kaynaklarını da tenkit eder.⁶⁴

⁶⁰ Eş'ari'nin telifte pek iyi olmadığı ve yazarken bazen ifadelerini tamamlamadığı ve meramını ifade edemediğini el-Hasanu'l-Askeri'den İbn Asâkir nakletmektedir. Bkz., *Tebyin*, s. 91. H. Ritter' de bu hususa dikkat çekerek 'Makâlât' eserinde ki tekrarlar gereksiz sayılabilecek ifadeler gibi eserin sistematüğünü etkilediğini ancak bunun bölümlerde esas aldığı noktanın değişmesinden kaynaklandığını, ayrıca Eş'ari'nin telifte iyi olmamasının eserin sistematüğü açısından bir eksiklik sayılabileceğini ancak bize mezheplerin görüşlerini doğru verdikten sonra bunun eserin değerinden hiçbir şey düşüremeyeceğini ifade eder. Bkz., Ritter, *Makâlât*'a yazdığı “Mukaddime”, s. 16-17.

⁶¹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 91.

⁶² el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 1.

⁶³ el-Eş'arî, *Makâlât*, s.1.

Rivayetleri aktarırken rivayetin kesinlik derecesine göre farklı farklı ifadeler kullanır. Böylece rivayetin kimden alındığı, doğruluk ve güvenilirlik durumu hakkında bilgi sahibi olmaya imkan sağlar.

Watt, Eş'ari'nin *Makalatü'l-İslâmiyyîn*'i bu tip eserlerin en dolgunu ve en doğrusu olduğunu ifade eder. Ancak buna, Eş'ari'nin ifadesinde, bazen yanıltıcı boşluklar olduğu görüşünü de ekler.⁶⁵ Bu eser, kim olursa olsun mezhepler ve kelam ilminde araştırma yapanın kendini müstağni göremeyeceği bir kitaptır. Bu alanlarda temel başvuru eseri olarak kullanılmaktadır ve farklı mezheplerin öğretileri konusunda en güvenilir kitaptır. Çünkü fırkaların bütün görüşlerini konularına göre bütün yönleriyle ve objektif bir şekilde ele almaktadır. Bu alanda elimizde benzeri bulunmayan bir kitap olma özelliğini hala korumaktadır.⁶⁶ İbn Teymiyye (ö.728/1327), farklı kimselerin Usulu'd-Din konusundaki görüşleriyle ilgili gördüğü kitapların en kapsamlısının Eş'ari'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i olduğunu, Eş'ari'nin, başkalarının sözünü bile etmediği görüşler hakkında ayrıntılı açıklamalara girdiğini belirtir.⁶⁷ Eş'ari'den sonra gelen ve bu konuda eser yazan, Abdulkâhir el-Bağdâdî gibi müellifler Eş'ari'nin bu eserini aşamadıkları söylenebilir.

Eş'ari bu eserin bir kısmını kendinden önce yazılmış kitaplardan özellikle Mutezili eserlerden⁶⁸ alıp yeni fikirleri ve tartışmaları ekleyerek, faydalı siyasi ve tarihi bilgilerle bezeyerek, kelam ilminin problemlerini ve bu konulardaki ihtilaflarını anlaşılır bir şekilde aktarmıştır. Mutezile, bu konuda en büyük grubu ve ilk musannifleri teşkil ettiklerinden nakledilen makalatların onların tarzıyla ifade edildiği ve onların görüşlerine geniş yer verildiği görülür.⁶⁹ Neredeyse Eş'ari'nin kitabını okuyan bir kimse, Eş'ari'nin, Mutezile'ye muhalefet ettiğini ve ömrünün çoğunu onlarla birlikte geçirdikten sonra onlardan ayrıldığının farkına varmayabilir. İbn Küllâb (ö.240/854)'ın görüşlerini de ustaca ve kitaplarına bakmış olarak zikreder. Ehlu's-Sünne ve Ashâbu'l-Hadîs'in görüşlerini ise, çoğunu Zekerîyya b.

⁶⁴ Bkz., el-Eş'arî, *Makâlât*, 404, 428, 476, 541, 572, 586.

⁶⁵ Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, s. 10.

⁶⁶ Kırş, el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 281.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, V, 275, VI, 303. Ayrıca bkz., İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 159.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VIII, 115.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VIII, 115.

Yahya es-Sâcî (ö.307/919)'den ve bir kısmını da Bağdat Hanbelileri ve benzer gruplardan aldığı bilgilerden hareketle mücmel bir şekilde zikrettiği söylenir.⁷⁰ Ancak İbn Teymiyye Eş'ari'nin Ehl-i Hadis'ten hiç kimsenin söylemediği bazı görüşlere onların adına yer verdiğini, makalat hususunda en iyi yazar olmasına rağmen Mutezile'nin görüşlerine vakıf olduğu kadar, Ashâbu'l-Hadîs'in görüşlerine tam vakıf olmadığını,⁷¹ makalâtı en iyi bilen ve yalancıların yalanını nakletmekten en çok çekinen olmasına rağmen Eş'ari'nin, makalât sahibinin bizzat ifadeleri olmayan, onlardan mustenid olmayan ve onlarla kendi naklettikleri arasında farkın açık görüldüğü bazı hataların da olduğunu belirtir.⁷²

Eserin Eş'ari'ye ait olduğu hususunda ittifak olmasına rağmen bu eserin Mu'tezili dönemde mi yoksa itizalden ayrıldıktan sonra mı yazıldığı konusu tartışmalıdır. Ancak çok olmasa da eserde kendi fikirlerine yer vermesi⁷³ ve ayrıca, Ehlu'l-Hakk'a ait bazı görüşler aktarması ve bunları Mutezile'nin karşıtı olarak ifade etmesi ve bu fikirlerin diğer eserlerindeki görüşleriyle paralellik göstermesi⁷⁴ eserin Eş'ari'ye aidiyetini güçlendirmektedir. Ayrıca Watt'ın da belirttiği gibi, bu tabirin tahminen Eş'ari'nin mensup olduğu gruba verilen ad olmasından dolayı, bunlardaki fikirlerin bizzat Eş'ari'ye ait olması hususunda şüphe duyulmasını gerektirecek bir sebep bulunmamakta,⁷⁵ ve eserin itizal sonrası döneme ait olduğunu destekler mahiyettedir. Üstelik, Cüveynî (ö.478/1085) ve Bağdâdî (ö.429/1037) gibi

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, V, 278.

⁷¹ İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 159.

⁷² İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne*, VI, 301. Eş'ari Mutezile'nin yanında okuduğu için onların görüşlerini diğer gruplarınkinden daha iyi bildiği ve genelde Cübbâî'nin görüşlerini onun ağzından naklettiği belirtilmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Telbisu'l-Cehmiyye*, I, 419.

⁷³ Bkz., el-Eş'arî, *Kitabu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, thk., Hellmut Ritter, Eiesbaden, 1980, s. 430, 464, 542, 552. Örneğin isim ve sıfatlar konusunu ele aldığı başlıkta Mutezile'nin sıfat konusundaki görüşlerini şiddetle eleştirmektedir. Bkz., *Makâlât*, s. 483. Ayrıca krş. İbn İsa, Ahmed b. İbrahim, *Şerhu Kasidetü İbn Kayyim*, Beyrut, 1406/1985, I, 250-251.

⁷⁴ Bkz., el-Eş'arî, *Makâlât*, s.472, 549, 550, 551. Örneğin s. 539'da kesb hususunda "Ehl-i Hakkın görüşü budur" dediği görüş aslında kendisinin görüşüdür. Krş. el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk., Richard J. McCarthy, Beyrut, 1953, s. 39vd.; *Makâlât*, s. 542. Ayrıca Eş'ari Makâlât'ta 'Ehl-i Hakk' tabirini Mutezile karşıtı olarak kullanmakta ve onları 'Ehl-i Kader' olarak adlandırmaktadır ki bu Mutezile'nin hiç kabul etmediği bir isimlendirmedir. Ancak Eş'ari bu ismin onları ifade etmek için kullanıldığını *Luma'* eserinde delillendirir meye çalışır. Bkz., *el-Luma'*, s. 53.

⁷⁵ Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, İst. ts. s.13.

müelliflerin ‘Ehlu’l-Hakk’ tabirini özellikle Eş’ariler için kullanmaları⁷⁶ da bu hususu destekleyen başka bir delildir. Ayrıca Mutezili kelmecılara karşı muhalefetini belirtmesi ve Hocası Cübbâi ile olan muhalefetinden söz ederek aralarında geçen münazaraları ifade etmesi⁷⁷ gibi veriler, kitabın Mutezile’den döndükten sonra yazıldığını veya en azından onu itizaldan ayrıldıktan sonra şekillendirdiğini kanıtlamaktadır. Bu nedenle belli bir kısmının Mutezile’den ayrılmadan önce yazıldığı iddia edilebilirse⁷⁸ de eserin elimizdeki haliyle tümüyle Mutezili dönemde yazıldığını söylemek pek mümkün görünmemektedir.

d-Kitabu’l-Luma’ fi’r-Reddi ala Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’⁷⁹

⁷⁶ Bkz., el-Cüveynî, İmamı’l-Haremeyn Ebû’l-Muâlf Abdülmelik, *Kitabu’l-İrşad*, Beyrut, 1985, s. 109, 127, 135, 334. Ayrıca Eş’arilerin bu tanımlamayı kendileri için seçtiklerine dair, Bkz., el-Hikemî, Hafız b. Ahmed, *Meaâricu’l-Kabûl bi Şerhi Sullemu’l-Vusûl ila İlmi’l-Usûl*, Dimam, 1990, I, 377.

⁷⁷ el-Eş’arî, *Makâlât*, s. 419.

⁷⁸ Bosworth, C.E., “As’ari”, *Encyclopaedia Iranica*, c. II, London and New York, 1987, c. II, 702.

⁷⁹ *Kitabu’l-Luma’ fi’r-Reddi ala Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’* eseri ilkin Richard J. McCarthy tarafından Beyrut, 1953 yılında *Risale fi İstihsânu’l-Havd fi İlmi’l-Kelâm* eseri ile birlikte, İngilizce tercümeleri ve önemli notlar eklenerek basılmıştır. McCarthy, *el-Luma*’nın neşrinde Beyrut’taki Amerikan Üniversitesi’nde MS 297.3 A81 1A noda kayıtlı olan yazmayı esas almıştır. McCarthy, bu yazma nüshasından başka British Museum’da bulunan ancak Beyrut’taki nüshanın bir kopyası olduğunu belirttiği bir başka nüshadan da söz eder. Bkz., *The Theology*, s. XXIII. Bu nedenle aslında Luma’ın tek bir yazma nüshası olduğu anlaşılmaktadır. Kendisi yazmada tarih bulunmadığını, ancak yazma ile birlikte Gazzâlî’nin *er-Risaletu’l-Leduniyye* adlı eserinin yer almasından hareketle bu yazmanın VI/XII. asırda yazılmış olabileceğini belirtmektedir. Bkz., McCarthy, *The Theology*, s. XXIV. Daha sonra *el-Luma*’ eseri Hamude Gurabe’nin tahkikiyle, Kahire, Matbaatu Mısır (Şirketu Muhasemetu Mısriyye), tarafından 1955’te Kahire’de basılmıştır. Krş., Salihyye, Muhammed İsa, *el-Mu’cemu’l-Şâmil li’t-Turasi’l-Arabi el-Matbû’*, Kahire, 1992, I, 74. Hamude Gurabe, *el-Luma*’ın yazmalarını araştırdığını ve biri Beyrut Amerikan Üniversitesi’nde diğeri Londra’daki British müzesindekinden başka bir nüshasını tespit edemediğini belirtir. Fakat bu son yazmanın Beyrut’taki yazmanın bir kopyası olduğunu, British Museum’daki katalogta, ‘Baron Von Kramer, genç bir Hristiyan katip tarafından, Beyrut Amerika Koleji’ndeki çok eski bir nüshadan kopyalanmıştır’ şeklinde bir not düştüğünü belirtir. Bu nedenle onun, asıl nüsha olması sebebiyle Beyrut’taki nüshaya itimat etmiş ancak nüshaya has hatalara dikkat çekmek için Londra’daki kopyayla karşılaştırmıştır. Bkz., Ghoraba, “Al-Ash’ari’s Kitab al-Luma’”, s. 192-193. Ayrıca Gurabe, McCarthy’nin yazmayı düzeltmek için takdire şayan bir çaba gösterdiğini ve hataların çoğunu düzeltmeyi başardığını, fakat bazı hataların hala durduğunu, üstelik, bazı yerlerde kendi tashihleriyle yazmadaki hataları daha da artırdığını ve bu nedenle orijinal anlamın kaybolduğunu, kendisinin bu hatalara işaret ederek düzelttiğini belirtir. Bkz., “Al-Ash’ari’s Kitab al-Luma’”, s. 194. Ancak Gurabe’nin, esas aldığı Beyrut nüshası için; “yazma, sunduğumuz Luma’ metni dışında hiçbir şey ihtiva etmemektedir” demektedir. Bkz., “Al-Ash’ari’s Kitab al-Luma’”, s. 193. Bu ifade haklı olarak onun esas aldığını söylediği yazmayı görmediğini çağrıştırmaktadır. Halbuki McCarthy bu yazmanın *Luma*’ dışında iki eseri daha içerdiğini belirtmektedir. Bkz., *The Theology*, s. XXIII-XXIV. Bu nedenle haklı olarak Abdurrahman Bedevi, Gurabe’nin esas aldığı yazmayı hiç görmediğini belirtir. Ayrıca Gurabe’nin düzelttiğini söylediği McCarthy’nin hatalarından daha çok hata ettiğine dikkat çeker. Bkz., *Mezâhib*, s. 528 dip not.1. Bu iki basım dışında Abdulaziz İzuddin’in es-Seyrevân’ın tahkikiyle 1987 de Daru Lübnan, tarafından el-Cüveynî’nin *Lumau’l-Edille* adlı eseriyle birlikte 1987

Bu eserin ismi yazmada sadece ‘*el-Luma*’ olarak geçtiği belirtilir.⁸⁰ *fi’r-Reddi ala Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida*’ ifadesini İbn Asâkir’in eklemiş olması muhtemeldir.⁸¹ İbn Asâkir’in belirttiğine göre *el-Umed* adlı eserinde Eş’ari’nin kendisi ‘*el-Luma*’ başlığıyla üç kitap yazdığını ifade eder; *el-Luma’ es-Sağır*, *el-Luma’ el-Kebir* ve *Kitap el-Luma’ fi’r-Reddi ala Ehli’z- Zeyğ ve’l-Bida*’. Bu *el-Luma*’lardan son zikredilen kitap ilkin McCarthy tarafından basımı yapılan eserdir. Çünkü Eş’ari ilk ikisi arasındaki ilişkiyi belirtmiş, ilk zikredilen eseri ikinci esere bir medhal yaptığını beyan etmiştir.⁸² Oysa yazmada bu eserle diğer iki kitap arasında hiçbir ilişkiden söz edilmediği ifade edilmektedir.⁸³

Eş’ari, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zayğı ve'l-Bida'*, adlı eserinde Allah’ın varlığı, sıfatları, Kur’an, irade, ru’yet, kader, istitaat, iman ve imamet gibi kelâmî meseleleri titiz bir şekilde incelemiştir.

Eş’ari’nin *el-Luma’ fi’r-Redd ala Ehli’l-Bida*’ eserinin meşhur bir eser olduğu ve ashabının bu kitaba itimat edip önemsedikleri Eş’ariler dışındaki müelliflerce de belirtilen bir husus olduğu görülür.⁸⁴ Ayrıca Cüveynî bu esere özellikle Mutezile kelimcileri tarafından yapılan itirazlara cevap verir.⁸⁵ Meşhur Eş’ari alimlerinin hemen hepsi bu kitaptan alıntılar yapmışlardır.

Bu kitapta Eş’ari’nin nassi bağımlılıktan çok akla yöneldiği ve *el-İbâne*’de ele alınmayan konularda geniş bir açılıma gittiği görülür.⁸⁶ Böylece Eş’ari, akidevi (teolojik) görüşlerinin gelişimini ve Mutezili doktrine karşı argümanlarını

tarihinde basılmıştır. es-Seyrevân, şu ana dek kitabın iki yazmasının olduğunu, birincisi: Biritanya Müzesinde 172 ve şark yazmaları 3091 ve 73 varaklı yeni bir yazma, ikincisi: Beyrut’taki Amerikan Üniversitesi’nde bulunan eski bir nüsha olduğunu belirterek, kendisinin eserin neşrinde bu eski nüshaya dayandığını ifade eder. Bkz., es-Seyrevân, *el-Luma’* eserine yazdığı “Mukaddime”, s. 44. Bütün bunlardan anlaşılıyor ki eserin bütün baskıları Beyrut nüshası esas alınarak yayınlanmıştır. Ancak diğer iki naşirin de, teyit ettiği gibi, eser üzerinde yapılan en titiz çalışma McCarthy’nin tahkiki ve çevirisidir. Krş., Ghoraba, “Al-Ash’ari’s Kitab al-Luma’”, s. 194; es-Seyrevân, *el-Luma’* yazdığı “Mukaddime”, s. 45.

⁸⁰ McCarthy, *The Theology*, s. XXV; Ghoraba, Hammouda, “Al-Ash’ari’s Kitab al-Luma’”, *The Islamic Quarterly*, London, 1954, c.I, sayı, III, s. 193; es-Seyrevân, *el-Luma* eserine yazdığı “Mukaddime”, s. 43.

⁸¹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 130.

⁸² İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 130.

⁸³ Ghoraba, “Al-Ash’ari’s Kitab al-Luma’”, s. 193.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 44.

⁸⁵ el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 104, 122.

⁸⁶ el-Mağribî, *el-Fıraku’l-Kelamiyye*, s. 281.

açıklayarak hem nakle hem de akla bağlanma metodunu bu eserde ortaya koymaktadır. Bu nedenle eserin Eş'ari'nin dini inkişafını incelemek ve onun fikri düşüncesini öğrenmek isteyenlerin başvurması gereken temel kaynak niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür.⁸⁷

Bazı araştırmacılar Eş'ari'nin bu eserde akli istidlal metodunu kullandığını ancak bunu Ehl-i Hadis ve Haşviyye'nin akidesini ihya ve akli yöneliş hareketini kökünden söküp atmak için kullandığını ifade ederler.⁸⁸ Eş'ari'nin bu eserde akli istidlal metodunu kullandığı ve bununla itizali fikirleri çürütmeye yöneldiği doğrudur. Ancak bu hareketiyle Haşviyye'yi ihya etmeyi amaçlamamış, sadece kendi sisteminin doğruluğunu ortaya koymayı hedeflemiştir.

İbn Asâkir'in dışında, İbn Nedim,⁸⁹ İbn Fûrek⁹⁰, el-Cüveynî⁹¹ gibi bir çok alim bu eseri Eş'ari'ye nisbet etmiştir.⁹² Bu nedenle bu eserin ona ait olduğu konusunda hiçbir şüphe olmadığı gibi, çağdaş araştırmacılar arasında da eserin Eş'ari'ye nisbeti konusunda ihtilaf mevcut değildir.⁹³

Eş'ari'ye nisbetinde sorun olmamasına karşın, *el-Luma*'nın tarihlendirilmesi, özellikle onun *el-İbâne*'den önce mi sonra mı yazıldığı hususu araştırmacılar açısından ciddi bir problem teşkil eder. Çünkü bu husus, Eş'ari'nin hem fikirlerini hem de fikri merhalelerini tespit etmede son derece önemlidir. *el-Luma*' ve *el-İbâne*'nin bazı hususlarda çelişik (tenakuz) denilecek kadar birbirinden farklı olmaları sebebiyle, bu iki eserden hangisinin en son yazıldığı belirlenmesi, araştırmacılar açısından Eş'ari'yi ve dolayısıyla Eş'ariliği tanımlamanın önünde çözülmesi gereken temel sorun olarak durmaktadır. Bu nedenle biz Eş'ari'nin fikri

⁸⁷ Krş., Ghoraba, Hammouda, "Al-Ash'ari's Kitab al-Luma", s. 194.

⁸⁸ Subhânî, *Buhûsun fî'l-Milel*, II, 27.

⁸⁹ Bu eseri İbn Nedim, 'Kitabu'l-Luma' şeklinde vermektedir. Bkz., İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Beyrut, 1978, s. 257.

⁹⁰ İbn Fûrek bu eseri 'el-Luma' kısaltmasıyla ifade eder ve ondan alıntılar aktarır. Bkz., İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Mucerradu Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut, 1987, s. 93, 165.

⁹¹ el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut, 1999, s. 104, 122.

⁹² İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu'z-Zemân*, Beyrut, 1968, III; 285; ez-Zehebi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Beyrut, 1413/1992, XV, 87.

⁹³ McCarthy, *The Theology*, s. XXV; Ghoraba, "Al-Ash'ari's Kitab al-Luma", s. 191; Subhî, *fî İlmi'l-Kelâm*, II, 56; Mahmûd, *Mevkîfu İbn Teymiyye*, I, 346.

evrelerini ele alırken Eş'ari'nin el-İbâne ve el-Luma' eserlerinin hem tarihlendirilmesi hem de birbiriyle mukayese ederek aralarındaki fikri farklılıklar ve bunların nedenleri üzerinde duracağız. Ancak burada bu husustaki probleme işaret etmekle yetineceğiz.

e-el-İbâne an Usûli'd-Diyâne⁹⁴

İbn Asâkir'in sunduğu Eş'ari'ye ait eserlerinin listesinde bu eserin ismi zikredilmemektedir. Ancak özellikle Hanbelilerin eleştirilerine karşı Eş'ari'yi savunurken *el-İbâne* eserine yer vermekte ve alıntıda bulunmaktadır.⁹⁵ İbn Nedim de Eş'ari'ye nisbetle “Kitabu't-Tebyîn an Usûlu'd-Dîn” adıyla bir esere yer vermektedir.⁹⁶ Ancak İbn Asâkir tarafından Eş'ari'ye nisbetle zikredilen eserlerin sunulduğu listede bu adla bir eser yer almamaktadır. Fakat eserin ismen *el-İbâne* eserine yakın olması bu eserin *el-İbâne* eseri olabileceğini gösterir. Ayrıca İbn Asâkir'in sunduğu listede yer alan ‘el-Muhtasar fi't-Tevhidi ve'l-Kadar’ eserinin içerik ve konuların sıralanışı göz önüne alındığına *el-İbâne* ile benzerlik arz etmektedir. Bu nedenle bazı araştırmacılar bu eserin *el-İbâne* eseri olabileceğini belirtmektedirler.⁹⁷ Ancak İbn Asâkir'in *el-İbâne*'yi zikr etmesi, İbn Fûrek'in ‘el-Muhtasar fi't-Tevhidi ve'l-Kadar’ eserini zikredip alıntıda bulunması⁹⁸ ve Eş'ari'nin

⁹⁴ *el-İbâne an usûl el-Diyâne*, ilkin Haydarâbâd Dekn'de Metbaatu Dairetü'l-Mearif el-Osmaniyye tarafından 1321/1903 yılında yayınlanmıştır. Sonra Kahire'de, el-Matbaatu'l-Muniriyye tarafından 1349/1930'da basımı yapılmıştır. (Salihiyye, *el-Mu'cemu'l-Şâmil li't-Turasi'l-Arabi*, I, 74.) *el-İbâne*'ye Muhammed İna'yet Ali Haydarâbâdi tarafından iki ek yazılmıştır. *el-İbâne*'nin bir çok farklı baskısı yapılmış ancak içlerinde en hacimli ve eklerle zenginleştirilmiş olan baskı Fevkiye Hüseyin Mahmud'un Tahkikiyle, Daru'l-Ensar, Kahire, 1397/1976'da yapılandır. Tahkikte dört adet nüshaya dayandığını, ancak bunlardan tarihsiz olanı esas aldığını belirtir. (Fevkiye Hüseyin, *el-İbâne* eserine yazdığı “Mukaddime”, I, 188 vd.) Bütün yazmaların tarihi XI/XVII. yüzyıl ve sonrasında olması dikkat çekicidir. Fakat bu baskıda bazı hata ve tahrifatların olmasının yanı sıra esas aldığı yazmanın tercih açısından diğer yazmalara göre bir çok olumsuz yönünün olması nedeniyle eleştirilmiştir. (Abdurrahman b. Salih el-Mahmud, bu hususa dikkat çekerek, tarihi ve nahihi bilinmeyen üstelik diğer yazmalarda olmayan bazı ziyadeler (ilave ifadeler) içeren bu nüshayı esas almanın doğru olmadığını belirtir. Bkz., el-Mahmûd, Abdurrahman b. Salih, *Mevkifu İbn Teymiyye mine'l-Eşâire*, Riyad, 1995, I, 352 vd.)

⁹⁵ Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 152, 171.

⁹⁶ İbn Nedim, *Fihrist*, s., 257. Mc Carthy bu eserin ‘el-İbane’ olma ihtimalinden söz etmektedir. Bkz. McCarthy, *Theology of al-Ash'ary*, s. 229.

⁹⁷ Musa, *Neş'etu'l-Eş'ariyye ve Tatavvuruha*, Beyrut, 1982, s. 193-194.

⁹⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 12.

bir çok eserinde de benzer konuların ele alındığını düşündüğümüzde söz konusu ihtimal zayıf gözükmemektedir.

Eş'ari *el-İbâne* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'in yolunda olduğunu söyleyerek kendine muhalif gördüğü fırkaların fikirlerine karşı delil getirmekte ve bu konuda çok sert bir tavır sergilemektedir. Ayrıca muhaliflerinin görüşlerini icmalen vermekte ardından kendini müntesip gördüğü Ehl-i Hakkın görüşlerini genel hatlarıyla sunmaktadır.

Bu eser ru'yet, Kur'an, istiva, vech, ayn vb. sıfatlar, irade, kader, şefaât, havz, kabir azabı ve imamet gibi konuları mantıki bir düzen olmaksızın serd eder.⁹⁹ Bu eserde en çok dikkati çeken husus, özellikle Kur'an ve kader konusunda bir çok rivayet ve konularla ilgili hadislerle yer verilmiş olmasıdır.

el-İbâne'nin Eş'ari'ye ait olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Çünkü ona nisbetini destekleyenler yanında nisbetini şüpheli hale getiren deliller de mevcuttur. Ancak eser içerik olarak *el-Luma'* ile karşılaştırıldığında –bazı hususlar dışında– genel olarak onunla uygunluk arz etmesi ve İbn Asâkir gibi alimlerin¹⁰⁰ bu eserden söz ederek alıntılarda bulunmuş olmaları, eserin Eş'ari'ye ait olduğunu göstermektedir. *el-İbane*'nin Eş'ari'ye nisbeti hususunda bazı şüpheler mevcut olmakla birlikte fazla bir tartışma mevcut değildir. Asıl sorun iki noktada toplanmaktadır.

Birincisi, *el-İbâne*'nin bütün içeriğiyle (tümünün) Eş'ari'ye ait olup olmadığı hususudur.

İkincisi ise, eserin telif tarihi hususudur. Çünkü, Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra bu eseri yazdığı kesinse de onun en son kaleme aldığı eserlerden mi yoksa ayrıldıktan hemen sonra telif ettiği eser mi olduğu hususu tartışmalıdır. Aslında bu konu, İbâne'nin tamamının Eş'ariye ait olup olmaması problemiyle doğrudan alakalıdır. Çünkü asıl sorun *el-İbâne* ile Eş'ari'nin diğer eserleri özellikle *el-Luma'* arasında genel bir uygunluk seziliyorsa da, sitil ve içerik bakımından ciddi

⁹⁹ Krş., Fahuri, Hennâ – Cerr, Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 178.

¹⁰⁰ Bkz., İbn Asâkir, *Tebyîn*, s.152; İbn Teymiyye, *Telbisu'l-Cehmiyye*, II, 27; ez-Zehebî, *el-Uluvv li'l-Aliyi'l-Gaffâr*, Riyad, 1995, s. 320.

farkların bulunması¹⁰¹ ve bunları telif etmenin pek mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu iki problem Eş'ari'nin Mutezili döneminden sonraki fikirleri ve fikri merhalelerini tespit etme, dolayısıyla Eşari ile Eş'ariler arasındaki ilişkiyi çözme bakımından mihenk oluşturduğundan, Eş'ari'nin fikri merhaleleri ele alınırken bu husus üzerinde durulacaktır.

Eş'ari'nin kendi eserleri dışında en çok istifade ettiğimiz Eş'ari kaynaklardan bir kaçına önemine binaen burada kısaca değinmek istiyoruz.

a- *Tebyinu Kizbi'l-Mufteri fi ma Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan'il-Eş'arî*, bu eser Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir ed-Dimeşkî(571/1175)¹⁰²'ye aittir. Eser Muhammed Zahid el-Kevseri'nin tahkikiyle Dimeşk'te 1399/1979 tarihinde yayınlanmıştır. Eş'ari'nin, hayatı, kişiliği, eserleri ile ilgili olarak kaynaklarda toplu ve yeterli bilgi bulunmamaktadır. İbn Hallikân ve Subki gibi Eş'arilerin kendi eserlerinde bile parça parça bilgiler bulunmaktadır. Bu nedenle bu alanda Eş'ari ve ona tabi olanlarla ilgili yapılmış tek müstakil çalışma İbn Asâkir'in *Tebyin*'idir. Ancak Eş'ari ile ilgili bilgileri tarafsız bir şekilde sunmaktan uzaktır. Çünkü kitap bir çok rüya menkıbe, şiir ve benzeriyle doludur. Bu da eseri ilmiyetten uzaklaştırmaktadır.¹⁰³ Ancak yine de geçmişte olduğu gibi günümüzde de Eş'ari'nin hayatı, kişiliği, eserleri gibi konularda en çok başvurulanan eserlerin başında gelir.¹⁰⁴

¹⁰¹ Ghoraba, "Al-Ash'ari's Kitab al-Luma'", s. 191 vd.; Subhânî, *Buhûsun fi'l-Milel*, II, 21; Fahuri, Hennâ – Cerr, Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1982, I, 178.

¹⁰² İbn Asâkir ed-Dimeşkî, Hadis hafızlarından biri olmakla beraber önemli bir tarihçi olup seksen ciltlik Dimeşk (Şam) tarihini yazmıştır. Dönemin önemli bir tarihçisidir. Ayrıca hadis alanında da eser vermiştir. *Tebyinu Kizbi'l-Mufteri* adlı eserini Eş'ari'yi savunma amacıyla yazmıştır. Çağında Ehl-i Hadisin imamı ve Şafii mezhebinin mümtaz simalarından olduğu söylenir. Dimaşk ve Bağdat'ta fıkıh dersi almış, 571/1175 yılında ve 72 yaşında vefat etmiştir. Bkz., İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Amr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut, ts., XII, 294; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, Abdulhayy b. Ahmed el-İkrî ed-Dimeşkî, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, Beyrut, ts., II, 239; İbn Kâdî Şuhbe, Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Tabakâtu's-Sâfiyye*, Beyrut, 1407/1986, II, 114; İbn Hallikân, *Vefayatu'l-A'yan*, III, 285; Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh el-Hanefi, *Keşfu'z-Zunûn*, Beyrut, 1992, II, 342.

¹⁰³ Bu nedenle Zehebi, İbn Asâkir'i kasd ederek, "Ebû'l-Kasım, Eş'ari'nin menakıbı hakkında bir çok faydalı bilgiler toplamış ancak bazıları sahih değildir" der. Bkz., Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89. Ayrıca bu duruma çağdaş araştırmacılar da dikkat çekmişlerdir. Örneğin, bkz., Gurabe, Hamûde, *el-Eş'arî*, Kahire, 1953, s. 4.

¹⁰⁴ Bu eser sonradan Eş'arilerin özellikle de Şafiîlerin bu konuda en önemli eseri haline gelmiş ve öğrencilerin okuması ısrarla tavsiye edilmiştir. Bkz., Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 342. Çağdaş araştırmalarda da bu konuda temel kaynak olarak kullanılmaktadır. Örneğin George Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History", adlı makalesinde İbn Asâkir'in Tebyin eserlerini kullanmakta ve kaynak açısından bir kritiğini de sunmaktadır. Bkz., Makdisi, George,

b- *Mucerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasani'l-Eş'ari*, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek (406/1015)'e ait olan bu eser, Daniel Gimaret'in tahkikiyle Beyrut, 1987'de yayınlanmıştır. Muhakkikin, 460/1068 gibi müellifin vefatından yaklaşık yarım asır sonra kaleme alınmış bir yazmaya dayanarak eseri hazırlamış olması onun orijinal halinin bize ulaşmasını sağlamıştır. Ayrıca bu eserin Eş'ari'nin hemen hemen bütün görüşlerini bir araya toplamış olması ve bu konuda Eş'ari'nin otuzu aşkın eserine dayanması, ayrıca bu eserde yer alan görüşlerin Eş'ari'nin *el-Luma'* eserindeki görüşlerle paralellik arz etmesi, Bağdâdi ve Cüveynî gibi Eş'arilerin naklettikleri Eş'ari'nin görüşleriyle örtüşmesi,¹⁰⁵ eserin değerini daha da artırmaktadır. Bu nedenle biz genelde Eş'ari'nin kendi eserlerinde yer almayan bazı konularla ilgili görüşlerini bu eserden aldık. Ancak bu eserden aldığımız görüşleri imkan nispetinde diğer kaynaklarla karşılaştırarak kullanmaya çalıştık.

Bu iki eser dışında mümkün mertebe konu ile ilgili Eş'arilerin yazdığı bütün kaynaklara da baş vurduk. Burada fazla yer kaplayacaklarından bu eserleri bibliyografya da göstermeyi uygun gördük.

3. 2-Eş'ari Olmayan Kaynaklar

Araştırmamızda Eş'ari olan kaynaklara öncelik vermekle birlikte onların dışındaki kaynaklara da konu muvacehesinde başvurdık. Bunlardan bazıısı hakkında bilgi vereceğiz.

a- *Mesâlibu İbn Ebi Bişr*, bu eser, Ebû Ali el-Hasan b. Ali el-Ehvâzî¹⁰⁶ (446/1055)'ye ait olup, Michel Allard tarafından Bulletin D'études Orientales'te, 1970 tarihinde Dimeşk'te yayınlanmıştır. el-Ehvâzî'nin bu eserinde tarafsız davranmayıp Eş'ari'yi şiddetli bir şekilde ve umulmadık şeylerle kötülemiş olması eseri ilmi objektiflikten uzaklaştırmış ve değerine gölge düşürmüştür. Ancak aynı zamanda bu eserin İbn Asâkir'in *Tebyin* eserinde de yer alan ve konumuz açısından önemli bazı rivayetleri içermesi, eseri bizim için önemli kılmaktadır. Üstelik İbn Asâkir, Ehvâzî'nin bu eserinden dolayı Eş'ari'yi savunan ve Ehvâzî'ye cevap

“Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History”, *Studia Islamica*, Paris, 1962, c.XVII, s. 38.

¹⁰⁵ Krş., Daniel Gimaret, *Mucerredü Makâlât* eserine yazdığı “Mukaddime”, s. 1, 5.

¹⁰⁶ el-Ehvâzî ile ilgili bilgi için Bkz., İbn Tağriberdî, Cemaluddin Ebû'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır, ts., V, 56; İbn Ebi Cerad, Kamaluddin Ömer b. Ahmed, *Buğyetu't-Taleb fî Tarihi Haleb*, Beyrut, 1988, V, 2465-2466.

mahiyetinde *Tebyin* eserini yazmıştır. Bu nedenle Eş'ari'yi eleştiren ve onu savunan bu iki eseri dikkatle kullandık. Ancak bu eser *Tebyin*'e göre daha göreceli ve taraflıdır. İçinde bir çok yalan haber de yer almaktadır.¹⁰⁷ Gerçekte, ilk bakışta, sırf Eş'ari'yi kötülemek için uydurulan ve aklın kabul edemeyeceği bazı rivayetlere rastlamak mümkündür.

b- *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, bu eser Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye el-Harânî (728/1328)'ye ait olup Muhammed Reşad Sâlim tahkikiyle 1406/1985'te yayınlanmıştır. İbn Teymiyye *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, adlı eserini, Şii ve Mutezili olan İbn Mutahhar el-Hilli'in *Minhacu'l-Kerame fi İsbatil-İmame* isimli eserine karşı cevap olarak yazmıştır.¹⁰⁸ İbn Teymiyye bu kitabında önce İbn Mutahhar'ın sözlerini nakleder, sonra bunlara cevap verir. İbn Mutahhar Şii itizalin son dönemini temsil etmektedir. O, genel olarak Ehl-i Sünnet olmakla birlikte özellikle İbn Küllâb ve Eş'ari'nin savunduğu görüşlere karşı çok sert eleştirilerde bulunmuştur. İbn Teymiyye de eserinde bu konuları bir bir ele alıp ileri sürülen iddiaları cevaplamaktadır. Eser yazılış amacına binaen her ne kadar daha çok Rafıza'yı (Şiâ'yı) hedef alıyor görünüyorsa da hem İbn Küllâb hem de Eş'ari ve Eş'arilerle ilgili önemli bilgiler vermektedir. Biz, dönemin en önde gelen simalarından olan Hanbeli İbn Teymiyye'nin eserinden de özellikle Eş'ari'nin Hanbelilikle ilişkisi konusunu ele alırken başvurduk. Ancak İbn Teymiyye genel olarak Eş'ari ve Eş'arilerle ilgili verilerde objektif davranmış olmasına rağmen çoğu yerde dönemindeki Eş'arilere karşı Eş'ari'yi ve özellikle onun *el-İbâne* eserini kullanarak Eş'ari ile Eş'arilerin ayırımına gitmiştir. Dolayısıyla Eş'arileri eleştirirken Eş'ari ve *el-İbâne* eserine, Eş'ari'nin kendisini eleştirdiğinde ise daha çok *el-İbâne* dışındaki eserlere dayanmıştır. Bu durum az da olsa Eş'ari ile ilgili sunduğu bilgilerin objektifliğine gölge düşürmektedir. Fakat İbn Teymiyye her ne kadar eserlerin de muhaliflerine sert tenkitler yöneltmiş ve taraf tutmuş olsa da,¹⁰⁹ bize

¹⁰⁷ Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89.

¹⁰⁸ İbn Mutahhar el-Hilli: asıl adı Cemalüddin el-Hüsün b. Yusuf b. Mutahhar el-Hilli el-Mu'tezili (726/1326), Nasiruddin Tusi ve İbn Tavus'tan ders almıştır. Usûl ve felsefe ile ilgili bir çok eseri vardır. Bkz., İbn Hacer, el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed, *ed-Dureru'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Haydarâbâd, 1972, II, 188.

¹⁰⁹ İbn Hacer, el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine*, II, 188.

mezheplerin asli kaynaklarından istifade ederek telif ettiği çok güzel metinler bırakmıştır.¹¹⁰

3. 3-Çağdaş Araştırmalar

Eş'ari ile ilgili ülkemizde yapılmış kapsamlı bir çalışma olmadığı gibi bu konuda yapılmış çalışmalar yok denecek kadar azdır. Buna mukabil İslam dünyasında ve özellikle Batıda hem eser hem de makale türünden bir çok çalışma yapılmıştır. Biz bunlardan sadece bir kaçına burada yer verip, diğerlerini Kaynakça'da zikretmekle yetineceğiz.

Eş'ari üzerinde yapılan çalışmalardan biri, Hamûde Gurabe'nin, *el-Eş'ari* adlı eseridir.¹¹¹ Eser küçük hacmine rağmen kısa notlarla da olsa Eş'ari ile ilgili polemiklere değinmiş ve konu ile ilgili bazı karanlık noktalara ışık tutmuştur. Ancak hacimli olmayan böyle bir çalışmada konunun geniş tutulmuş olması özellikle Eş'ari'nin hayatı ve görüşleri ile ilgili doyurucu bilgi içermesini engellemiştir.

Eş'ari üzerinde yapılan diğer bir çalışma da Mahmud İbrahim el-Feyyûmî'nin, *el-İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî* adlı eseridir. Bu eser Eş'ari'yle birlikte Ahmed b. Hanbel ve okulunu, ayrıca Mutezile'ye de geniş yer vermiş ve ilahi kelim problemine müstakil bir bölüm ayırmıştır. Çalışmanın Hanbeli hareketin uygulayıcısı olarak Muhammed b. Abdulvehhab ve onu destekleyen Muhammed İbn Suûd'u göstererek, bunların Vahhabi hareketini başlatmakla Arap ve İslam alemine Ahmed b. Hanbel ve ashabının gerçekleştiremediği yararı sağladıklarını söylemesi¹¹² dikkat çekicidir. Eserde konuyla ilgili bazı risalelerin tümüne ve mevzu ile alakalı bazı kaynaklarda yer alan kısımların tümünün olduğu gibi çalışmaya alınması¹¹³ eserin hacimli olmasını sağlamış olmasına karşın çalışmayı bir derleme haline sokmuştur.

Eş'ari'nin eserleri üzerinde de bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak bunlardan iki çalışmayı zikretmek istiyoruz.

Birincisi, Richard J. McCarthy'nin, Beyrut, 1953'te Eş'ari'nin *el-Luma'* eserini tahkik edip ilim dünyasına sunduğu ve Eş'ari ile ilgili ekler ve bilgilerin

¹¹⁰ Krş., en-Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İst., 1999, I, 396.

¹¹¹ Bu eser 1953'te Kahire'de yayınlanmıştır.

¹¹² Feyyûmî, Muhammed İbrahim, *el-İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, Kahire, 2003, s. 275.

¹¹³ Örneğin Bkz., Feyyûmî, *el-İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 188, 194.

yanında İngilizce tercümesine de yer verdiği *The Theology of al-Ash'arî*, adlı Çalışmasıdır. Bu eserle birlikte Eş'ari'nin *Risale fî İsthsanu'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm* eserinin bir metnine ve İngilizce çevirisine de yer vermiştir.

İkincisi, Fevkiye Hüseyin'in, Eş'ari'nin *el-İbâne* eseri üzerindeki çalışmasıdır. Bu araştırma eserle ilgili yapılan en kapsamlı çalışma niteliğindedir. Bir çok ekler ve Eş'ari ile ilgili bilgilerle zenginleştirilmiş olan bir mukaddime ile tahkikin sunulmuş olması bu çalışmayı *el-İbane*'nin diğer baskılarından farklı ve daha faydalı kılmaktadır. Muhakkik, tahkikte dört adet nüshaya dayandığını, ancak bunlardan tarihsiz olanı esas aldığını belirtir.¹¹⁴ Bütün yazmaların tarihi XI/XVII. yüzyıl ve sonrasında olması dikkat çekicidir. Fakat bu baskıda bazı hata ve tahrifatların olmasının yanı sıra esas aldığı yazmanın tercih açısından diğer yazmalara göre bir çok olumsuz yönünün olması nedeniyle eleştirilmiştir.¹¹⁵

Eş'arilik üzerinde yapılan araştırmalardan önemine binaen burada bir kaçına değinmek istiyoruz.

Celal Muhammed Abdulhamid Musa'nın *Neş'etu'l-Eş'ariyye ve Tatavvuruhâ*, adlı eseridir.¹¹⁶ Bu eser akademik bir çalışma olmasına rağmen çok geniş tutulmuştur. Eş'ariliğin doğuşundan başlayıp Gazzâli ile de sağlanan gelişimi kapsayacak şekilde konunun ele alınması dolayısıyla özellikle Eş'ari'nin fikri merhaleleri ve görüşleri konusundaki karanlık noktalar aydınlatılamamıştır. Ancak yine de bu özellikle Arap dünyasında değeri yüksek en önemli çalışmalardan biri olduğu söylenebilir.

Abdurrahman Bedevi'nin *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn* adlı eseridir.¹¹⁷ Eser Eş'arilikle birlikte Mutezileyi de ele almaktadır. Eş'ariliğe ayırdığı bölümde imam Eş'ari ile birlikte mezhebin önde gelen simalarından Bâkılânî, Bağdâdî ve Cüveynî'yi de ele almaktadır. Bu şahsiyetlerin hayatı ve görüşlerine yer vermektedir. Biz çalışmamızda özellikle Eş'ari ile alakalı bölümden faydalandık.

¹¹⁴ Fevkiye Hüseyin, *el-İbâne* eserine yazdığı "Mukaddime", Kahire, 1976, I, 188 vd.

¹¹⁵ Abdurrahman b. Salih el-Mahmud, bu hususa dikkat çekerek, tarihi ve nasihi bilinmeyen üstelik diğer yazmalarda olmayan bazı ziyadeler (ilave ifadeler) içeren bu nüshayı esas almanın doğru olmadığını belirtir. Bkz., el-Mahmûd, *Mevkîfu İbn Teymiyye*, I, 352 vd.

¹¹⁶ Bu eser, 1982'de Beyrut'ta yayınlanmıştır.

¹¹⁷ Bu eser, 1983'te Beyrut'ta yayınlanmıştır.

Ahmed Mahmud Subhi'nin *fi İlmi'l-Kelâm* adlı eseridir.¹¹⁸ Yazar üç ciltten oluşan bu eserin ikinci cildini Eş'arilere ayırmıştır. İmam Eş'ari başta olmak üzere Bâkılânî, Bağdâdî, Cüveynî ve Gazâlî gibi Eş'ariliğin önemli şahsiyetlerinin hayatı ve görüşlerine yer verilen bu eserden özellikle Eş'ari'ye ayırdığı kısımdan faydalandık.

George Makdisi'nin, *Studia Islamica*, XVII, 1962 ve *Studia Islamica*, XVIII, 1963'te yayınlanan *Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History*, adlı makalesidir. Bu çalışma daha çok Eş'ariliğin Şam vb. yerlerdeki hakimiyetini sorgulamaktadır. Ayrıca yazar temel kaynak olarak kullandığı Subkî'nin *Tabakât*'ı ile İbn Asâkir'in *Tebyin* eserlerinin kaynak açısından bir kritiğini de sunmaktadır. Makdisi bu çalışmasında Eş'arilerin Şafii fıkıh ekolüyle olan ilişkisine de değinmektedir. Ayrıca Makdisi, çözümsüz sorunlarla dolu bir hareket olduğundan Eş'ari mezhebi üzerinde çalışma yapmanın zorluğuna dikkat çekmekle birlikte bu alandaki karanlık noktaların aydınlatılması için ciddi bir çok çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu ve bu alanda henüz yeterli çalışmaların olmadığını, ancak yapılacak çalışmalar neticesinde konuyla ilgili problemlerin çözülebileceğini belirtmektedir.¹¹⁹ Makdisi'nin bu eseri Eş'arilik açısından son derece önemli olmakla birlikte içerik olarak Eş'ari'den çok Eş'arilik ön planda tutulmuştur.

Bu çalışmaların dışında Batıda konu ile ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak Hamude Gurabe'nin de belirttiği gibi, bunlardan çoğu onun hayatından canlı bir tabloyu sunmaya muvaffak olmuşlardır. Fakat fikirleri konusunda gerçek bir tabloyu sunmakta başarısız olmuşlardır. Çünkü bunlar onun fikirlerini tespit etmek için, Eş'ari ile Eş'arilik arasını ayırmaya yönelmişlerdir. Bu doğru bir metottur. Ancak onlar Eş'ari'nin özellikle *el-Luma'* eseri ile İbn Fûrek'in Eş'ari'nin görüşlerini topladığı *Mucerredü Makâlât* eserlerini çalışmalarında ya basılmamış olduğundan veya başka bir nedenle pek kullanmayıp genelde Eş'ari'nin *el-İbâne* eserini kaynak olarak kullanıp çalışmalarını ona dayandırmışlardır. Bu da onları isabetsiz sonuçlara götürmüştür.¹²⁰

¹¹⁸ Bu eser, 1985'te Beyrut'ta yayınlanmıştır.

¹¹⁹ Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, c.XVIII, s. 38-39.

¹²⁰ Gurabe, *el-Eş'arî*, s. 5, 132-136.

I. BÖLÜM

Eş'ari'nin Fikri Arka Planı

1. Sosyo-Politik ve Kültürel Durum

Eş'ari'nin yaşadığı dönem (260-324/874-936) Abbasi halifesi el-Mu'temid'ten başlayıp er-Radi'nin ilk yıllarını da kapsayan ve toplam altı halife dönemini içeren bir süreyi teşkil eder. Dolayısıyla Eş'ari'nin hayatının tamamı Abbasilerin ikinci döneminde geçmiştir.¹ Bu nedenle dönemin sosyo-politik ve kültürel yapısı Eş'ari'nin hem hayatının doğru anlaşılmasında hem de fikirlerinin oluşması açısından önem arz etmektedir.

Tarihçiler dönemin vakalarından hareketle Abbasiler devrini iki farklı dönem olarak ele almaktadırlar. Birinci dönem, 132/750'den 232/847 tarihine kadar devam eder. 232/847'den sonra başlayan ve Mütevekkil'in hilafetinden itibaren Abbasilerin 656/1258'de yıkılışına kadar devam eden dönem ise, ikinci dönem olarak nitelendirilir.² Bu dönemde artık merkezi otorite ve onun temsilcisi durumunda olan Halife, gittikçe güç kaybetmekle birlikte imparatorluğunun, bir çok köşesinde Abbasi hilafetinin şemsiyesi altında neredeyse bağımsız denilebilecek yeni bir takım devletler ve sülalelerin kurduğu hükümdarlıklar ortaya çıkmaya başlar. Ayrıca bu dönemde halifeler tamamen askeri gücün egemenliği altındadırlar. Bu nedenle Mütevekkil dönemi, Abbasi Devletinin, yıkılmasıyla neticelenen çözülme (zayıflama) sürecinin başlangıcı olarak görülür.³ Abbasilerin çözülme dönemi olan bu ikinci dönem de bazı halifelerin Abbasileri eski gücüne kavuşturma çabalarıyla

¹ Abbasilerin ikinci döneminin halifelerinin ilki olarak sayılan el-Mütevekkil (232/847) ile birlikte asli unsurlarının Türklerden oluştuğu askerler idarede etkili olmaya başlamıştır. Eş'ari'nin dönemine damgasını vuran tamamen bu ikinci dönemin halifeleri olmuştur. Bu dönemin halifeleri ise şunlardır. el-Muntasır (247-248/861), el-Mustain (248-252/862), el-Mu'tez (252-255/866), el-Muhtedi (255-256/869), el-Mu'temid (256-279/870) ki bu halife Samarra'dan Bağdat'a intikal eden ilk halife olup ondan sonraki halifelerden hiç biri tekrar Samarra'ya dönmemiştir- el-Mu'tadid (279-289/892), el-Muktefi (289-295/902), el-Muktadir (295-320/908) el-Kahir (320-322/932), er-Radi (322-329/934), el-Muttaki (329-333/940), el-Mustekfi (333-334/944), el-Muti'in (334-364/946), hilafetinden itibaren artık Türklerin yerine Büveyhiler'in etkili olduğu dönem başlamaktadır ki bu Eş'ari'nin vefatından kısa bir süre sonraya rastlar. Bkz., es-Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman, *Tarihu'l-Hulefâ*, Mısır, 1952, s. 346-399; Hasan, Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, Kahire, 1965, III, 2; Şakir, Mahmud, *et-Tarihu'l-İslâmî*, Beyrut, 1987, VI, 44,49,53,72.

² Şakir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, VI, 5-6, 17, 20-21; Yurdaydın, Hüseyin G., *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara, 1988, s. 37; Üçok, Bahriye, *İslam Tarihi*, Ankara, 1983, s. 83-107; Dayf, Şevkî, *el-Asru'l-Abbasiyi's-Sânî*, Kahire, 1985, s. 5; Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, Kahire, 1965, III, 1.

³ Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, III, 1; Şakir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, V, 246, VI, 7-17, 19-26; Yurdaydın, *İslam Tarihi*, s. 40; Üçok, *İslam Tarihi*, s. 107.

nihai olmasa da kendi döneminde kısmi başarı sağlamış olmaları bu ikinci dönemin genel niteliğini değiştirmemiştir.⁴

Abbasilerin ikinci döneminin ilk halifesi sayılan Mütevekkil seleflerinden farklı bir politika izlemiştir. Mütevekkil'in başlattığı değişikliğin aslında kendisinden önce Abbasi Devletinde Me'mun'dan sonra gelen Mu'tasım (218-227/833-842) tarafından gerçekleştirilen önemli iki olayla ciddi bağlantısı vardır.

İlki yabancı paralı askerleri çağırarak, dini siyasi ve ailevi münakaşalara çok karışmış, eski savaşçı özelliklerini kaybetmiş, bir bilginler ve tacirler sınıfı haline gelmiş olan ve Abbasi merkezi durumunda olan Irak bölgesindeki Arap ve Acemlere karşı Türk, Slav ve Berberilerden oluşan bir şahsi muhafız birliği teşkil etmesidir. Böylece Mu'tasım başlangıçta halifeye bağlı ve daha çok Horasanlı Türklerden müteşekkil bir muhafız birliğini meydana getirdi. Ancak sonraları halifelik tarihinde gittikçe önemli siyasi bir rol oynayan ve şefleri zamanla hemen hemen iktidarın tek hakimi durumuna geldiler. Mu'tasım'dan sonra gelen halifeler, artık sadece nazari olarak bir otoriteye sahip bulunuyorlardı. Bundan sonra gerçek otoritenin, bu muhafız ordusunun başında bulunan ve 'Emirü'l-Ümerâ' adı verilen yüksek komutana geçtiği görülür.⁵ Bu nedenle Mu'tasım, Türklerden askeri açıdan yardım alan ve onlara yönetimin üst kademelerinde yer verip divana sokan Abbasi halifelerinin ilki sayılır.⁶ Arap idaresinden Türk yönetimine olan bu inkılap aynı zamanda, kendini hilafetin büyük bir bölümünde hissettiren bir devrimin de göstergesiydi.

İkinci olay ise Bağdat'ın terk edilmesidir. Askerlerin Bağdat halkına eziyet vermesi, Türklerin nüfuzlarının artmasıyla özellikle Arap ve Farsların onlara karşı kin besler hale gelmeleri, buradaki halkın ezici çoğunluğunun özellikle Mutezile'ye düşman olmaları gibi unsurlar Bağdat'ı zor idare edilebilir kılmıştır. Bu nedenlerden

⁴ Bazı tarihçiler Abbasilerin ikinci dönemini Mütevekkil döneminden sonra başlatırlar. Onlara göre Mütevekkil güçlü ve başarılı bir yönetim sergilemiş ancak onun 247/861 de öldürülmesinden sonra yerine oğlu el-Muntasır'ın 247/861 de halife olmasıyla Abbasilerin güçlü olduğu dönem olan ilk dönem sona ermiş ve ikinci dönem başlamıştır. Bkz., Şakir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, V, 238, 246, VI, 53.

⁵ Bkz., et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk*, Kahire, 1326/1908, V, 261; İbn Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 139, 232; es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 335-336; Mantran, Robert, *İslamın Yayılış Tarihi*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara, 1981, s. 124; Seydişehri, Mahmud Esad, *Tarih-i Din-i İslâm*, İst., 1983, II, 1050; Şakir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, VI, 13; Dayf, *el-Asru'l-Abbasiyi's-Sânî*, s. 10; Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara, 2002, s. 45-46.

⁶ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, X, 292-293; es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 335; Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, III, 2.

dolayı Mu'tasım Bağdat'ın kuzeyinde bulunan Samarra'ya taşınmış ve burada Halife artık muhafızların direkt himayesi altına girmiştir.⁷ Halife Acem ve Arapların hanedana karşı sevgisini kaybetmesine karşılık muhafızların desteğinden yararlanmıştır. Bundan böyle Abbasi halifeleri esas unsurunun Türklerden oluştuğu muhafızlarına sıkıca bağlanmıştır. Bu suretledir ki, Halife Mütevekkil (847-861) içlerinden biri sonradan idam edilen Türk şeflerinin desteği ile iktidara ulaşmış ve sonradan yine askerler tarafından öldürülmüştür.⁸

Böylece Mütevekkil ile birlikte daha önce de etkili olan Türklerden oluşan askeri unsurların tamamen hilafet üzerinde dolayısıyla Abbasilerin bu ikinci dönemi üzerinde etkili ve nüfuzlu olmaya başladıkları görülür. Bu dönem Türk menşeli ordu komutanlarının halifeleri istedikleri gibi yerinden uzaklaştırdıkları ve istediklerini de halife yaptıkları bir devir olarak dikkati çeker.⁹

Muhtemelen Mütevekkil işte bu askeri nüfuzdan kurtulmak ve yeniden Bağdat'ın ve idareden memnun olmayan veya küskünlerin desteğini almak için hilafetinde seleflerinden tamamen farklı bir siyaset izlemiştir. Mütevekkil Türk askerlerinin desteğiyle hilafete geldikten sonra Me'mun, Mu'tasım ve Vasık döneminden beri devletin resmi politikası haline getirilen ve bu nedenle Abbasileri meşgul eden Kur'an'ın mahluk olduğu söyleminden vazgeçmekle kalmayıp Kur'an'ın mahluk olduğuna kail olmayı, nazar ve cedeli halka yasakladı. Onlara Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemindeki söylemi terk edip teslim ve taklide yönelmelerini, hadis şeyhlerine de hadis rivayet edip görüşlerini yaymalarını emretti. Bununla ilgili bir emir yazarak beldelere gönderdi. Bunu adeta devletin resmi akidesi haline getirdi. Bu nedenle vuku bulmuş olan mihneyi gidererek Ahmed b. Hanbel'e ikramda bulundu ve kadı tayinlerinde onunla istişare etmeye başladı. İbn Ebi Duad yerine baş kadı olarak Yahya b. Eksem'in atanması onun görüşüyle oldu. Ayrıca Şafii mezhebini taklit eden ve ona taraftar olan ilk halife olarak anıldı.¹⁰

⁷ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, X, 293; es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 336; Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, III, 2; Mantran, *İslamın Yayılış Tarihi*, s. 124.

⁸ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, Beyrut, 1992, XI, 356-357; Mantran, *İslamın Yayılış Tarihi*, s. 124; Şakir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, V, 237; Dayf, *el-Asru'l-Abbasiyi's-Sânî*, s. 11-12.

⁹ es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 357; Şakir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, VI, 13, 44.

¹⁰ Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, Kahire, 1966, II, 369; es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, Mısır, 1952, s. 346; İbnu'l-İmâd el-Hanbeli, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri*

Böylece daha önce de siyasi yönü olan Halku'l-Kur'an-ı slogan haline getiren Abbasi idaresi¹¹ muhtemelen bu yeni dönemde siyasi ortam gereği ibreyi bu sefer mihneye uğrayan ancak halk arasında saygınlıkları gün be gün artan Ahmed b. Hanbel gibi alimlere çevirmiş ve Halife Mütevekkil yeni siyaseti gereği onları onurlandırıp yanına almaya başlamıştır. Halife bu tutumuyla, önceki döneme karşı oluşan hoşnutsuzluğu gidermeye ve seleflerinden farklı bir mesaj vermeyi amaçlamış olması muhtemeldir. Nitekim takip ettiği politika ve uygulamalar bunu destekler mahiyettedir. Onun bu davranışı, kitleler tarafından memnuniyetle karşılanarak ona övgü ve saygı gösterilmesini sağlamıştır.¹² Böylece Mütevekkil devrinde Halifenin bizzat katkılarıyla Felsefe, Kelam ve Mutezililik suçlanıp yasak edilmiş ve artık Mutezile'nin aleyhine, Ashâbu'l-Hadîs'in ise lehine olan bir devir başlamıştır.¹³

Mütevekkil'in başlattığı bu politika halefleri tarafından da sürdürülmüş ve Mu'tadid Billah (279-289/892-902), felsefe ve benzeri kitapların satılmasını yasaklamıştır.¹⁴ Ancak bu siyasi manevra nihai neticeyi sağlayamayıp askerlerin Hilafet üzerindeki nüfuzlarını kaldıramadığı gibi halifelerin güç kaybetmesi ve Abbasilerin çözülmesiyle imparatorluğun bir çok yerinde Hilafet şemsiyesi altında neredeyse bağımsız denilebilir devletlerin kurulmasını da engelleyememiştir. Böylece bu ikinci dönemde askerlerin Hilafet üzerindeki nüfuzunun gittikçe artmasının yanında kurulan devletlerin sayısı da artmıştır.

Abbasilerin ikinci devrinde bir takım mahalli hükümdarlık sülaleleri kurulmuştur. 206/822 yılında Me'mun'un Horasan valisi Tahir, Tahiriler sülalesini kurmuş bulunuyordu. Halifeye bağlı olduğunu iddia etmesine rağmen, gerçekte bağımsız bir durumda idi. Bu daha sonra Abbasi hilafeti şemsiyesi altında merkezi otoriteden bağımsız kurulacak olan bir çok mahalli, küçük hükümdarlığın ilk halkasını teşkil eder. Tahiroğullarından sonra İran'da Saffariler Devleti (254-290/868-903) kurulmuş ve bunları İslam Tarihinde önemli rolleri olan diğer

men Zeheb, I, 76-77; Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, III, 4; Şakir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, V, 237-238; Dayf, *el-Asru'l-Abbâsiyi's-Sânî*, s. 171; el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 277.

¹¹ Krş., Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara, 1999, s. 43, 55, 57-58.

¹² es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 346; Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, III, 4.

¹³ Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, II, 369; Mantran, *İslamın Yayılış Tarihi*, s. 124, 136; Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, III, 4; Şakir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, V, 238; Dayf, *el-Asru'l-Abbâsiyi's-Sânî*, s. 171; el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 277.

¹⁴ İbn Tağriberdî, Cemaluddin Ebû'l-Mehâsin, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, III, 80; Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, III, 17.

hükümdarlık sülaleleri takip etmiştir. Artık Halifeye sadece Bağdat'la Irak'ın bir bölümü kalmıştır.¹⁵

Bu durum Abbasilerin siyasi gücünü zayıflatmış ve münferit bir çok devlet oluşmasıyla 324/935 yılında imparatorluğun parçalanma süreci tamamlandı. Küçük devletler ancak ve ancak tek ve aynı imparatorluğun parçalarıydılar ve tek olan Abbasi Halifesi'ne bağlıydılar.¹⁶ Bu çözülme aynı zamanda müstakilleşen devletlere bağımsız bir mali yapı sağlamakla birlikte¹⁷ hilafetten tamamen kopmuş değillerdi. Yerel iktidar sahipleri, halifenin egemenlik haklarını kabul ederek camilerde Halife adına hutbe okutur, bazı unvanlarını ondan alır ve her sene hediyeler gönderirlerdi. Ancak yine de bütün bu devletlerin üzerinde halife gerçek bir egemenlikten yoksun bir biçimde tahtta oturuyordu. Fakat yine de Bağdat'taki Halifenin üstünlüğü vehmi hiçbir şekilde terk edilmedi ve bozulmadı. Hilafet fikri bir süre daha o derece kuvvetli idi ki, Endülüs Emevileri Abbasilerden ayrı olmalarına ve Abbasilerin ele geçirdiklerini öldürmelerine ve onların ölülerinin mezarlarını tahrip etmelerine rağmen 138/755 den 316/928 ya kadar yaklaşık 174 yıl boyunca 'emirü'l-mü'minin' unvanından çekinerek kendilerine emir ve halifenin oğulları (benu'l-hulefâ) demişlerdir.¹⁸ Ancak Fatımilerin kendilerini "emirü'l-mü'minin" diye

¹⁵ İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb*, I, 305; Seydişehrî, *Tarih-i Din-i İslâm*, II, 1050; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s. 11; Dayf, *el-Asru'l-Abbasiyi's-Sânî*, s. 25-26; Şakir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, VI, 14; Dayf, *el-Asru'l-Abbasiyi's-Sânî*, s. 25-26. Bu dönemde kurulan belli başlı sülale devletleri şunlardır. Maverâü'n-Nehir ve Horasan'da Sâmân Oğulları Devleti, (261-389/874-999), İran asıllı. Mısır'da Fatımiler (909-1171), Arap asıllı. Musul'da (317-369) Halep'te (333-392) Hamdaniler (929-1003), Arap asıllı. Batı İran ve Irak'ta (Bağdat'ta) Büveyhîler (945-1055), İran asıllı. Ayrıca, Güney Arabistan ile Bahreyn'de Karmatîler, Taberistan ve Cürcân'da Deylemîler, Mısır'da Tolunlular (256-292), Mısır ve Suriye'de İhşîdîler, Basra ile Vâsıt'ta Berîdîler hakim idiler. Bkz., İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb*, I, 305; Seydişehrî, *Tarih-i Din-i İslâm*, II, 1050; Şakir, Mahmud, *et-Tarihu'l-İslâmî*, VI, 14, 22; Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İst., 2000, s. 11; Dayf, *el-Asru'l-Abbasiyi's-Sânî*, s. 25-26; Bedevi, Abdülmecid Ebû'l-Futuh, *et-Tarihu's-Siyâsî ve'l-Fikrî*, Cidde, 1983, s. 19.

¹⁶ İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb*, I, 305; Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslâm*, III, 1-2; Şakir, Mahmud, *et-Tarihu'l-İslâmî*, V, 246; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s. 11.

¹⁷ Bedevi Abdülmecid, *et-Tarihi's-Siyâsî ve'l-Fikrî*, s. 20.

¹⁸ es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 552-553; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s. 11-12; Şakir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, VI, 19.

adlandırdıklarını görünce Endülüs'te Abdurrahman¹⁹ da aynı biçimde hareket ederek kendini halife ilan etti.²⁰ Böylece Abbasi hilafeti bu yönüyle de güç kaybına uğradı.

Bu muhtelif devletlerin zamanında her ne kadar Abbasi halifelerinin otoriteleri azalmışsa da yeni hükümdarların kendi başkentlerini birer ilim ve kültür merkezi haline getirmek için yarışmaları güçlü ilmi bir ortam sağlamıştır. Zamanla çoğalan başkentler alimleri cezbetmeye başlamıştır.²¹ Ayrıca Abbasilerdeki bu çözülme aynı zamanda müstakilleşen devletlere bağımsız bir mali yapı getirmiş ve kendi gelirlerini kendi işleri için kullanmaya başlamışlardır. Bu nedenle ilim ve alimleri desteklemek için bu gelirlerinden pay ayırma imkanına sahip olmuşlardır. Böylece Abbasilerin çözülme dönemi olan bu ikinci dönem siyasi açıdan pek parlak sayılmasa da kültür-bilim açısından parlak bir dönem olmuştur. Bu dönemde kurulan irili ufaklı bir çok devlet Abbasilerin siyasi gücünü zayıflatmakla beraber İslam kültürüne övgüye layık katkıları olmuştur. Bütün bu nedenlere farklı fırka ve mezhepler arasındaki münakaşaları da eklemek gerekir. Mutezile ile Ashâbu'l-Hadîs arasında veya Sufilerle Fakihler arasında veya onlarla Felsefeciler arasındaki tartışmalar ilmi harekete kayda değer canlılık getirmekteydi. Çünkü her fırka karşısındaki hasmına galip gelmek için bütün araçlarla donanmayı gerekli görmekteydi.²²

Eş'arı Basra ve Bağdat çevresinde yetişmiştir. Bu iki önemli merkez de Abbasi halifeliğinin (132-656/750-1258) siyasi hakimiyeti altında bulunmaktaydı. Basra hem Emeviler (40-132/660-750) hem de Abbasiler döneminde siyasi, ilmi ve fikri açıdan meşhur merkezlerden biri olmuştur. Basra'nın kültürel açıdan en parlak günleri Abbasiler döneminde olmuşsa da, Bağdat'ın kuruluşundan sonra Basra siyasi ve idari önemini kaybetmiş fakat ilmi faaliyet açısından önemli gelişmeler göstermiştir. Ancak Abbasi Devleti'nin merkezi otoritesinin zayıflaması ile birlikte

¹⁹ Endülüs Emevi Devleti Halifelerinden en Meşhurlarından biri Abdurrahman III (291-331/904-943) dir. Melik Abdullah'ın torunu ve Muhammed el-Maktul'un oğludur. Faziletiyle meşhur olmuş ve kendisine 'Emirü'l-Mü'minin' denilmiştir. Bkz., Seydişehri, *Tarih-i Din-i İslâm*, II, 1060; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s., 12.

²⁰ es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 553; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s., 12. Şakir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, VI, 19, 24-25; Bedevi, *Abdumecid, et-Tarihu's-Siyâsî ve'l-Fikrî*, s. 19; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s. 12.

²¹ Krş., Şakir, *et-Tarihu'l-İslami*, VI, 28; Bedevi, *Abdumecid, et-Tarihu's-Siyâsî ve'l-Fikrî*, s. 19-20.

²² Krş., Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, III, 1-2; Bedevi, *Abdumecid, et-Tarihu's-Siyâsî ve'l-Fikrî*, s. 20.

başlayan kargaşa döneminin sonunda Basra ilmi ve kültürel açıdan hızlı bir düşüş yaşamış olmasına rağmen bu alandaki önemini sürdürmüştür.²³ Eş'ari'den önce Hasan el-Basri (110/728) ve İbn Küllâb el-Basri (240/854) nin Basra'da yetiştikleri gibi, Mutezile kelimcilerinin ileri gelenlerinden Vasil b. Ata (131/749), Amr b. Ubeyd b. Bâb (144/761), el-Cahız (256/869) Ebû Ali el-Cübbâî (303/915) ve Ebû Hâşim (321/933) da burada yetişmiştir. Bu da İslam düşüncesi açısından bu merkezin önemini göstermeye yeterlidir.²⁴

Bağdat ise, Abbasi halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından kurulmuş ve kendisi bu şehre "Medinetu's-Selâm" adını vermiştir. Bağdat şehri kısa zamanda gelişerek, hem ticaret, hem de dünya siyaseti bakımından zamanın önemli merkezi haline gelmiş, farklı ırk, renk, din ve mezhep mensubu insanların nüfus yapısını oluşturmasıyla da Bağdat milletler arası düzeyde bir kent olmuş ve kuruluşundan yıkılışına kadar Abbasi Devletinin hilâfet merkezi olarak kalmıştır.²⁵ İlmi açıdan ise Bağdat büyük bir kültür, tercüme ve bilim merkezi olmuştur. İslam düşüncesindeki bir çok ekol burada doğmuş ve gelişmiştir. Ayrıca 'Beytü'l-Hikme' gibi önemli bir kuruluş da burada faaliyet göstermiştir. Özellikle Mansûr Camii büyük bir öğretim merkezi haline gelmiş ve bizzat Eş'ari Bağdat'a gelince dönemin en önemli Şafii alimi olan Mervezî'nin bu camideki ders halkasına katılmıştır.²⁶ Böylece Bağdat İslam kültürünün yaratıcı devrini temsil eden en önemli merkez sayılır.²⁷ Öte yandan bir çok Mutezile kelimcilerinin ileri gelenlerinden Bîşr b. el-Mu'temir (210/825), el-Murdâr (226/840), Sümame b. el-Eşres (213/828), Ahmed b. Ebi Du'âd (240/854), Ebû Hüseyin el-Hayyat (290/902), Ebû'l-Kasım el-Belhi el-Ka'bi (319/931) gibilerinin de burada yetişmiş olmaları bize Bağdat'ın İslam düşüncesi açısından Basra'dan aşağı kalmadığını gösterir. İslam düşüncesi tarihinde önemli bir yere sahip olan ve bu alanda bir çok farklı düşüncüyü besleyen Mutezile'nin Basra ve Bağdat

²³ Bâkır, Abdülhâlik, "Basra", *DİA*, İst., 1992, c.V, 110-111.

²⁴ Krş.Yüksel, Emrullah, "Eş'ariler ile Matüridiler Aarasındaki Görüş Ayrılıkları", *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 1980, Sayı IV, s. 91-92.

²⁵ Hafîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdâd*, Beyrut, ts., I, 66 vd.; Abdülaziz ed-Dûrî, "Bağdat", *DİA*, İst., 1991, c.IV, 425-426, 429; Dayf, *el-Asru'l-Abbasiyi's-Sânî*, s. 64-65.

²⁶ Bkz., Hafîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, XI, 347; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, XI, 187; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 352, 367.

²⁷ Krş., Abdülaziz ed-Dûrî, "Bağdat" *DİA*, c.IV, 429.

ekolü olarak iki ekol şeklinde teşekkül etmiş olması bu iki merkezin bu alandaki ehemmiyetini göstermeye kafidir.

Mütevekkil ve ondan sonraki dönemde daha önce de etkili olan Türklerden oluşan askeri unsurların hilafet üzerinde dolayısıyla Abbasilerin bu ikinci dönemi üzerinde tamamen etkili ve nüfuzlu olmaya başladıkları görülür. Bu durum Büveyhilerin ortaya çıkıp etkili oldukları yaklaşık el-Muti' döneminin başı olan 334/946 ya kadar devam eder. Böylece Eş'ari'nin bütün ömrü, Türklerin etkili olduğu Abbasilerin bu ikinci döneminde ve Hilafetin başlıca kültür merkezleri olan Basra ve Bağdat'ta geçmiştir. Bu dönemde Mütevekkil'in başlattığı yeni devlet politikası hem Eş'ari'nin ortaya çıkmasına hem de fikirlerinin gelişip yayılmasına zemin hazırlamıştır. Büveyhilerin Hilafet üzerinde etkili olup Bağdat'a girmesi²⁸, Eş'ari ve onun görüşlerini popüler hale getirmiştir. Çünkü Büveyhilerin desteklediği Şii ve Mutezili düşünceye²⁹ karşı kullanılacak en iyi argüman Eş'ari ve onun fikirleri olmuştur.³⁰ Bunu sadece Eş'ari taraftarları veya ona fikri yakınlık duyanlar değil hemen hemen Mutezili düşünce karşıtı olan her kesim özellikle Ehl-i Hadis kullanmaya başlamıştır. Muhtemelen bu durum Eş'ari'ye sempatiyi sağlamakla kalmayıp onun fikirlerinin yayılmasına ve dolayısıyla Eş'ariliğin giderek kökleşmesine de yardımcı olmuştur.

2. Dini Durum

Siyasi birer merkez oldukları gibi aynı zamanda en önemli İslam kültür merkezleri de olan Basra ve Bağdat'ta yaşamış olan Eş'ari'nin, hayatını geçirdiği bu iki merkez ve çevrede en etkili olan mezhepler Mutezile ve Ashâbu'l-Hadîs grupları olduğu görülür. Siyasi iktidara karşı olan Haricilik, Mürcie, Zeydilik ve İsmaililik gibi diğer bir çok siyasi ve itikadi mezhep ise, daha çok merkezden uzak ve merkezi

²⁸ Müstekfî Billah (333-334/945-946) döneminde Büveyhilerin başkomutanlarından Muizü'd-Devle Ahmed, Halifeye biat etmiş olmasına rağmen zorla Bağdat'a girerek 'Emirü'l-Ümerâ'lık mesnedini zapt etmiş ve Bağdat'ın idaresini eline alarak hutbeye kendi adını da ilave ettirmiştir. Ancak bununla da kalmayarak Müstekfî yerine Mutî' (334-363/946-974) halife olarak ilan edilmiş ve bundan sonra askeri nüfuz altında olan sadece Halife değil, Bağdat'ta tamamen Büveyhilerin eline geçmiştir. Bkz., es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 397-398; Seydişehrî, *Tarih-i Din-i İslâm*, II, 1051; Şakir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, VI, 44.

²⁹ el-Makrizî, *el-Hutat*, II, 357-358; İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, III, 139; İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye*, I, 54; Subhânî, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum, 1411/1990, II, 37.

³⁰ Krş., Mahmûd, *Mevkifu İbn Teymiyye mine'l-Eşâire*, I, 365; Subhânî, *Buhusun fi'l-Milel*, II, 37.

otoritenin zayıf olduğu bölgelerde etkili olmaya ve görüşlerini yaymaya çalışmışlardır.³¹ Bu nedenle merkezde Hicri ikinci asrın ikinci yarısından itibaren başlamak üzere gitgide Ashâbu'l-Hadîs ve Mutezile grupları Eş'ari'nin yaşadığı çevrede etkili oluşlardır.³²

Nakilden çok akli kullanan, gerektiğinde nakli aklileştirmek için teville başvuran ve zamanla akideye felsefi bir boyut sunan Mutezile³³ ile nassların anlam derinlikleri ve keyfiyetlerini tetkik etmeksizin daha çok nassa ve onun zahirine bağlanan, yorumdan sakınıp daha çok taklide sığınan zamanla içlerinden bir kısmının teşbihe varan nassların zahirine bağlandığı, hadis ve ahbarı esas alan, inançta akla ve yoruma yönelenleri bidatçılıkla suçlayan Ashâbu'l-Hadîs arasında asırlarca münakaşalar devam etmiştir.³⁴ Buna dönemin sosyo-politik çıkarları da eklenince iki grup arasında var olan mücadele zaman zaman siyasi idarenin de birine destek vermesiyle daha da şiddetlenmiştir. Nitekim Emeviler dönemi ile Abbasilerin ilk dönemlerinin Ashâbu'l-Hadîs ve nasların zahirine bağlananların parlak çağı olduğu görülür. Bunun aksine özellikle Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemlerinin Mutezile'nin en parlak dönemleri olduğu görülür.³⁵ Öyle ki bu dönemdeki güçlü yönetimin resmi mezhebi haline gelmiş ve Ahmed b. Hanbel gibi Ashâbu'l-Hadîs'in ileri gelenleri Kur'an'ın mahluk olmadığına inandıkları için tutuklanıp işkenceye maruz bırakılmıştır. Mihne olarak anılan bu olaydan sonra Mütevekkil dönemi ile birlikte artık yönetimin desteğini Ashâbu'l-Hadîs'in aldığı, Mutezile'nin ise baskı altında tutulduğu dönemin başladığı ve Eş'ari'nin dönemine kadar durumun bu minval üzere devam ettiği görülür.³⁶ Ashâbu'l-Hadîs'in desteklendiği bu yeni dönemde Bağdat'ta etkili olan Hanbeliler Ahmed b. Hanbel'in mihne ile birlikte

³¹ Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, 2003, s. 17.

³² Krş., Subhâni, *Buhusun fi'l-Milel*, II, 5.

³³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, Kahire, ts. s. 234; Şehrisrânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1992, I, 39; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara, 1981, s. 85.

³⁴ Fazlurrahman, *İslâm*, çev., Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İst., 1983, s.126-127; Subhâni, *Buhusun fi'l-Milel*, II, 5; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s. 239; Bedevi Abdulmecid, *et-Tarihu's-Siyâsî ve'l-Fikrî*, s. 23-24; el-Livâ, Hasan Sadık, *Cuzûru'l-Fitneti fi'l-Fıraki'l-İslâmiyye*, Kahire, 1991, s. 197.

³⁵ Bedevi Abdulmecid, *et-Tarihu's-Siyâsî ve'l-Fikrî*, s. 29; Subhâni, *Buhusun fi'l-Milel*, II, 5.

³⁶ Bkz., Mesûdî, *Murucu'z-Zehebve Meadinu'l-Cevher*, II, 369; es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 346; Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, III, 4; Şakir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, V, 237-238; Dayf, *el-Asru'l-Abbâsiyi's-Sânî*, s. 171; Subhâni, *Buhusun fi'l-Milel*, II, 6.

kazandığı konumundan da güç alarak adeta hilafetin başkenti olan Bağdat'ın hakimi konumuna gelmişlerdir.³⁷ Mutezile üzerinde Mütevekkil ile başlayan ve Eş'ari döneminde de devam eden bir baskı söz konusudur.³⁸ Ancak bunun aşırı boyutlarda olduğunu söylemek güçtür.³⁹ Bu nedenle Eş'ari'nin hocası Cübbai ile oğlu Ebû Hâşim ve el-Kabi gibi güçlü Mutezililerin bulunduğu çağa Mutezile'nin gümüş çağı⁴⁰ denilmesi anlamlıdır. Ayrıca Eş'ari'den kısa bir süre sonra Bağdat'a girerek halifeler üzerinde nüfuz kurup hilafet merkezine hakim olan Büveyhiler Mutezileye serbest bir ortam sağlamakla kalmamış onları destekleyip yayılmasına yardımcı olmuştur.⁴¹ Muhtemelen Mutezile mihneyi ilan etmek ve ümmetin alimlerine baskı uygulamakla bir asır boyunca yıllarca inşa ettiklerine kendileri zarar vermekle kalmayıp Ashâbu'l-Hadîs ve Ehl-i Sünnet'le aralarındaki uçurumu kapanmaz hale getirmiş oldular. Böylece karşıtlarına ve özellikle de en sıkı hasımları olan Hanbelilere kendilerine karşı mukavemet edecekleri gücü ve silahı hazırlamış oldular.⁴² Bütün bunların yanında Mutezile'nin Ashâbu'l-Hadîs ve Ehl-i Sünnet karşısında Şia veya Haricilik gibi farklı bir siyasi ve ameli grup olarak durmadığı, gerçek anlamda kelamın kurucuları ve kelami bir grup olduğu,⁴³ en azından Eş'ari döneminde böyle olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu durum, her iki grubun –Mutezile ve Ashâbu'l-Hadîs- da Abbasi yönetiminden destek alabilmiş olmalarının muhtemel nedeni olarak görülebilir.

Birbiriyle sürekli mücadele eden bu iki gruba, uzlaşmacı ve orta yolu bulmaya yönelik çaba gösteren aynı zamanda Ehl-i Sünnet'in özellikle Eş'ari ve Eş'arilerin öncüleri olarak kabul edilen Küllâbileri de eklemek gerekir.

Böylece Eş'ari düşüncüyü etkileyen, onun doğmasına zemin hazırlayan ve fikri oluşumunda önemli bir paya sahip olan belli başlı gruplar olarak karşımıza

³⁷ Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, III, 23; Carullah, Zuhdi, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990, s. 260.

³⁸ İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İst 1983, s.146.

³⁹ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s. 240.

⁴⁰ Krş., Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İst. 1998, s.367-371.

⁴¹ Bkz., es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 397-398; el-Makrizî, *el-Hutat*, II, 357-358; İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, III, 139; İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye*, I, 54; Seydişehrî, *Tarih-i Din-i İslâm*, II, 1051; Subhânî, *Buhusun fi'l-Milel*, II, 37; Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ank. 1967, s. 63.

⁴² Krş., Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 260; Nyberg, H. S., "Mutezile" *İslam Ansiklopedisi*, M.E. Basımevi, İst., 1993, c.VIII, s. 759

⁴³ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s. 227, 237; Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 266.

Mutezile, Ashâbu'l-Hadîs ve Eş'arilerin selefleri olarak kabul edilen İbn Küllâb ve taraftarları çıkmaktadır.

2.1- Mutezile

Mutezile'nin⁴⁴ kelami sistem ve akli metodunun doğrudan veya dolaylı olarak İslam düşünce ekollerinin tümüne tesiri inkar edilemez. Çünkü onlar bu sistemin kurucuları ve savunucuları olmuşlardır. Dolayısıyla bu kelami sistemin ilkin Küllâbiller, daha sonra özellikle uzun yıllar Mutezile içinde yer aldığı ve onun savunuculuğunu yaptığı göz önüne alındığında Eş'ari ve onun taraftarları üzerinde de büyük bir tesiri olmuştur. Kelami metodu kullanmaları sebebiyle bir bakıma bunu Mutezile'ye borçludurlar ve bu nedenle hep gizli Mutezili olarak suçlanmışlardır.⁴⁵

Eş'ari, Mutezile'nin reisi Vasil b. Ata ortaya *el-menziletu beyne'l-menziileteyn* görüşünü atıncaya dek bütün grupların büyük günah işleyeni ya mümin veya kafir olarak görmekte olduklarını ve bu konuda ittifak varken ilk defa Vasil'ın büyük günah işleyenin ne mümin ne de kafir olduğunu söylediğini belirtir.⁴⁶ Mutezileden Kâdî Abdülcebbâr da Eş'ari'nin yukarıdaki görüşüyle paralel olarak, büyük günah konusunda gruplar arasında ihtilaf olduğunu, Hariciler'in büyük günah işleyeni kafir, Mürcie'nin mümin, Hasan Basrî'nin ise münafık olarak gördüğünü ve Amr b. Ubeyd'in de önce bu görüşte olduğunu, ancak Vâsıl b. Atâ'nın, büyük günah

⁴⁴ Mutezile isminin menşei hakkında Bkz., Aydın, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara, 2001, s. 25-41; İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 94-104; Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 52-56. Mutezile ismi dışında özellikle hasımları tarafından kendilerine bir takım isimler takılmıştır. Bunlardan biri Cehmiyye'dir ki bunu onlar için ilk kullananın Ahmed b. Hanbel olduğu ve *er-Redd ale'l-Cehmiyye* adlı risalesinde zikrettiği belirtilir. Bkz., *er-Redd ale'l-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Kahire, 1973. Ancak Mutezile Cehm b. Safvân'ı kendi adamlarından saymamaktadır. Ayrıca Cehm cebr ve imanın sadece kalben inanmak olduğunu söyleyerek Mutezili sayılmanın ölçütü olan beş esasa da muhaliftir. Bu adlandırma dışında hasımları tarafından ihtilafı konu ile bağlantılı olarak da bazı adlar takılmıştır. Örneğin, sıfatları kabul etmediklerinden Muattıla, cebr görüşünü savunanlar tarafından Kaderiyye, irca görüşünü savunanlar tarafından Mutezile'nin Allah va'dinde sadık olduğu gibi *vaidinde* de sadık olup bunda dönüş olmaz dediklerinden Vaîdiyye adı verilmiştir. Subhî, Ahmed Mahmud, *fî İlmi'l-Kelâm*, I, 112-113. Ayrıca Cehmiyye olarak isimlendirilmesi ile ilgili Bkz., Cemaluddin el-Kâsımî, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1985, s. 59. Kâdî Abdülcebbâr, Ehl-i Adl'in Mutezile olarak adlandırılmasının nedenini Hasan el-Basri'den ayrılma olayına bağlar. Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1988, s. 138. Eş'ari, ise kulun durumuna göre ya mümin veya kafir olarak isimlendirmede ümmetin ittifak ettiğini ve Vasil'ın üçüncü bir isimlendirmeyi ortaya atarak ümmetin icmaından çıktığı ve ona muhalefet edip itizal ettiği için onlara Mutezile isminin verildiğini belirtir. el-Eş'arî, *Luma*, s. 76. Ayrıca bkz., Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkisi*, İst., 1992, s. 271-272.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye*, I, 272, ayrıca Bkz., II, 332; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, IV, 16; Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 266.

⁴⁶ el-Eş'arî, *Luma*, s. 76.

işleyenin, ne mümin, ne kafir ne de münafık olup, onun fasık olduğunu savunduğunu, Vâsıl'ın bu görüşü Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den aldığını ve kendisinin onun ashabından olduğunu, bu konuda Vâsıl ile Amr arasında vuku bulan münazaradan sonra, onun Vâsıl'ın görüşüne katılarak Hasan Basri'nin ilim halkasını terk ettiğini belirtir.⁴⁷

Kaynaklar Vasil b. Ata ile Amr b. Ubeyd'i ilk Mutezili kimseler⁴⁸ ve ilk ilkenin de *el-menziletu beyne'l-menziyeteyn* olduğunu ifade etmektedirler.⁴⁹ Ancak Mutezilenin kurucusu olarak her ne kadar Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd görülüyorsa da Ebû'l-Huzeyl Mutezile'nin dogmatik sisteminin gerçek müessisi olarak kabul edilir.⁵⁰ Muhtemelen buna çağdaşı olan Muammer gibi Mutezili simaların da katkıları olmuştur.⁵¹

Eş'ari'nin de uzun bir süre mensubu olduğu Mutezile, Eş'ari'den çok önceleri teşekkülünü tamamlamış ve artık Mutezile tarafından kabul edilen beş esasa katılmayan hiç kimse Mutezili Okulu mensubu sayılmaz olmuştur.⁵² Bu esaslardan tevhid ve adl uluhiyyete, Va'd ve vaîd ise meâd öğretisine ilişkin bir görünüm arz eder.⁵³ Ayrıca Adl prensibi, önce insan sorumluluğu kavramıyla ve sonra mahlukatından doğruluğu isteyen adil bir Allah kavramı ile ilgilidir.⁵⁴ Va'd ve vaîd ilkesi büyük günah işleyeninin durumuyla direk alakalı olmakla birlikte,⁵⁵ başka bir yönüyle de 'teklif' esasına dayanır.⁵⁶ *el-menziletü beyne'l-menziyeteyn* ile *el-emr*

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 137-138.

⁴⁸ Mutezile kendini ilk dönemle irtibatlandırmak için tabakalarını sahabeye kadar götürmüşlerdir. Örneğin, Kâdî Abdülcebbar ve İbn Murteza, dört halifeyle birlikte sahâbeden bazılarını Mutezilenin ilk tabakasından sayar ve bu görüşünü nedenlendirir. Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1974, s. 214; İbn Murteza, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1988, s. 9-15. Ancak bu Vasil'in ilk Mutezili olduğu gerçeğini değiştirmez.

⁴⁹ el-Eş'arî, *Luma*, s. 76. Krş., Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 138. Ayrıca bkz., İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye*, I, 419, 467; er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Muslimîn ve'l-Muşrikîn*, Beyrut, 1982, s. 39.

⁵⁰ Watt, *Hür İrade ve Kader*, s. 79, 81, 83; Nyberg, H. S., "Mutezile" *İslam Ansiklopedisi*, M.E. Basımevi, c.VIII, s. 760. Aydın, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 252.

⁵¹ Watt, *Hür irade ve kader*, s. 79, 83.

⁵² el-Hayyât el-Mu'tezilî, Ebû'l-Hüseyin, Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Red ala İbni'r-Ravendiyyi'l-Mulhid*, Beyrut, 1957, s. 93; krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 278.

⁵³ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 117.

⁵⁴ Watt, *Hür İrade ve Kader*, s. 64.

⁵⁵ Aydın, Osman, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife*, yıl, 3, sayı, 3, Konya, 2003, s. 43.

⁵⁶ Salih, Suphî, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, çev. İbrahim Sarmış, İst. 1981, s. 126.

bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-munker ise her ne kadar daha çok ahlaki olup toplum hayatına ilişkin⁵⁷ de olsa siyasi tavırların da bir habercisidir.⁵⁸ el-Emru bi'l-ma'rûf esasının bir yandan zalim idareciye karşı silahlı isyanın (ayaklanmanın) haklılığına, diğer yandan ise iyiyi emredip kötüyü yasaklayan bir idareciyi desteklemenin bir görev olduğuna işaret ettiği de söylenebilir. Bu durum ilkenin siyasi bağlamda Abbasilerin desteğini de kapsayan bir tarzda kullanılmış olmasını muhtemel kılmaktadır.⁵⁹ Ayrıca tevhid ve adl ilkelerinin diğer üç esas gibi belirgin siyasi bir tarafının olmamasına karşın kelami tartışmalarda diğer üç esastan daha fazla yer almıştır. Üstelik Mutezile kendilerini bu iki esasla adlandırmış olmaları⁶⁰ bu iki ilkeye verdikleri ehemmiyeti göstermesi açısından anlamlıdır. Mutezile'nin meşhur beş esasının teşekkül sırası ise şöyledir: el-menziletü beyne'l-menziileteyn, el-va'd ve'l-vaîd, el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker, tevhid ve adl.⁶¹

Eş'ari Mutezile'nin kurduğu kelami sistemi kullanmış ancak sıfatlar'ın kabulü, ru'yet ve ilahi kelam gibi tevhidle ilgili konular ile insan fiillerinin Allah'ın yaratmış olduğu, hayır ve şerrin O'ndan olduğu, teklif-i ma la yutak'ın caiz olduğu gibi adl ile ilgili konularda onlara muhalefet edip fikirlerine karşı koymuştur. Ayrıca iman ve büyük günah konusunda Mutezile ile ayrı düşmüş, va'd hususunda değil de void konusunda da onlardan farklı görüşler beyan etmiştir. Ancak Eş'ari ile Mutezile arasındaki tartışmaların daha çok tevhid ve adl konularında yoğunlaştığı görülür.⁶²

⁵⁷ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 117-119; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 283, 286.

⁵⁸ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 283.

⁵⁹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 286.

⁶⁰ Şehrisrânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1992, I, 38.

⁶¹ Aydın, Osman, "Mu'tezile Ekolü" *Marife*, yıl 3, sayı 3, s. 41. Mutezilenin beş esası için Bkz., Kâdi Abdulcebbâr, *el-Usûlu'l-Hamse el-Mensûb ile'l-Kâdî Abdulcebbâr*, thk. Faysal Bedir Avn, Kuveyt, 1998, s. 67-100, muhakkik bu eserin Kâdi Abdulcebbâr'a ait olmadığını, eserin büyük bir ihtimalle Zeydi olan Ebû'l-Kâsım er-Ressî (246/860) ye ait olduğunu belirtir. Bkz. Bedir Avn, *el-Usûlu'l-Hamse* 'ye yazdığı "Mukaddime", s. 38-40; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, Kahire, ts., IV, 89vd. VI, 41; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, Kahire, ts., s. 209; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûlu'l-Hamse*, s. 125-140; el-Ka'bî el-Belhî, Ebû'l-Kâsım, *Babu Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyin*, Tunus, 1974, s. 64; el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Beyrut, 1995, s. 114; İsfârâyînî, Ebû Muzaffer, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Firaki'n-Naciye an Firaki'l-Hâlikîn*, Beyrut, 1983, s. 65; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 38; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, II, 600; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, II, 600; Veliyuddin, Mir, "Mutezile" çev. Altay Ünaltay, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, İst., 1990, I, 236; Adam, Hüdaferdi, *Bazı Kelam Problemleri*, Sakarya, 1998, s. 10.

⁶² Krş., İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, VIII, 9. Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, Beyrut, 1969, s. 74-83; Veliyuddin, "Mutezile" *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 239.

2.2- Ashâbu'l-Hadîs

Eş'ari'nin düşünce sisteminin oluşmasına katkı sağlayan gruplardan biri de Ashâbu'l-Hadîs adıyla anılan mezheptir. Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra bu gruba intisabını ifade etmesi, halkın önünde minbere çıkarak açık bir şekilde Muteziliyen savunduğu görüşlerden vazgeçtiğini, Ashâbu'l-Hadîs'in, Mutezileye karşı çıktığı hususların çoğunda kendisinin de karşı çıktığını belirterek⁶³ görüşlerini kelami delillerle desteklemeye çalışmış olması,⁶⁴ bu grubun Eş'ari üzerindeki etkisi azımsanmayacak derecede olduğunu gösterir.

Makâlât eserlerinde genellikle Ashâbu'l-Hadîs veya ehlu'l-hadîs kavramlarıyla anılan, ancak İslam düşüncesinde yazarın tercihinine göre, ehlu's-sunne, ehlu'l-eser, sâhibu's-sunne, ehlu'l-hadîs veya Ashâbu'l-Hadîs tabirleriyle de genelde ifade edilen ve nassın zahirine tabi olup tevilden kaçındıkları için Mutezile ve Şia gibi muhalifleri tarafından Haşviye olarak isimlendirilen⁶⁵ bu gruba, Eş'ari, Ashâbu'l-Hadîs demektedir.⁶⁶ Yukarıda zikredilen isimlerden akide bağlamında yaygın biçimde Ashâbu'l-Hadîs veya Ehlu'l-hadîs kullanıldığından bizim de bu fırkayı ifade için bu iki tabiri kullanmamız daha münasip görünmektedir.

Malik b. Enes (179/797) Şafîî (204/819), Ahmed b. Hanbel (241/855), Dâvûd b. Ali el-İsfehânî (270/883), Evza'î (157/773), Sufyân es-Sevrî (161/777) gibi isimlerin ön plana çıktığı⁶⁷ Ashâbu'l-Hadîs, hicri II. asrın ikinci yarısından itibaren siyasi ve itikadi konulardaki tartışmalarda kendine has görüşleriyle tarih sahnesine çıkmış,⁶⁸ özellikle birer fıkhi mezhep olan Malikilik, Şafilik, Hanbelilik ve Zahirilik

⁶³ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 39.

⁶⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 81.

⁶⁵ İbn Osman Âli Ma'mer, Ahmed b. Nasır, *Tuhfetü'l-Medeniyye fi'l-Akideti's-Selefiyye*, Riyad, 1992, s. 164; el-Makdisî, Mutahhir b. Tahir, *el-Bed' ve't-Târîh*, Kahire, ts. V, 148-149; Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2000, s. 44, 55-56; Bedevi Abdulmecid, *et-Tarihu's-Siyâsî ve'l-Fikrî*, s. 25. İbn Kuteybe, hadisçilere muhalifleri tarafından Haşviye denildiğini, ancak bunun hadiste yer alan Kaderiyye, Râfıza, Mürcie ve Havaric gibi hadise dayalı bir isimlendirme olmadığını belirtir. Bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis, Hadis Müdâfaası*, çev. M. Hayri Kırbasoğlu, İst, 1989, s. 165.

⁶⁶ Eş'arî, hem fırkaları tasnif ederken hem de görüşlerini verirken Ashâbu'l-hadîs ifadesini kullanır. Bkz., el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 5, 290, ayrıca bkz., 172, 217, 452, 586. Ancak nadiren de olsa ehl-i hadîs tabirini kullanmıştır, Bkz., el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 602.

⁶⁷ en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Ankara, 1993, I, 173; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 14.

⁶⁸ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 14.

(Davudîlik) vasıtasıyla gelişme ve yayılma imkanı bulmuştur.⁶⁹ Böylece Hadislere şeklen bağlı kalmayı savunan Zahiriler'le ehl-i re'ye yakınlığı ile bilinen Şafii ve Malikiler de Ehlu'l-hadîs içinde kabul edilmiştir.⁷⁰ Aynı şekilde, el-Cami'u's-sahihine bab başlığı da dahil olmak üzere hadis dışında hiçbir şey yazmayan Müslim ile, görüşlerini el-Cami'u's-sahih'inin bab başlıklarında vermeye çalışan Buhârî de bu grupta yer almışlardır.⁷¹ Bu nedenle Ashâbu'l-Hadîs, Maliki, Şafii, Hanbeli, ve diğerlerinden oluşan geniş bir taraftar kitlesine sahip olmuştur.⁷²

Ashâbu'-Hadîs, Eh-i sünnet⁷³ içinde çoğunluğun bulunduğu ana bünyede yer alır.⁷⁴ Ancak Mutezile'nin Abbasi iktidarından destek sağlayarak özellikle Halku'l-Kur'an görüşlerini bu görüşe karşıt olan kesimlere siyasi güçle zorla kabul ettirmeye yeltenmesi karşısında direnenlerin başında Ahmed b. Hanbel yer almış ve Kur'an'ın mahluk olmadığı görüşünden taviz vermemiştir. Mütevekkil'in iş başına gelmesiyle mihne olarak adlandırılan bu baskının sona ermesiyle birlikte Ashâbu'-Hadîs'in, - özellikle Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının- lehine, Mutezile'nin ise aleyhine olan bir dönem başlamıştır.⁷⁵ Mihnede gösterdiği mukavemetten ötürü artık insanlar Ahmed'le sınanır hale gelmiş, onu sevmemek veya ona uymamak, kişinin bidat ehlinden sayılmasına yeterli neden olmuştur.⁷⁶ Ahmed'in mihneyle kazandığı bu konum özellikle Bağdat'ta ona müthiş bir güç vermiştir. Örneğin, züht ve takvasına rağmen, kelam ile uğraştığı ve İbn Küllâb'ın görüşlerini paylaştığı için Ahmed b. Hanbel'in tepkisini çeken Muhâsibî'yle ilişki kesilmiş ve cenazesinde ancak birkaç

⁶⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 217; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s.56. Ashâbu'l-hadîs'in, ne zaman ortaya çıktığı, kimlerin temsil ettiği ve zihniyyet yapıları için bkz., Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s.44-64.

⁷⁰ Bkz., eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 217.

⁷¹ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 173; Aydın, Abdullah, "Ehl-i Hadis", *DİA*, İst., 1994, X, 507.

⁷² Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 56.

⁷³ Ehl-i Sünnet kavramı, H. III. yüzyıldan itibaren Müslümanların büyük çoğunluğunu teşkil eden zümreler için yaygın bir tarzda kullanılmış ve Hariciler, Şia, Mutezile ve benzeri fırkalara karşı tepki gösteren mutedil pek çok kimse arasında müşterek kabul gören şemsiye bir kavram işlevi görmüştür. Krş., Fıglalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mehzepleri*, İst. 1986, s. 55; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s., 49; Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, İst., 1994, X, 526.

⁷⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Beyrut, 1996, II, 271; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 49.

⁷⁵ Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, II, 369; es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 346; İbnu'l-İmâd el-Hanbeli, *Şezerâtu'z-Zeheb*, I, 76-77; el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 277; Dayf, *el-Asru'l-Abbasiyi's-Sânî*, s. 171; Şakir, *et-Tarihu'l-İslâmî*, V, 238; Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, III, 4.

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 553-554.

kişi hazır bulunabilmiştir.⁷⁷ Böylece Ashâbu'l-Hadîs Ahmed'le birlikte yeni bir boyut kazanmış⁷⁸ fıkhi tarafından çok akidevî (inanç) yönü öne çıkmış ve Ahmed b. Hanbel bu açıdan Ashâbu'l-Hadîs'in yegane temsilcisi olarak görülmüştür.⁷⁹ Fakat fıkıhta ise bunları kapsayamamış ve onlardan farklı bir mezhep olma sürecine girmiştir.⁸⁰

Böylece Ahmed b. Hanbel ile birlikte akidede Ehlu'l-hadîs veya Ashâbu'l-Hadîs kullanımı eski şemsiye kavramdan daha çok 'hadisle amel eden kimse' anlamını kazanmıştır. Ancak her ne kadar hadisle amel etme söz konusu olduğunda Ehlu'l-hadîs terimi bu anlamıyla Ehl-i Rey ile birlikte hadisle amel eden bütün Müslümanları kapsamaktaysa da hadisle amel etme ve bunun için belli usulleri kullanma söz konusu olduğunda Ehl-i Sünnet'in bir kısmını teşkil eden ve nassa yaklaşımları farklı olan ve özellikle akidede de hadise bağlılık arz eden bir grup için kullanılır olmuştur.⁸¹

Malik, Şafii, Süfyan ve Ahmed b. Hanbel gibi Ashâbu'l-Hadîs, münazara, cedel, kelam ve ashabını yerip, onlardan uzak durulmasını,⁸² kelami konuların

⁷⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, VIII, 215; İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-Â'yân*, II, 58; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XI, 327; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakatu'l-Hanâbile*, I, 62-63; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 309; İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *Telbîsu İblîs*, Beyrut, 1985, s. 207; el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *Kavaidu'l-Akâid*, Beyrut, 1985, s. 85; İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 46; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 533.

⁷⁸ Mihne olayı, Özellikle Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarını ön plana çıkmasını sağlamıştır. Ayrıca Mihne olayında Ahmed b. Hanbel'in peygamber sabrı gösterdiği, Allah'ın bu dini, ridde gününü Ebû Bekir ile, mihne günü de Ahmed b. Hanbel ile yücelttiği, Ehl-i sünnet ile ehl-i bidat taraftarlarını birbirinden ayırmanın en sağlam ölçüsü onu sevmek olduğu belirtilmiştir. Bkz., İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye*, II, 92; Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İst. 1989, c.II, 77.

⁷⁹ İbn Teymiyye bu duruma şu sözlerle dikkat çekmektedir: "Şeri ilimlerde farklı imamlara tabi olan fakih, mutasavvuf, muhaddis ve diğerlerinin; "biz usul veya sünnette Ahmed b. Hanbel mezhebi üzereyiz" dediğini görürsün. Bunu ifade etmelerinin nedeni, Ahmed b. Hanbel'in diğer imamlardan hiç kimsenin söylemediği bir görüşü söylediği veya imamlardan her hangi birini sünnete muhalefetle suçlamak değildir. Aksine imamların üzerinde ittifak ettikleri sünneti kendisinden öncekiler ondan daha fazla dile getirmişlerdir. Ancak, ihtiyaç duyulduğu ve sünnet muhaliflerinin güçlü, hakkın yardımcılarının az olduğu dönemde, onun bunu izhar etmesi etkili olmuştur. Öyle ki, onun kıyamını Ridde gününde mürtetlere karşı çıkan Ebû Bekir'e, Sakife gününde Ömer'e, ed-Dar gününde Osman'a ve Harura'da Ali'ye benzetmişlerdir. Bkz., İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye*, II, 92.

⁸⁰ Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara, 2002, s. 29.

⁸¹ Krş., Aydın, Abdullah, "Ehl-i Hadis", *DİA*, c.X, 507.

⁸² el-Gazzâlî, *Kavaidu'l-Akaid*, s. 84-85; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II, 278; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 70; İbn Kayyım, *es-Savaiku'l-Mursele*, IV, 1269. Ayrıca bkz., Ahmed b. Hanbel, *el-Akide Rivayetu Ebi Bekr el-Hallâl*, Dimaşk, 1987, s. 65.

tartışılmamasını,⁸³ bu meclislere gidilmemesini, arkadaşlık yapılmamasını ve kelim ile uğraşanların bidat sahibi olduklarını, görüşlerine karşı olmakla birlikte sadece onları dinlemenin bile kalbe şüphe düşürme ihtimali olduğunu, bunun bile onlardan uzak durmak için yeterli neden olduğunu, kısacası sebep ne olursa olsun münazara, cedel, kelim ve ashabından uzak durulması gerektiğini ısrarla dile getirmişlerdir.⁸⁴ Ayrıca kelim bidat saydıklarından, kim olursa olsun kelim yapan herkesi bidatın davetçileri olarak görmüş ve onlardan uzaklaşmayı prensip edinmişlerdir.⁸⁵

Buna karşılık dinde en güvenli yolun âsâr ve esere uyarak güvenilir ravilerin rivayet ettiği hadislerin tümünü kabul edip, dininin peygamber, sahabe, tabiin ve selefe ittiba ve taklid olduğunu,⁸⁶ özellikle âsârda yer alan müteşabihlerin neden (lime) ve nasılının (keyfe) sorgulanmadan kabulünün gerektiğini savunurlar.⁸⁷ Ayrıca Ashâbu'l-Hadîs, önce Allah'ın Kitabına sonra Peygamberin sünneti, onun ve ashabından gelen hadise ve onlardan sonra gelen tabiinin sözlerine uymayı esas kabul ederler.⁸⁸ Bu tutumu Gazzâlî, Selefîn bu konudaki tavrı olarak, takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve teslim şeklinde özetler.⁸⁹

⁸³ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 294; el-Berbehârî, Ebû Muhammed, *Şerhu's-Sünne*, Dimam, 1987, s. 24, 32, 37.

⁸⁴ el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, s. 48, 55-56. İbn Kuteybe, Kelamcılardan uzak durmayı gerektiren sebepleri eserinde sıralar. Bkz., İbn Kuteybe, *Tevîlu Muhtelif*, s. 138-143.

⁸⁵ el-Eş'arî, *Makâlât*, s., 297; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 552.

⁸⁶ el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, s. 42, 48, 55. el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 290, 295; İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisi'l-Cehmiyye*, I, 398. Ayrıca bkz., İbn Kuteybe, *Tevîlu Muhtelif*, s. 143.

⁸⁷ el-Eş'arî, *Makâlât*, s., 294; el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, s. 24, 37. Ayrıca bkz., er-Râzî, Fahrüddin, *İtikâdâtü Firaki'l-Muslimin*, s. 66; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 92; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 354.

⁸⁸ Ahmed b.Hanbel, *el-Akide*, s. 60-61.

⁸⁹ el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1985, s. 53-54; Doğan, Lütfî, *Ehl-i Sünnet Kelamında Eş'ari Mektebi*, Ank., 1961, s. 10-11; Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Agah, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 192-194; Işık, Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri, s. 20; Nur, Halid b. Abdullatif b. Muhammed, *Menhecu Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa ve Menhecu'l-Eşâire fî Tevhidillahi Taala*, Medine, 1995, II, 661. *Takdis*; Allah'ı cismaniyet vesaire gibi şanına layık olmayan her türlü noksan sıfatlardan tenzih etmek. *Tasdik*; Kur'an ve Hadislerde varid olduğu gibi, Allah'ın bütün kemal sıfatlarını münakaşa etmeden veya bu konuda herhangi bir yorumda bulunmadan olduğu gibi kabul etmek ve bunlara iman etmek. *Aczi itiraf*; Kur'an veya Hadislerde geçen müteşabih vb. gibi nassların karşısında aczi itiraf etmek ve bunların manalarını araştırmanın kendi görev ve yetkilerinin sınırını aştığına inanmak. *Sükût*; müteşabih vb nasslar hakkında soru sormamak, münakaşa yapmayıp bu konuda susmak. Çünkü bu konularla ilgili herhangi bir soru, herhangi bir tartışma akidenin zayıflamasına, tehlikeye girmesine sebep olabilir. Hatta bazı hallerde sahibini bilmeyerek küfre kadar götürebilir. *İmsak*; bu gibi nasslar üzerinde akli istidlal veya teviller yapmamak, yorumlarda bulunmamak. *Keff*, gönlünü her türlü düşünce ve araştırmadan alı koymak. *Teslim*; bu konuda marifet ehlinin şerh ve izahlarına tereddüt etmeksizin teslim olmak ve onlara uymak. Bkz., el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 54 vd.

O halde bu grubun en belirgin özelliği, âsâra tabi olarak taklide sarılmak, münazara, cedel, kelim ve tevilden şiddetle kaçınmak,⁹⁰ akli ilimlerden ziyade nakli ilimlerle ilgilenmek şeklinde ifade edilebilir.⁹¹ Ashâbu'l-Hadîs'in bu nitelikleri dışında, amelde ihlas, Müslümanlara nasihat, büyük günahlardan kaçınmak Kur'an okumak, hadisleri yazmak ve nakletmek gibi hususiyetlere de önem verdikleri görülür.⁹² Bundan hareketle "Ashâbu'l-Hadîs, Abbasi iktidarının ilk dönemlerinden itibaren, Müslümanların içinde bulundukları parçalanmışlıktan kurtarmak; toplumsal hayatı idealleştirilen Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek; birlik ve bütünlük içerisinde yaşatmak için, çözümün Kitabın yanı sıra, Hz. Peygamberin hadisleri, sahabe ve tâbiûnun sözlerinde olduğuna inanan; bunları bir araya toplayıp; konularına göre tasnif eden; genelde görüşlerini hadislere dayandıran; onlara bağlanmayı teşvik eden; Kitap ve Hadis'ten bağımsız rey kullanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleştiren kimselerin müşterek adı olduğu"⁹³ ortaya çıkar.

Ashâbu'l-Hadîs, ehl-i hadîs, ehl-i eser gibi tabirlerle ifade edilen; esere bağlanma, teslimiyet ve taklidi savunan, rey ve teville ise yer vermemeyi prensip edinen bu grubun, akâid ile ilgili görüşleri iman, sıfatlar, Kur'an ve imamet gibi sosyal ve siyasal hadiselerle paralel olarak dönemin fikri tartışmalarına damgasını vuran meselelerde yoğunlaştığı görülür. Temel prensiplerinden dolayı Ashâbu'l-Hadîs'in tutumu kendisi yeni fikir üretmekten ziyade ana bünyeden ayrılarak farklılaşan ve yeni fikirler üreten gruplara karşı cevap (reddiye) geçiştirme veya kendi görüşünü açıklama şeklinde olmuştur. Ancak bunu yaparken genelde temel prensiplerinden taviz vermemeye çalışmışlardır.

⁹⁰ Teville karşı olduklarına dair bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 81, 92; er-Râzî, Fahrüddin, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Muslimîn ve'l-Muşrikîn*, s. 66; Mevâhibü el-Hanbelî, Abdülbâkî, *el-Ayn ve'l-Eser fi Akaidi Ehli'l-Eser*, Beyrut, 1987, s. 55-58.

⁹¹ Krş., Aydın, Abdullah, "Ehl-i Hadis", *DİA*, c.X, 507. İbn Kuteybe, Peygamberin hadis ve haberlerini arayıp sünnetine uymaları sebebiyle Allah'a yaklaştılar diyerek onların bu tutumunu ortaya koyar. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis, Hadis Müdâfaası*, s. 154-155. Hadis Taraftarlarının zihniyet yapısı için Bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 57 vd.

⁹² el-Eş'arî, *Makâlât*, s., 296-297; İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 154-155; el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, s. 37.

⁹³ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 50; Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", " *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi I*, , s. 427-428. Bazı araştırmacılar ise, Ashâbu'l-hadîs'i, ayet ve rivayetlerin anlam derinliklerini ve isnadları incelemeksizin onların zahiri anlamlarına uyan, Müslüman çoğunluğunu teşkil eden fakat içlerinde Müşebbihe, Mücessime gibi grupların var olduğu, ayrıca Allah'a uluvv, intikal, hareket, el, ayak, yüz, vb. gibi şeyleri Müslümanlar arasında İslam olmakla gizlenen ruhban ve hahamlar yoluyla sokan kişilerin ve bu bidatlerin taraftarlarının çoğaldığı bir grup olarak tanımlar. Bkz., Subhânî, *Buhusün fi'l-Milel*, II, 5.

Ashâbu'l-Hadîs'in savunduğu görüşlerin Eş'ari'nin üzerindeki etkisi inkar edilemez. Ancak Eş'ari'nin, Ashâbu'l-Hadîs'in temel görüşlerinden bir kısmına katılıp bunları kelami delillerle destekleyip sistemleştirirken diğer bir kısmına ise karşı çıktığı veya detaylarında onlara muhalefet ettiği görülür. Sıfatlar, İlahi kelam⁹⁴ ve iman konuları ihtilaf ettikleri en önemli meseleler olarak görülür.⁹⁵ Bu hususlar Eş'ari sonrasında da Eş'ariler ile Ashâbu'l-Hadîs'in özellikle Hanbelilerin fikri çatışma alanı olmaya devam etmiştir.

Ashâbu'l-Hadîs'in fikirleri hem İbn Küllâb'ın hem de Eş'ari'nin fikirlerinin oluşmasına zemin hazırlamış olmakla birlikte, ityan, meci vb haberi sıfatların olduğu gibi kabul edilmesi, ilahi kelam ve kelami sistemi kullanmak şeklinde ifade edilebilen üç temel konuda ise Ashâbu'l-Hadîs'le tartışmaları devam etmiştir.⁹⁶ Özellikle Ashâbu'l-Hadîs'in, kelam, cedel ve münazaradan uzak durmayı ilke edindikleri düşünüldüğünde ihtilafli konuların başında kelami metodu kullanmanın geldiği görülür.

Kaynaklarda, Ashâbu'l-Hadîs'ten, Basra'da Zekerîya es-Sâcî (307/919),⁹⁷ Bağdat'ta Ebû İshak el-Mervezî'nin (340/951)⁹⁸ Eş'ari'ye hocalık yaptıkları kaydedilmektedir ki, dönemin önde gelen bu iki şahsiyetinin dolayısıyla Ashâbu'l-Hadîs'in Eş'ari düşüncesindeki izleri, özellikle haberi sıfatların bilakeyfi olarak kabul

⁹⁴ Bkz. İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 527-528; krş., el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, s. 37; Mevâhibî el-Hanbelî, *el-Ayn ve'l-Eser fî Akâidi Ehli'l-Eser*, s. 76. Ayrıca Selef ve Hanbeliler, iki kapak arasında bulunan, okunan, işitilen ve yazılan ilahi kelam olduğu hususunda ittifak olduğunu, ilahi kelam konusundaki ihtilafın ise kîdem ve hudus açısından vuku bulduğunu, fakat Eş'ari'nin harflerin hadis olduğunu ve okunulan şeyin hakikatte ilahi kelam olmayacağını savunduğunu söyleyerek, Eş'ari'yi ilahi kelam'ın ne olduğu konusunda Müslümanların görüşlerinden ayrılmak ve bu husustaki icmardan çıkmakla suçlarlar. Bkz., eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, London, 1934 s., 313. Az önce ifade edilen görüşün aynısını Şehristânî'nin, *el-Milel*'de Müşebbihe'nin görüşü olarak vermesi dikkat çekicidir. Bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 97.

⁹⁵ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 354-355; krş.; İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *İçtimau'l-Cuyuşi'l-İslamiyye ala Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, Beyrut, 1984, s. 111.

⁹⁶ Mevâhibî el-Hanbelî, *el-Ayn ve'l-Eser*, s. 75-76; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 354-355; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İçtimau'l-Cuyuşi'l-İslamiyye*, s. 111; Krş, eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 313; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 97.

⁹⁷ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, III, 355; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 131; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 35; İbn Kadi Şuhbe, *Tabakat*, II, 95; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XIV, 199.

⁹⁸ Hatib Bağdadî, *Tarihu Bağdâd*, XI, 347; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, III, 352; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, XI, 187; İbn Kadi Şuhbe, *Tabakat*, II, 114.

edilmesinde ve Eş'ari'nin bir çok meselede Mutezile ile Ashâbu'l-Hadîs arasında orta yolu tutmasında kendini göstermektedir.

2.3- Küllâbiler

Mutezile ile Selef arasında süre gelen tartışmalarda Selefin dolayısıyla Ashâbu'l-Hadîs'in kelami esaslardan yoksun olarak nakle dayalı ikna metodunu kullanmaları zamanla yetersiz kalmaya başladı. Mutezileye karşı onların kullandığı kelami metotla mücadele edilmesine ve Selef akidesinin akli metotla savunulmasına zamanla daha çok ihtiyaç duyulur oldu. Üstelik giderek daha çok nasların zahirine bağlanmanın ve naslarda yer alan Allah'ın eli, yüzü gibi müteşabihlerin zahirine göre yorumlamalara gidilmesi, artık hem bu teşbihçi yorumların önüne geçmeyi hem de Mutezile'ye karşı bizzat onların metodlarıyla karşı konulmasını adeta zorunlu hale getirdi. Ayrıca buna Mihne'yi ve toplumdaki bölünmüşlüğü de eklemek gerekir. Bu dönemde Allah'ın sıfatları ve kelimullah konularında Mutezile ile Ashâbu'l-Hadîs'in ortasını bulmaya yönelik mutavassıt denilebilen bir hareket başladı. Bu hareketin temsilcisi İbn Küllâb ve onu destekleyenlerin başında yer alan Muhâsibî ve Kalânîsî'ydi. Artık bu yeni grup, daha sonra Eş'ari'nin de Mutezile'den ayrılarak katılacağı ve genel ifadeyle Ehl-i Sünnet, daha özel bir ifadeyle de Ashâbu'l-Hadîs kelimcılarının hareketiydi.⁹⁹

Gerek Eş'ari kaynaklar ve gerekse diğer kaynaklar İbn Küllâb'ı Ehl-i Sünnet'in öncüsü olarak görmektedirler. Ancak kaynaklardaki kullanıma baktığımızda İbn Küllâb ve önde gelen iki ashabı olan Muhâsibî ve Kalânîsî'nin Ashâbu'l-Hadîs'in kelimcileri olarak sık sık zikredildikleri görülür. Örneğin Bağdadi, Ehl-i Hadis'in mutekaddimin kelimcileri olarak, İbn Küllâb, Muhâsibî ve Kalânîsî'yi saymaktadır.¹⁰⁰ Öte yandan Maturidiliğin en önemli kelimcilerinden olan Ebû'l-Muin en-Nesefî de İbn Küllâb ve ashabını Ehl-i Hadis'in kelami grubundan

⁹⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 27-28, 81; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XI, 174; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, Ankara, 1981, s. 69; İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 147-148; en-Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İst., 1999, I, 377, 381; Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 21; Yıldız, Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İst., 1988, III, 441; Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Küllâb", *DİA*, İst., 1999, c.XX, 156; Esen, Muammer, "Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmî Görüşleri", *AÜİFD*, Ankara, 2002, c.XLIII, s.67-68.

¹⁰⁰ el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Usûlü'd-Din*, Beyrut, 1981, s. 254; krş, İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, II, 222-223.

sayıp Eş'ariyye'yi de bunlara katar.¹⁰¹ Ayrıca kaynaklarda İbn Küllâb, Ehl-i Sünnet öncüsü olarak da zikredilir¹⁰² ve Ehl-i Sünnet mensuplarının ona intisab ettikleri ifade edilir.¹⁰³ Bütün bunlar bu bağlamda önümüze Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Hadis'in itikadi açıdan ve konumuzla bağlantılı olarak nasıl bir ayrışma tabi tutulduğunun aydınlatılmasını gerekli kılmaktadır. Bunun en önemli ip uçlarını Nesefî'nin eserinde bulmaktayız. Ehl-i Sünnet söz konusu olunca İbn Küllâb Ehl-i Sünnetin öncüsü ve Maturidilerin de kudemai ashabı olarak anılır.¹⁰⁴ Fakat Ehl-i Hadis söz konusu olunca Ehl-i Hadis'in kelamcısı olarak görülür.¹⁰⁵ Adeta fıkhıdaki rey ve hadis ekolleri gibi bir farklılaşmanın burada da sürdüğü söylenebilir.¹⁰⁶ Her ne kadar Selef veya Ehl-i Sünnet dendiğinde ikisinin yani rey ve hadisin önderleri olan Ebû Hanife, Malik, Şafii ve Ahmed b. Hanbel gibiler kastediliyor ve bu adeta hem ehl-i rey hem de ehl-i hadisi kapsıyorsa, bu durumun akidede de sürdüğünü görüyoruz. Ayrıca Nesefî, imamlarının Ehl-i Sünnet'e uymayı vasiyet ettiklerini söylerken 'Sünnet ve'l-Cemaat' ifadesini kullandığı¹⁰⁷ gibi, imamların Kureyş'ten olduğunu belirtirken de "Ehl-i Sünnet" ifadesini kullanır.¹⁰⁸ Fakat fiili sıfatlar gibi ihtilaflı oldukları konulardan söz ederken İbn Küllâb ve grubu için Ehl-i Hadis kelamcıları tabirini kullanır.¹⁰⁹ Bütün bunların ötesinde Nesefî, her ne kadar ashaplarının mezhebi Ebû Hanife'den almış olsalar da bazı kimselerce Merv ve Samarkand alimlerinden bazılarının İbn Küllâb'a nisbet edilmesinin nedeni, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaa'nın ona intisap etmelerinden kaynaklandığını belirtir.¹¹⁰ Bütün bunlardan hareketle Ehl-i Sünnet her iki grubu da kapsar şekilde kullanılırken, Ehl-i Hadis'in fıkhıta olduğu gibi tek grubu kapsar şekilde kullanıldığı söylenebilir. Her ne kadar her iki grup da şemsiye kavram olan Ehl-i Sünnet'i kendisi için de kullanıyorsa da bu durum kavramın kapsayıcı niteliğini değiştirmez. Bu nedenle Ehl-i Hadis kelamcıları olan

¹⁰¹ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 400. Krş., İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, II, 222-223.

¹⁰² el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 309; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 368.

¹⁰³ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 405.

¹⁰⁴ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 368, II, 283.

¹⁰⁵ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 338, 400.

¹⁰⁶ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 436-437. Nesefî; "Ehl-i Hadis'in kelamcılarının ifadesi... hocalarımızın çoğu bunu reddeder" diyerek Ehl-i Hadis'in kelamcıları ile Maturidileri ayırır. Bkz., en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 338.

¹⁰⁷ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 470.

¹⁰⁸ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 436-437.

¹⁰⁹ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 403.

¹¹⁰ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 405.

İbn Küllâb ve ashabını Ehl-i Sünnet öncüleri olarak ele almanın bu açıdan bazı sakıncaları olabilir. Bundan hareketle biz İbn Küllâb ve grubunu konumuzun bağlamına da uygun olarak Eş'arilerin öncüleri olarak vermenin daha münasip olacağını düşündük.

Değişik görüşlerin çatıştığı bir ortamda İbn Küllâb, şiddetli tartışmalara ve bloklaşmalara neden olan üstelik iktidarın eliyle yürütülen mihne politikasının temel argümanı olan, Halku'l-Kur'an ve dolayısıyla ilahi sıfatlar konusunda orta yolu bulmaya yönelik olarak Allah'ın ezeli ve ebedi mütekellim olduğunu, kelamın O'nun sıfatı olup O'nunla (nefsle) kaim bir mana olduğunu, ancak ses ve harflerden müteşekkil olanın ise ezeli kelamın ifadesi olup ezeli olamayacağını ilan etti.¹¹¹ Başta sıfatlar ve ilahi kelam olmak üzere ru'yet, hayır-şer gibi Mutezile ile Ashâbu'l-Hadîs arasında tartışmalı olan bütün konulardaki görüşlerini kelami delillerle destekleyip savunmaya başladı. Onun sistemini Muhâsibî ve Kalânîsî başta olmak üzere bir kısım düşünürler destekledi.¹¹² Böylece kaynaklarda Küllâbiler olarak anılan grup ortaya çıktı.

Küllâbiler¹¹³ Eş'arilerin gerçek öncüleridirler. Eş'ariliğin teşekkülünde Küllâbiler ön ayak olmuşlardır. Eş'arilerin selefleri sayılan, Eş'ari ve Eş'arilerin de kendi taraftarları olarak andıkları¹¹⁴ İbn Küllâb ve ashabı, Eş'ari düşüncenin

¹¹¹ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 517, 584, 604; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 533, VII, 134, VIII, 424; İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, III, 369.

¹¹² ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XI, 174.

¹¹³ İbn Küllâb'ın görüşlerini benimseyenlere Küllâbiyye adı verilmiştir. Bizzat Eş'ari İslam mezheplerini tasnif ederken onları 10 ana gruba ayırır ve bunlardan Küllâbiyye'yi İbn Küllâb'ın taraftarları olarak zikreder. Bkz., el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 5. Krş., İbn Nedim, *Fihrist*, s. 256; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, III, 103; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İçtimau'l-Cuyûşu'l-İslâmiyye*, s. 179.

¹¹⁴ Eş'ari'nin hayır ve şer konusunda, "ashabımızdan bazıları" diyerek aktardığı görüşün aynısını Bağdâdî, İbn Küllâb'ın adını zikrederek verir. Böylece Eş'ari'nin *Luma'* eserinde ashab olarak bahsettiği kişinin İbn Küllâb olduğu anlaşılmaktadır. Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 47; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s., 104, 145-146. Eş'ariler ise, İbn Küllâb'a intisablarını kendi eserlerinde açıkça dile getirirler. Örneğin, Şehristânî, 'şeyhune'l-Küllâbî' der, Bkz., eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 303; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s., 146. Eş'ari olmayan kaynaklarda bunu teyid etmektedirler. Örneğin, İbn Nedim, Haşviye'nin Nabite grubunun kelamcılarından saydığı İbn Küllâb grubuna Eş'ari'yi de dahil eder. Bkz., İbn Nedim, *Fihrist*, s. 256-257. Ayrıca İbn Hazm da İbn Küllâb'ı Eş'ariyye'nin şeyhi sayar, Bkz., İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 77. İbn Teymiyye, İbn Küllâb Eş'ariyyenin şeyhi evvelidir der. Bkz., İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 379. Ayrıca bkz., eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 81; İbn Kadi Şuhbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 78; Ebû'l-Vefâ, Ebû Muhammed Abdulkadir, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Karâtî, ts., I, 248; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, III, 103; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 68; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İçtimau'l-Cuyûşu'l-İslâmiyye*, s. 179. İbn Teymiyye de Eş'ariler için bazen Küllâbiler ifadesini de kullanmaktadır. İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 170, 434; krş., eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 81; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 69.

oluşumunda önemli bir paya sahiptirler. Bu nedenle bu grubun önemli şahsiyetleri ve temel görüşleri özerinde kısaca durmak yerinde olacaktır.

a-İbn Küllâb

İbn Küllâb (240/854),¹¹⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Said b. Küllâb el-Kattan el-Basrî,¹¹⁶ olup bazı kaynaklarda “Abdullah b. Muhammed b. Küllâb” şeklinde zikredilmiştir.¹¹⁷ Tartışmada, belagat ve beyanıyla hasmını cezbe edip kendine çektiğinden kendisine İbn Küllâb lakabı verilmiştir.¹¹⁸

İbn Küllâb’ın, dönemin Basra’daki Mutezile karşıtı kelamcılarının önde gelenlerinden olduğu,¹¹⁹ Mutezili kelamcılardan olan Abbâd b. Süleyman’la tartışmalar yaptığı,¹²⁰ Me’mun’un meclisinde Ehl-i Sünnet’in kelamcısı olarak Mutezile’yle tartıştığı, onları yendiği ve ayrıca cerh ve tadil sahibi hadis ilminin varisi olan Yahya b. Said el-Kattan’ın kardeşi olduğu belirtilir.¹²¹ Ancak bu isimde bir kardeşinin olduğu bilgisine rastlamadığını ifade eden Subkî’ye¹²² karşılık, Zebîdî, onun bu isimde bir kardeşinin olmadığını söyler.¹²³

Muhtemelen İbn Küllâb’ın Mutezile ile yaptığı bu tartışmalar ve İlahi kelamın zattan ayrı olmadığını savunması, onun Hristiyan inancını Müslümanların arasına sokmakla itham edilmesi ve kendisiyle ilgili bir hikayenin¹²⁴ uydurulmasına neden olmuştur. İbn Teymiyye, İbn Küllâb’ın Kur’an görüşünden nefret ettikleri için Ehl-i Hadîs’ten bazılarının da Cehmiyye ve Mutezilenin bu iftiralarını aktararak onu

¹¹⁵ Zehebî, İbn Küllâb’ın vefat tarihine rastlamadığını, fakat onun 240/854 yılından öncesine kadar yaşadığını belirtir. Bkz. ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, XI, 175. Subkî ise vefatının 240/854’ten hemen sonra olduğunu söyler. Bkz., es-Subkî, *Tabakatu’s-Şafiyye*, II, 299.

¹¹⁶ el-Eş’arî, *Makâlât*, 298; es-Subkî, *Tabakatu’s-Şafiyye*, II, 299.

¹¹⁷ İbn Nedim, *Fihrist*, s. 255; es-Subkî, *Tabakatu’s-Şafiyye*, II, 299.

¹¹⁸ ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, XI, 174; es-Subkî, *Tabakatu’s-Şafiyye*, II, 299.

¹¹⁹ ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, XI, 174.

¹²⁰ İbn Nedim, *Fihrist*, s. 255; es-Subkî, *Tabakatu’s-Şafiyye*, II, 299. Halife Me’mun’un huzurunda Ebû'l-Huzeyl el-Allaf’la da tartıştığı söylenir. Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Küllâb”, *DİA*, c. XX, 156.

¹²¹ el-Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 309; es-Subkî, *Tabakatu’s-Şafiyye*, II, 300.

¹²² es-Subkî, *Tabakatu’s-Şafiyye*, II, 300.

¹²³ Zebîdî, el-Murtezâ, *İthafu’s-Sâdeti’l-Muttakîn*, Kahire, 1893, II, 6.

¹²⁴ Bu hikayede, İbn Küllâb’ın Hristiyan inancını Müslümanlar arasında yaymak için bu görüşleri ortaya attığını ve böylece kız kardeşini hoşnut ettiği anlatılır. Bkz., İbn Nedim, *Fihrist*, s. 255; ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, XI, 175; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 556.

kötülediklerini fakat bunun doğru olmadığını, aksine İbn Küllâb'ın alim, dindar ve erdemli bir kişi olduğunu söyler.¹²⁵

Kaynaklarda Muhâsibî ve Davud ez-Zahirî'nin İbn Küllâb'tan kelam ilmini aldıkları, ayrıca Cüneyd-i Bağdadi ile de bir görüşmelerinin olduğu ve onun sözlerinden etkilendiği aktarılır.¹²⁶ Eş'ari, İbn Küllâb'a “ashabımız”¹²⁷ demekle kalmamış onu savunan bir eser de yazmıştır.¹²⁸ Ayrıca Muhâsibî için de “ashabımız” dediği anlaşılmaktadır.¹²⁹ Bütün bunlardan çıkardığımız şey İbn Küllâb ve ashabının Eş'ari ve Eş'arilerin öncüleri olduğudur. Ancak bu ekolün görüşlerinin tam bir kelami sistem haline gelmesi ve kelamın temel problemleri hakkında sistemli görüşlerin oluşmasının ise Eş'ari ile gerçekleştiği görülür.¹³⁰ Bize ulaşan bilgilerden hareketle, İbn Küllâb'ın görüşlerinin yaşadığı dönemin en çok tartışılan ve siyasi politika haline getirilen Kelamullah Ku'ran ve dolayısıyla ilahi sıfatlar etrafında şekillendiği söylenebilir. Fakat Eş'ari ile birlikte kelamın bütün konularında sistemli bir düşünce ekolü haline geldiği hem Eş'ari'nin kendi eserlerinde hem de Eş'arilerin eserlerinde görülür. Özellikle İbn Fûrek'in Eş'ari'nin görüşlerini topladığı *Mucerredü Makâlât* adlı eseri onun düşünce sistemini açıkça ortaya koymaktadır. Bu hususta Daniel Gimaret, Eş'ari'nin kendisine nisbet edilen okulun, yani Eş'ariliğin, tümüne adının verilmesini layıkıyla hakeden bir kişi olduğunu söyler ki, bu gayet yerinde bir tespittir.¹³¹

¹²⁵ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 556, VIII, 115; İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, II, 498.

¹²⁶ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XI, 174; İbn Haydere, Ebû'l-Hasen Şîs b. İbrahim b. Muhammed, *Hazzu'l-Galâsim fi İfhâmi'l-Mahâsim*, Beyrut, 1985, s. 126; İbn Kadi Şuhbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 78. İbn Küllâb'ın Ahmed b. Hanbel döneminde yaşadığı göz önüne alındığında Cüneyd ile bu olayın vuku bulmuş olmasının zor olduğunu Subkî, Zehebi'ye dayanarak söyler. Bkz. es-Subkî, *Tabakatu's-Şâfiyye*, II, 299. Ancak Cüneyd-i Bağdadi (ö.297/909) ile İbn Küllâb'ın yaşadıkları tarih göz önüne alındığında bu imkansız değildir. Bağdâdî ise, Cüneyd'i İbn Küllâb'ın öğrencilerinden sayar. Bkz. el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 309.

¹²⁷ Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 47.

¹²⁸ Bu eser, *en-Nakd ala İbn er-Ravendî fi's-Sıfât fi ma Nakadehu ala Abdullah b. Said* olarak kaynaklarda yer alır. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, 12; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131. Bu eseri İbn Fûrek, '*en-Nakd ala İbn er-Ravendî fi's-Sıfât*' adıyla zikretmekte ve alıntılarda bulunmaktadır. Ayrıca İbn Fûrek bu eserin Râvendî'nin sıfatlar konusunda İbn Küllâb'ı nakz etmesine karşılık Eş'ari'nin de İbn Râvendî'nin görüşlerini nakz etmek için telif ettiği bilgisini aktarır. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.12, 57, 269. Bazı kaynaklarda '*er-Red ala İbn er-Râvendî*' şeklinde yer alan eser bu eserle aynı olsa gerektir. Bkz., Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 838; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 88; es-Subkî, *Tabakatu's-Şâfiyye*, III, 361.

¹²⁹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 35.

¹³⁰ Krş., en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 395.

¹³¹ Gimaret, Daniel, İbn Fûrek'in *Mucerredü Makâlât*, eserine yazdığı “Mukaddime”, s. 5.

İbn Küllâb'ın hayatı ile ilgili kaynaklardaki malumatın yetersiz oluşunun yanı sıra kendi eserlerinin¹³² de bize ulaşmamış olması, hem onun hem de görüşleri hakkında sağlam ve doyurucu bilgi sağlamayı mümkün kılmamaktadır. Bu nedenle biz konunun bağlamına da uygun olarak fikirlerinin tespitinde farklı kaynaklara başvurmakla birlikte Eş'ari kaynaklara öncelik vereceğiz. Ancak görüşlere geçmeden önce İbn Küllâb'ın ismiyle birlikte kaynaklarda isimleri çokça zikredilen ve önde gelen takipçilerinden olan Muhâsibî ve Kalânîsi üzerinde kısaca durmak gerekir.

b-Muhâsibî

İbn Nedim'e göre, onun adı el-Haris b. Esed el-Muhâsibî el-Bağdâdî'dir.¹³³ Lakabı ise Ebû Abdillâh'tır.¹³⁴ Muhâsibî aslen Basra'lı olup Bağdat'a yerleşmiştir.¹³⁵ 243/857 tarihinde vefat etmiştir.¹³⁶ Sıfatiyye kelamcılarının çoğunun Muhâsibî'ye intisap ettiği söylenir.¹³⁷

Muhâsibî, kendisi birkaç dirheme muhtaç olmasına rağmen babasının Mutezili veya Vâkıfî yahut Rafizî olmasından dolayı mirasını almayı reddetmiş,¹³⁸ aynı zamanda babasının sahip olduğu düşünceler nedeniyle ona karşı çıkarak annesinden ayrılmasını istemiştir.¹³⁹ Subkî bir yandan, onun babasının kaderi olmasından ötürü mirası terk etmesi olayından hareketle Muhâsibî'nin Kaderiyye'yi kafir olarak gördüğünü çıkarmanın güç olduğunu, mirası takvasından dolayı reddetmiş olabileceğini ifade ederken, öte yandan annesinden ayrılmasını istemesi

¹³² İbn Küllâb'a ait oldukları belirtilen eserler şunlardır: *Kitabu's-Sıfât*, *Kitabu Halki'l-Efâl*, ve *Kitabu'r-Redd ale'l-Mu'tezile*, Bkz., İbn Nedim, *Fihrist*, s. 255; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XI, 176.

¹³³ İbn Nedim, *Fihrist*, s. 261.

¹³⁴ Bkz., Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'an*, s. 263, 372; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, VIII, 211; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II, 275; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, II, 216; İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Farac, *Safvetu's-Safve*, Beyrut, 1979, II, 367.

¹³⁵ İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, II, 216.

¹³⁶ İbn Nedim, *Fihrist*, s. 261; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II, 278; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, X, 345; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1420.

¹³⁷ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II, 275.

¹³⁸ Subkî rafizî olduğunu söyler. Bkz., es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II, 277. Bağdâdî ise onun Kaderi/Mutezili olduğunu belirtir. Bkz., el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 358; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.189. Bağdâdî'nin bu görüşünü bir çok kaynak desteklemektedir. Bkz., el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Beyrut, 1980, s. 147; el-Lâlekâî, Ebû'l-Kâsım Hibbetullah b. el-Hasan b. Mansur, *Şerhu Usulu İtikadu Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, Riyad, 1982, IV, 736. Bazı kaynaklarda da Muhâsibî'nin babasının Vakıfî olduğu dile getirilir. Bkz., Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Beyrut, 1985, X, 75; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, XI, 308; Hatib el-Bağdâdî, *Tarih'u Bağdâd*, VIII, 214.

¹³⁹ Hatib el-Bağdâdî, *Tarih'u Bağdâd*, VIII, 214; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II, 277.

olayını ise onu sahip olduğu görüşler nedeniyle tekfir ettiğini gösterdiğini söyler.¹⁴⁰ Muhtemelen bu nedenden dolayı Subkî Muhâsibî'nin babasının Rafizi olduğunu söyler. Bu da aslında Muhâsibî'nin Mutezili değil, Rafizi olmayı küfür saydığı anlamına gelir.

Muhâsibî'nin Ehl-i Hadisle ilişkisi olduğu, hadis rivayet ettiğini¹⁴¹ ve Şafii'nin asırdaşı olup onun mezhebine katıldığı bilinmektedir.¹⁴² Ancak İbn Küllâb'ın kelami görüşlerini paylaşması ve kelamla uğraşması dönemin karizmatik ismi olan Ahmed b. Hanbel'in şiddetli tepkisine ve onun tecrid edilmesine neden olmuş,¹⁴³ büyük bir mutasavvuf olmasına rağmen cenazesinde muhtemelen bu baskıdan dolayı ancak birkaç kişi bulunabilmişti.¹⁴⁴ Bir başka rivayette de Muhâsibî'nin arkadaşlarıyla bir gece yaptıkları sohbet ve ibadeti Ahmed'in gizlice izlediği ve akabinde onların davranış ve sohbetlerinde dile getirdikleri ile ilgili bir tenkidi olmamasına rağmen yine de Muhâsibî ve taraftarlarından kaçınılmasını tavsiye ettiği belirtilir.¹⁴⁵

Muhâsibî, İbn Küllâb ekolünün en önemli temsilcilerinden biridir. Klasik İslam Düşüncesi tarihçilerinin çoğuna göre Muhâsibî, İbn Küllâb'ın görüşlerini paylaşmış, ona intisap etmiş¹⁴⁶ ve Küllâbiyye mezhebine ait görüşlerini daha çok *Fehmu'l-Kur'an* adlı eserinde serd edip savunmuştur.¹⁴⁷

c-Kalânîsî

¹⁴⁰ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II, 277.

¹⁴¹ İbn Nedim, *Fihrist*, s. 261; Hatib el-Bağdâdî, *Tarih'u Bağdâd*, VIII, 211; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II, 280.

¹⁴² Bağdâdî, Muhâsibî'yi Şafii'nin öğrencilerinden sayar. Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 308. Ancak Subkî onun Şafii'nin asırdaşı ve onun mezhebine uyan Şafii'den sonraki ilk tabakalından olduğunu aktarır. Bkz., es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II, 275.

¹⁴³ el-Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 85; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II, 278; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 533, VI, 520; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, I, 423-424; İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 206-207; İbn Muflih el-Makdisî, Ebû İshak Burhanuddin İbrahim b. Muhammed, *el-Maksadü'l-Erşed fi Zikri Ashâbi İmâm Ahmed*, Riyad, 1990, II, 222-223; krş, İbn Sultan Muhammed, Ali el-Herevi el-Hanefî, *er-Red ala'l-Kailine bi Vahdeti'l-Vucud*, Dimeşk, 1995, s. 133.

¹⁴⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Tarih'u Bağdâd*, VIII, 215; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, X, 342; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, XI, 309; İbnu'l-Esîr, Ebû Hasan Ali b. Ebî'l-Karem Muhammed b. Muhammed Abdulkerim, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut, 1978, VI, 128.

¹⁴⁵ Hatib el-Bağdâdî, *Tarih'u Bağdâd*, VIII, 215; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II, 279; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, X, 329-330.

¹⁴⁶ Eş'ari, *Makâlât*, s. 546; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, II, 327; en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 396.

¹⁴⁷ Muhâsibî'nin bu eseri, Hüseyin Kuvvetlî tarafından tahkik edilerek, yine Muhâsibî'ye ait olan *Mâiyetu'l-Akl* adlı eserle birlikte basılmıştır.

Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman Halid el-Kalânîsî (255?), İbn Küllâb ekolünün önde gelen temsilcilerinden birisidir.¹⁴⁸ Onun hakkında İbn Küllâb'la ilgili olduğu kadar kaynaklarda bilginin bulunmaması ve onun eserlerinin bilinmemesi, Kalânîsî'nin hem hayatı hem de görüşlerini yeterli ve sağlam bir şekilde ortaya koymaya imkan vermemektedir.

Bağdâdî'nin, Ehl-i Hadis'in mutekaddimin kelamcıları olarak saydığı İbn Küllâb ve Muhâsibî gibi isimlere Kalânîsî'yi de eklemesi,¹⁴⁹ ayrıca Bağdadi'nin hayattayken gördüğü alimler arasında İbn Fûrek'i zikredip Kalânîsî'yi saymaması,¹⁵⁰ İbn Fûrek'in, İbn Küllâb ve Muhâsibî'yi mütekadimin olan ashaptan, Kalânîsî'yi ise onlara uyan müteahirinden sayması,¹⁵¹ üstelik kaynaklarda, Ahmed b. Hanbel'in İbn Küllâb ve Muhâsibî ile ilgili şiddetli tenkitleri yer almasına rağmen¹⁵² Kelanisi'nin ise bunlarla birlikte pek zikredilmemiş olması, İbn Asâkir'in onu Eş'ari'nin muasırı sayması¹⁵³ gibi durumlar göz önüne alındığında Kalânîsî'nin Eş'ari'den sonraki dönemde yaşamış olmasından çok, İbn Küllâb döneminden sonra yaşadığını ve Eş'ari ile çağdaş olduğunu destekler mahiyettedir. Bütün bunlar onun III/IX. asırda yaşamış olduğunu ve Küllâbiyye'nin en önemli temsilcilerinden olduğunu gösterir. Bazı araştırmacılar Kalânîsî'nin Nazzam'a (232/758) karşı reddiyeler yazdığı hususunda rivayetlerin bulunduğunu belirterek onun 255/869'da vefat ettiğini söyler.¹⁵⁴ Bazıları da Eş'ari'nin Makâlât'ında adı geçmediği için de ona çağdaş sayıldığı ve muhtemelen IV/X yüzyılın başlarında vefat etmiş olma ihtimaline dikkat çeker.¹⁵⁵ Watt da Kalânîsî'nin, Eş'ari'nin çağdaşı olduğunu vurgular. Ancak onun Eş'ari'den biraz daha yaşlı olabileceğini belirtir.¹⁵⁶ Kaynaklarda Kalânîsî'nin, İbn

¹⁴⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, II, 327; en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 396.

¹⁴⁹ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 254.

¹⁵⁰ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara, 1991, s. 290.

¹⁵¹ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 330.

¹⁵² el-Gazzâlî, *Kavaidü'l-Akâid*, s. 85; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, II, 278; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, I, 423-424; İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 206-207; İbn Muflih el-Makdisî, *el-Maksadü'l-Erşed*, II, 222-223.

¹⁵³ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 398.

¹⁵⁴ en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 396. Ali Ferit de onun vefatını 255 olarak verir. Bkz., Dahrûc, Ali Ferid, Ebû Azbe'nin *er-Revzatü'l-Behiyye*'sine yazdığı "mukaddime", s. 8.

¹⁵⁵ Van Ess, Joseph, "İbn Küllâb and His School", *Proceedings of the Twenty-Sixth International Congress of Orientalists*, New Delhi, January 4-10, 1964, vol. IV, 263; Özervarlı, M. Sait, "Kalânîsî Ebû'l-Abbas", *DİA*, İst., 2001, c. XXIV, 223; eş-Şelâlî, Hudâ binti Nâsır, *Ârau'l-Küllâbiyye el-Akdiyye*, Riyad, 2000, s. 73.

¹⁵⁶ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 354.

Küllâb'la birlikte zikredilmesi onun Eş'ari'den önce Küllâbi görüşleri savunmuş olması ve Eş'ari'den önce vefat etmiş olmasından kaynaklanmış olması muhtemeldir.¹⁵⁷

Kalânîsî'nin kelamla ilgili olarak 150'yi aşkın eser yazdığı kaynaklarda ifade ediliyorsa da¹⁵⁸ bunlar bize ulaşmamıştır.¹⁵⁹ Ancak bunlardan *Kitabu'l-Cami'* adlı eserini Nesefî'nin gördüğü ve ondan alıntılar yaptığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁰ Ayrıca bu eserlerden *el-Makâlât*'ın adı da zikredilir.¹⁶¹ Kaynaklarda Kalânîsî'ye nisbet edilen görüşlerden hareketle onun genelde İbn Küllâb'ın fikirlerine katıldığı ve ona paralel görüşler serdettiği söylenebilir.

Görüşleri

Kaynaklarda İbn Küllâb'ın görüşü olarak zikredilen konulara bakıldığında bunların ilahi sıfatlar ve özellikle ilahi kelam mevzularında yoğunlaştığı görülür. Muhtemelen bu durum, onun yaşadığı dönemin en çok tartışılan konuları olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca İbn Küllâb'ın kelam ilminde kullanılan temel ilkeleri benimsemesi, onun ilahi sıfatlara ve özellikle Kelamullah konularında Ashâbu'l-Hadîs'in bu konulara bakışından farklı neticelere varmasına yol açmıştır.¹⁶²

a-Tevhid

İbn Küllâb'a göre, Allah ezelden beri Alim, Kadir, Hay, Semi', Basir, Aziz, Azim, Celil, Mutekebbir, Cebbâr, Kerim, Cevvâd, Vahid, Samed, Ferd, Baki, Evell, Rabb, İlah, Murid, Karih, Râdi, Sâhit, Muhib, Mubğid, Muvali, Muadi, Kail, Mütekellim ve Rahman'dır. İlim, kudret, hayat, semi', basar, izzet, azamet, celal, kibriya, cûd, kerem, beka, irade, kerahet, rıza, suht, hubb, buğd, muvalat, muâdât, kavî, kelam, ve rahmetle nitelenmiş olup Allah, ezelden beri isim ve sıfatlarıyla kadimdir. Bunlar zati sıfatlarındandır. Allah alimdir demek, onun bir ilimi vardır demektir. Kadirdir demek, O'nun bir kudreti vardır, demektir. Diğer sıfatları da böyledir.¹⁶³ Eş'ari, İbn Küllâb'ın ashabının da sıfatlar konusunda bu görüşte olduğunu belirtir.¹⁶⁴ Böylece İbn Küllâb zati sıfatlarla fiili sıfatları bir birinden

¹⁵⁷ el-Kevserî, Muhammed Zahit, bu hususa dikkat çekmektedir. Bkz. *Tebyin*, s.398, dipnot.

¹⁵⁸ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s., 310; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 290.

¹⁵⁹ Krş., Gölçük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, İst., 1998, s. 101.

¹⁶⁰ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 386.

¹⁶¹ Özervarlı, M. Sait, "Kalânîsî Ebû'l-Abbâs", *DİA*, c. XXIV, 223.

¹⁶² Krş., Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Küllâb", *DİA*, c. XX, s. 156.

¹⁶³ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 169, 546.

¹⁶⁴ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 298.

ayırmaksızın Allah için bir çok sıfatın varlığını kabul eder.¹⁶⁵ Ayrıca Mutezile'nin fiili sıfatlardan saydığı, velayet, adavet, rıza ve suht'u İbn Küllâb zati sıfatlardan saymaktadır.¹⁶⁶

Görüldüğü gibi İbn Küllâb, Kerim ve Cevvâd sıfatlarını zati sıfatlardan saymaktadır. Mutezile ise bunları Halik, Razik gibi fiili sıfatlardan saymaktadır. Ayrıca Mutezile, Allah'ın ezelde Halik ve Razik olmadığı konusunda müttefiktir.¹⁶⁷ Bir şeyin fiili sıfat sayılıp sayılması konusunda İbn Küllâb ve Mutezile farklılık gösteriyorsa da, fiili sıfatların ezeli olmadığı ve bunun ezeli olması halinde Allah'ın zatında "hululu'l-havâdis" (sonradan olanların mahalli) olacağı, bunun da Allah'ın kıdem ve ezeliğine hâlel getireceği ve bu durumda Allah'ın havadise (sonradan olanlara) benzetilmiş olacağını her iki grupta ifade ederler. Böylece Mutezile gibi İbn Küllâb da fiili sıfatların kadim ve ezeli olmasını reddeder.¹⁶⁸

Muhâsibî, Kalânîsî ve Eş'ari, Zati sıfatları kabul edip, halk, hareket gibi fiile ilişkin olanların Allah'ın zatıyla kaim olmasını reddederek İbn Küllâb'a uymuşlardır.¹⁶⁹ Mutezile ise hem fiil hem de sıfatın Allah'ın zatıyla kaim olmasını reddeder.¹⁷⁰ Böylece İbn Küllâb ve ashâbı Selefiyeye efal-i ilahiye konusunda muhalefet ederek efal-i ilahiyenin Allah ile kaim olmayacağını savunmuşlardır.¹⁷¹ Bu nedenle İbn Teymiyye, Kur'an, ru'yetullah ve arşa istiva gibi konularda hem fikir olan Sünnet müntesiplerinin İbn Küllâb ve ashâbının ortaya attıkları bu fikirlerle iki farklı görüşe ayrıldıklarını belirtir.¹⁷² Bu durum Küllâbiyye'nin fiili sıfatlar konusunda Mutezile'den nasıl etkilendiklerini de göstermektedir.

İbn Küllâb'a göre, Allah'ın sıfatları isimleridir. Sıfatlar başka bir sıfatla vasıflanamaz ve başlı başına var olamayıp Allah'la kaimdirler.¹⁷³ İbn Küllâb,

¹⁶⁵ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 181, Şehristânî, İbn Küllâb'ın bu şekilde on beşe kadar sıfat saydığını ifade eder. Bkz., eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 181.

¹⁶⁶ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 582.

¹⁶⁷ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 169,182.

¹⁶⁸ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 403; İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akidetu'l-İsfahaniyye*, s. 99.

¹⁶⁹ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 411, VI, 36.

¹⁷⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, I, 423-424; en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 386.

¹⁷¹ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, s. 69.

¹⁷² İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 520.

¹⁷³ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 546.

taaddüd-ü kudema'ya kail olmakla suçlanmamak için, sıfatlara tek tek kadimdir demez.¹⁷⁴ Bunun yerine “Allah isim ve sıfatlarıyla kadimdir” der.¹⁷⁵

İbn Küllâb'a göre, Allah'ın sıfatları O'nun zatı da değildir, gayrı da değildir ve Allah ile kaimdirler. Çünkü sıfatın sıfat ile kaim olması mümkün değildir.¹⁷⁶ O halde sıfatlar Zat'ının aynı olmadığı gibi gayri de değildirler. Aynı şekilde sıfatlar da birbirinin aynı ve gayrı değildirler, yani ilim kudret olmadığı gibi, kudretin gayrı da değildir. Diğer zati sıfatların durumu da böyledir.¹⁷⁷ Görüldüğü gibi İbn Küllâb, Ehl-i Sünnet'in sıfatı zatiye konusunda bu sıfatların ne Allah'ın aynı ne de gayrı olduğu görüşünü paylaşmaktadır.¹⁷⁸ Eş'ari, İbn Küllâb ashabının sıfatların zatın aynı mı gayrı mı olduğu ve sıfatların birbirinin aynı veya gayrı olup olmadıkları hususunda ihtilaf ettiklerine ve bu hususta İbn Küllâb'ın kullandığı ifadeden farklı ifadeler kullandıklarına dikkati çeker.¹⁷⁹

Muhâsibî, özellikle Mutezile'ye karşı çıkmış ve daha çok *Fehmu'l-Kur'an* ve *Maiyyetu'l-Akl* adlı eserlerinde kelami görüşlerini ifade etmiştir. O bu eserlerinde ilim ve irade gibi sıfatların muhdes olmasını eleştirmiş, fakat taalluklarının sonradan meydana gelmesiyle ilim veya irade sıfatının değişmediğini belirtmiştir. Ayrıca ona göre görülen ve işitilenin muhdes olmaları Allah'ın sıfatlarında bir değişiklik oluşturmaz.¹⁸⁰

İbn Küllâb ve ashabı, Allah'ın kadim olmasının bir kıdemle mi yoksa bir kıdem olmadan zati olarak mı kadim olduğu hususunda iki farklı görüş beyan etmişlerdir.¹⁸¹ Ancak İbn Küllâb'ın kendisi, kadimin anlamı O'nun bir kıdeminin

¹⁷⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, II, 490.

¹⁷⁵ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 169, 546; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, II, 490.

¹⁷⁶ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 169, 546; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, II, 490.

¹⁷⁷ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 170, 546.

¹⁷⁸ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II, 300; en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 379.

¹⁷⁹ Buna göre onlar, “la yukal hiyye huve vela yukal gayruhu” dediklerini, aynı şekilde her bir sıfatının bir diğeri olduğu denilmeyeceği gibi, gayri olduğu da denilemez diyerek İbn Küllâb'ın, “la hiyel bari vela gayruhu” şeklindeki ifadesini kullanmayı uygun görmemişlerdir. Haris ise, Allah sıfatlarının gayrı olmadığını fakat sıfatlar birbirinin gayrı olduğunu söylemiştir. Bkz., Eş'ari, *Makâlât*, s. 172, 546. Ayrıca Eş'ari, İbn Küllâb ve ashabının sıfatların birbirinin aynı ve gayrı olmadığı şeklindeki görüşlerinin, kabul ettiği ilim, kudret gibi sıfat ve isimlerin zat olduğunu savunan, ancak ona ilim kudret midir? diye sorduğunda ise, onun kudret olduğunu söylemenin hata olduğu gibi kudretin gayridir denmesinin de yanlış olduğunu söyleyen Mutezili Ebû'l-Huzey'lin bu görüşüne benzer olduğunu ve kabul görmediğini belirtir. Bkz., el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 177.

¹⁸⁰ Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'an*, s. 307, 340-341; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 181.

¹⁸¹ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 170, 547.

olmasıdır,¹⁸² yani bir kıdemle kadim olmasıdır. Kalânisî de bu görüşte ona uymuştur.¹⁸³ Bekanın anlamının da O'nun bir bekasının olmasıdır der.¹⁸⁴ Eş'ari ise bizatihi kadimdir der.¹⁸⁵

Haberi sıfatlar konusunda, Ashâbu'l-Hadîs, vech, yed ve ayn gibi Kur'an ve hadiste yer alan bütün sıfatları, bilakeyf olarak, kabul ederken İbn Küllâb, vech, yed ve ayn sıfatlarını haberde yer aldıklarından dolayı kabul ettiğini ve bunların dışındakileri ise ıtlak etmediğini, aynı zamanda bunların ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlar olduğunu söyler.¹⁸⁶ İbn Küllâb ve ashabı bu sıfatları kabul etmekle birlikte teşbih veya teccimi reddederler.¹⁸⁷ Bu nedenle vech, yedan ve ayn sıfatları için "Allah değildir, O'nun gayrı da değildir" diyerek onları zati sıfatlarla bir tutmuşlardır. İbn Küllâb'a göre Allah'ın zâtı ve nefsi Allah'ın kendisidir.¹⁸⁸

İbn Küllâb, zaman ve mekan olmadan ve yaratılmışlardan önce de Allah'ın ezelden beri daima var olduğu hususuna dikkat çekerek ayette yer aldığı şekilde Allah'ın arşa istiva ettiğini,¹⁸⁹ bitişme veya temas olmaksızın arşın üstünde olduğunu söyler. Kalânisî de bu konuda ona uyar.¹⁹⁰

İbn Küllâb ve ashabının kabul ettikleri bu haberi sıfatları Eş'ari de kabul etmiştir. Ancak Kalânisî'ye göre, yedan (iki el) ifadesi tesniye (ikil) olmasına rağmen kastedilen tekildir. Bu nedenle o tek bir sıfattır. Eş'ari ise bunu iki sıfat olarak kabul eder.¹⁹¹ Ayrıca İbn Küllâb, Muhâsibî ve Kalânisî uluvv sıfatını, ilim kudret gibi akılla bilinen, arşa istiva etmesinin ise semi' sıfatlardan olduğunu söylemelerine karşılık Eş'ari, uluvv dahil tüm bu haberi sıfatların ancak semi' ile bilenebileceğini savunarak¹⁹² haberi sıfatlar arasında Küllâbiler gibi bir ayırım yapmaz.

¹⁸² el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 180.

¹⁸³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 326; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 89-90, 123; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 77.

¹⁸⁴ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 368.

¹⁸⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 326; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 90.

¹⁸⁶ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 217-218, 548.

¹⁸⁷ İbn Teymiyye, *Telbisü'l-Cehmiyye*, I, 46.

¹⁸⁸ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 169-170.

¹⁸⁹ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 298-299. Krş., İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, II, 557.

¹⁹⁰ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 113.

¹⁹¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 327; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 173.

¹⁹² İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, II, 327-328; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 523.

Müteşabih ayetlerin tevili ile ilgili olarak İbn Küllâb ve ashabı, bu ayetlerin tevilini sadece Allah'ın bileceğini savunurken, Eş'ari, müteşabih ayetlerin tevilini bilen alimlerin olmasını gerekli görerek bu konuda Mutezili görüşü paylaşır.¹⁹³ Böylece Küllâbiye grubu Kur'anda yer alan haberi sıfatları kabul etmeyi ilke edinmişlerdir. Ancak hadislerde yer alan sıfatlar konusunda ise görüş birliği yoktur.¹⁹⁴

b-Kelam-Kur'an

İbn Küllâb'a göre, kelam, nefse kaim olan mana olup, harflerle bu ifade edilir.¹⁹⁵ İbn Küllâb, Allah'ın kelamı zatıyla kaim olan tek bir mana olduğunu söyleyen ilk kişi olarak bilinir.¹⁹⁶ Bu “kelam-ı nefsi” olarak ifade edilir. Muhâsibî, Kalânîsî ve Eş'ari, İbn Küllâb'ın kelam-ı nefsi görüşüne katılmışlardır.¹⁹⁷ İbn Küllâb'a göre, Allah'ın kelamı ezeli olup ilim ve kudret gibi zati sıfatlardandır.¹⁹⁸ İlim ve kudret Allah'ın sıfatı ve O'nunla kaim olduğu gibi kelam da O'nun sıfatı olup zatıyla kaimdir. Allah'ın kelamının O olduğu veya O'nun bir kısmı (bazı) yahut O'nun gayrı olduğunu söylemek yanlıştır. Diğer zati sıfatlarda olduğu gibi O kelamıyla kadimdir. Allah'ın kelamının, harf ve seslerden oluşmayıp, bölünmez, parçalara ayrılmaz ve değişikliğe uğramaz olduğunu ve Allah'la olan tek bir mana olduğunu söyleyen İbn Küllâb,¹⁹⁹ Allah'ın sesle mütekellim olduğu hususundaki Ashâbu'l-Hadîsi'n görüşüne de karşı çıktığı görülür.²⁰⁰ Ancak şekil, değişik harfler olup Kur'an'ın kıraatı odur. Allah'ın kelamının ibareleri değişiklik ve farklılık arz eder. Halbuki Allah'ın kelamı farklı ve değişken değildir. Nasıl ki, insanın Allah'ı

¹⁹³ el-Bağdâdî, *Usûlû'd-Dîn*, s. 222-223.

¹⁹⁴ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, IV, 147; İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye*, I, 34-35.

¹⁹⁵ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 604; İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akidetu'l-İsfahaniyye*, s. 96; el-Hikemî, *Mearicul Kabul*, I, 376; İbn İsa, *Şerhu Kasidetü İbn Kayyım*, I, 266.

¹⁹⁶ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 533, VII, 134, VIII, 424; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, III, 369; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İçtimau'l-Cuyûşu'l-İslâmiyye*, s. 179.

¹⁹⁷ İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akidetu'l-İsfahaniyye*, s. 96; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İçtimau'l-Cuyûşu'l-İslâmiyye*, s. 179. İbn Teymiyye Kelam-ı nefsiyi şiddetle eleştirmektedir. Bkz., İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 296.

¹⁹⁸ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 517, 584.

¹⁹⁹ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 584.

²⁰⁰ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 522, 528; İbn Teymiyye, *en-Nubuvât*, s. 146.

zikretmesi farklı ve değişik olmasına rağmen mezkur olan Allah, farklı ve değişik olmuyorsa bu da öyledir.²⁰¹

İbn Küllâb'a göre, okuma (kıraat) okunandan (makrudan) gayrı olup makru Allah ile kaimdir. Nasıl ki Allah'ın zikri Allah'ın gayrıdır. Fakat mezkur kadim olup ezelden beri mevcuttur. Zikr ise muhdestir. Aynı şekilde makru ezeli olup, kıraat ise mahluk ve muhdes olup, insanın kesbidir.²⁰² Böylece İbn Küllâb ve ona tabi olanlar Allah'ın kelamının zatıyla kaim olan bir mana olduğunu söylemekle birlikte, Kur'an'ın hakikaten kalplerde mahfuz olduğunu, dillerle hakikaten okunduğunu ve mushaflarda hakikaten yazılı olduğunu ifade ederek bunu, Allah kalplerde malum olduğu gibi o da kalplerde mahfuz, Allah dillerde zikredildiği gibi o da dillerde okunmakta ve Allah mushaflarda yazılı olduğu gibi o da mushaflarda yazılıdır şeklinde açıklarlar.²⁰³ İbn Küllâb, Kur'an'ın mahluk olmadığını, cisim veya araz da olmadığını belirtir.²⁰⁴ Ona göre, Allah "ol" demedikçe hiçbir şeyi yaratmaz ve O'nun "ol" sözünün mahluk olması mümkün değildir. Okuyanlardan işittiğimiz şey ise ilahi kelamın ibaresidir.²⁰⁵ İbn Küllâb'a göre, Allah'ın kelamının Arapça olarak isimlendirilmesinin nedeni, onun Arapça formda olmasıdır ki okunuşu da Arapça'dır. Böylece ilahi kelim bizzat değil bir illetten dolayı Arapça olarak isimlendirilmiş olmaktadır. Aynı şekilde İbrani olarak adlandırılması da bir illetten dolayıdır. Çünkü onun ifade şekli İbranicedir.²⁰⁶ O halde şayet ilahi kelim Arapça ifade edilirse Kur'an, İbranice olursa Tevrat, Süryanice olursa İncil olur.²⁰⁷ Ayrıca, ilahi kelamın, emir, nehiy ve haber olarak adlandırılması da bir illetten dolayı olur. Allah'ın kelamı emir, olarak isimlendirilmeden önce ve kelama emir denmesini sağlayan illetin varlığından önce de ezelde Allah mütekellim olup, kelamın, nehiy ve haber olarak isimlendirilmesi de emir olarak adlandırılması gibidir. Bu nedenle İbn Küllâb ezelde Allah'ın nâhi (nehy eden) veya muhbir (haber veren) olmasını reddederek,²⁰⁸ ilahi

²⁰¹ el-Eş'arî, *Makâlât*, s., 584, 601-602.; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VIII, 424.

²⁰² el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 601-602.

²⁰³ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VIII, 424.

²⁰⁴ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 586-587.

²⁰⁵ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 585. Krş., İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 60; İbn İsa, *Şerhu Kasideti İbn Kayyım*, I, 270.

²⁰⁶ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 585.

²⁰⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, II, 360; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 522; Ayrıca bkz., İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 47; İbn İsa, *Şerhu Kasideti İbn Kayyım*, I, 266-267.

²⁰⁸ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 585.

kelamın ezelde, emir, nehiy, haber, istihbar şeklinde vasıflanamayacağını, ancak muhatapların var olması ve mükellef olmanın şartlarını haiz olmaları durumunda ise vasıflanabileceğini ifade eder.²⁰⁹ O halde İbn Küllâb, kelamın ezelde emir veya nehiy olarak vasıflanmasını, Allah'ın ezelde halik ve razik olarak nitelenmesi gibi görmektedir.²¹⁰ Eş'ariye göre ise, ezelde ilahi kelimeler emir, nehiy, haber olarak nitelenir. Ezelde var olmayan mükellefler ise var olmaları takdiriyle (var oldukları düşünülerek) ezeli emirle mükelleftirler.²¹¹ Böylece İbn Küllâb'a göre iki türlü kelam vardır. Birincisi, kelam-ı nefsi olup bu kadimdir. İkincisi ise emir, nehiy ve haberle ilgisi olan kelimedir. Bunlar tekalif ve diğer şeyler olup hadistirler. Çünkü emir, nehiy ve haber hadistir. Dolayısıyla bunlarla ilgili olan kelam da hadistir. Fakat Eş'ari ve Eş'ariler, cinsi olup türü (nevi) olamayan bir kelamın makul olamayacağını söyleyerek buna karşı çıkmışlardır.²¹² Çünkü bu durumda cins -kelam-ı kadim-bulunduğu halde onun bir türü olan teklife müteallik kelam ortada bulunmayacaktır. Bu nedenle kelamın tümünün kadim olması gerekir. İster bu kelamı nefsi olsun ister emir, nehiy ve haberle ilgili olan kelam olsun fark etmez.²¹³

Kalânîsî Allah'ın kelamı konusunda tamamen İbn Küllâb'a uymuş,²¹⁴ Muhâsibî de sıfatlar ve ilahi kelimeler konularında İbn Küllâb'ın yolunu tutmuştur.²¹⁵ İbn Küllâb gibi Allah'ın meşiet ve kudreti ile konuşmadığını savunmuş olmasının Ahmed b. Hanbel'in ona olan tepkisinin nedeni olduğu belirtilir.²¹⁶ Ayrıca Kalânîsî, canlı olmayan varlıklarda kelamın var olmasını mümkün görmekle²¹⁷ beraber ses olmayanın işitilmesini doğru bulmaz.²¹⁸

²⁰⁹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 328; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 303; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 119.

²¹⁰ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 304.

²¹¹ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 119; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 304.

²¹² es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, II, 300.

²¹³ en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 380.

²¹⁴ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 368; Ebû Azbe, Hasan b. Abdilmuhsin, *er-Ravdetu'l-Behiyye fi ma Beyne'l-Eşâireti ve'l-Mâturîdiyye*, Beyrut, 1996, s. 122.

²¹⁵ Bkz., Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'an*, s. 302, 363-369, 370-371.

²¹⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, I, 423-424; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 520; İbn Muflih el-Makdisî, *el-Maksadü'l-Erşed*, II, 222-223; İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 207; krş., es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, II, 278.

²¹⁷ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 29.

²¹⁸ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 97.

Halku'l-Kur'an meselesi ortaya çıkıp mihne olayının gerçekleşmesine ve bu konuda Mutezile ile Ashâbu'l-Hadîs arasında birbirini tekfir edecek derecede şiddetli tartışmaların gerçekleştiği bir ortamda gittikçe artık adeta kelimcilerden gelen her şeye karşı bir tepkinin oluşması ve redd ile cevaplanması²¹⁹ İbn Küllâb'ı çok düşündürmüş olacak ki kendisinden önce hiç kimsenin dile getirmediği, mütekellimin zatıyla kaim olan kelam-ı nefsi görüşünü bu probleme çözüm olarak ortaya attı. Ancak İbn Küllâb bunu yaparken Mutezilenin de kabul ettiği kelami ilkelere bağlı kaldı.²²⁰ Bu da onun bu fikirlerini kabul eden Muhâsibî'nin Ehl-i Hadis ve özellikle dönemin imamı Ahmed b. Hanbel tarafından şiddetle kınanmasına neden oldu.

c-Ru'yet

Eş'ari, İbn Küllâb'ın, ru'yet (Allah'ın gözle görülmesi) konusundaki görüşünün Ehl-i Sünnet ve Ashâbu'l-Hadîs'ten aktardığı görüş gibi olduğunu belirtir.²²¹ Yani müminlerin ahirette Allah'ı göreceklerini savunur. İbn Küllâb'a göre, aklen bir şeyin görülebilmesinin şartı, o şeyin nefsiyle kaim olması, yani başlı başına var olmasıdır. O halde arazlar başlı başına mevcut olmayıp varlıkları başkasına bağlı olduğuna göre, bu ilkedен hareketle İbn Küllâb, arazların görülemeyeceğini söyler.²²² Eş'ari ise görülebilmeyen şartı olarak varlığı yani o şeyin var olmasını esas alır. Ona göre ru'yetin şartı var olmaktır. Bu nedenle Eş'ari, renk, hareket gibi arazların da görüleceğini savunurken, İbn Küllâb hiçbir arazın duyu ile idrak edilemeyeceğini belirtir.²²³ Bu konuda Kalânîsî İbn Küllâb'a uyduğu gibi,²²⁴ Muhâsibî de ona uyararak, Allah'ın ahirette mutlaka görüleceğini savunur ve bu konuda Mutezilenin ileri sürdüğü delilleri eleştirir.²²⁵

d-Hayır-şer, kaza-kader ve insan fiilleri

²¹⁹ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 553.

²²⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, I, 304, 312; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 553, 558.

²²¹ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 298.

²²² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 333; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 97; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 530; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, II, 331.

²²³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 333; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 97; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 397, 527; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, II, 331; İbn Teymiyye, *Telbisü'l-Cehmiyye*, I, 357.

²²⁴ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 97.

²²⁵ Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'an*, s. 371.

İbn Küllâb'ın kader görüşü Ehl-i Sünnet ve Ashâbu'l-Hadîs'in görüşü gibi olup hayr ve şerrin Allah'tan olduğunu söyler.²²⁶ Ancak İbn Küllâb, icmali olarak, "Allah hayır ve şerriyle bütün varlık ve olayların meydana gelmesini dilemiştir" demenin doğru olduğunu fakat, her ne kadar bütün her şey Allah'ın iradesiyle gerçekleşiyorsa da ayrıntılı bir şekilde "Allah küfrü ve masiyeti dilemiştir" demenin ise uygun olmadığını belirtir.²²⁷ Eş'ari ise bir kayda bağlı kılmak şartıyla tafsilatta da bunun söylenebileceğini ifade eder.²²⁸

İbn Küllâb ve Kalânîsî'ye göre, kulun bir fiili vardır ve fiillerimiz Allah'ın makduru ve mahluku olduğundan O'nun fiili ve halkı olmaktadır.²²⁹ İbn Küllâb ve Kalânîsî, bir fiili, -biri halik diğeri müktesib olmak üzere- iki faile ıtlak edilmesini caiz görür.²³⁰ O halde hakikat üzere bir fiil, hem Allah'ın hem de insanın fiilidir. Fakat kulun ihdas etmesi anlamında değil de onun kesbi olması anlamında kulun fiilidir. Eş'ari ise, her ne kadar fiili kula nisbet ediliyorsa da kulun fail olmadığını hakikatta gerçek failin Allah olduğunu söyler.²³¹ Böylece kul kendi ihtiyari fiilinin gerçek faili ve müktesibi olmakla birlikte Allah'a ait fiilin dolaylı bir sonucu olduğundan kulun kesbi veya iktisabı olarak da ifade edilebilir.²³²

Kalânîsî, imanın meydana geldiği istitaat, imana iktiran edince ona uygun olup küfre uygun olmadığını, şayet imana iktiran yerine küfre iktiran ederse o zaman, iman yerine küfre uygun olacağı şeklindeki Ebû Hanîfe'nin görüşüne uyarak, istitaatın bedel yoluyla iki zıttı da uygun olduğunu savunur. Böylece bu konuda İbn Küllâb ve Eş'ari'den ayrılır.²³³

e-İman

²²⁶ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 298.

²²⁷ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 47; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 104, 145-146; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 283.

²²⁸ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 47; krş., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 104, 146.

²²⁹ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 442.

²³⁰ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 241.

²³¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil fi Mesaili'l-Kedai ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'llil*, Beyrut, 1978, s. 51.

²³² Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA*, c. XX, 156.

²³³ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 117.

İbn Küllâb'a göre, iman dil ile ikrar ve marifettir.²³⁴ Başka bir ifadeyle kavl ve tasdik olup ikisi birden imandır. Böylece İbn Küllâb dilin ifadesiyle kalben inanmayı imandan saymıştır.²³⁵ Bu tarifi, Hammad ve Ebû Hanife'nin iman tanımına uygun olduğu görülür.²³⁶ Muhâsibî ve Kalânîsî ise imanın kalb ile marifet dil ile ikrar ve erkan ile amel olduğunu söyleyip,²³⁷ ameli imandan saymayan İbn Küllâb'ın aksine imanın tarifine ameli de katarlar.²³⁸ Ayrıca iman tasdike haml edilmeyip açık ve gizli yapılan ibadetlere haml edildiğinden artar ve eksilir olmaktadır.²³⁹ Muhâsibî ve Kalânîsî'nin iman görüşünün, İbn Küllâb'ın iman tanımına göre değil, Ashâbu'l-Hadîs'in iman tanımına göre şekillendiği görülür.²⁴⁰ Ayrıca İbn Küllâb ve Muhâsibî imanın mahluk olduğunu söylerler.²⁴¹

İbn Küllâb'a göre, ömrünün çoğunu kafir olarak geçirmiş olsa bile, Allah, mümin olarak öleceğini bildiği kişiden ezelden beri razı olup, ömrünün büyük bir kısmını mümin olarak geçirse bile, Allah, kafir olarak öleceğini bildiği kimseden ise ezelden beri sâhit (kızgın) dır.²⁴² Allah'ın müminden razı olması, onu taat üzerinde ikame etmeyi dilemesi ve sonra da onu mükafatlandırması olup, kafire suhtu ise, onu dinden saptırmayı irade etmesi ve cezalandırması demektir. Böylece fiil de sayılabilecek bu sıfatları irade sıfatına raci kıldığı görülür. İrade sıfatı ise ezelidir. Eş'ari bu hususta İbn Küllâb'a uymuştur.²⁴³

İbn Küllâb, büyük günah işleyeni mümin kabul eder. Eş'ari İbn Küllâb'ın bu konudaki görüşünün Ashâbu'l-Hadîs'in görüşüyle paralel olduğunu belirtir.²⁴⁴ İbn

²³⁴ es-Subkî, *Tabakatu'sh-Şafiiyye*, I, 95.

²³⁵ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 119, 209, 403.

²³⁶ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 119, 209. Neseî, diğer kaynaklardan farklı olarak İbn Küllâb'ın Kerramiyye gibi imanını sadece dil ile ikrar görüşünde olduğunu belirtir. Bkz., en-Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, II, 405.

²³⁷ en-Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, II, 404.

²³⁸ Özervarlı, "Kalânîsî, Ebû'l-Abbâs", *DİA*, c. XXIV, 224.

²³⁹ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 335-336.

²⁴⁰ en-Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, II, 404; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 119.

²⁴¹ Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 166.

²⁴² el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 169, 547; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 45; İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 77.

²⁴³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 45.

²⁴⁴ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 298, Krş., s. 293. Aslında Ashâbu'l-Hadîs arasında bu hususta bir ittifak yoktur. Ashâbu'l-Hadîs'ten bazıları iman ve islamın farklılığını benimserken diğer bir kısmı ise iman ve islamın özdeşliğini benimsemiştir. Böylece iman ve islamı aynı kabul edenler, büyük günah işleyeni mümin ve müslüman kabul ederken, iman ve islamı farklı kabul edenler ise, büyük

Küllâb'a göre, istidlal ve tefekkürü terk etmesinden dolayı günahkar olmakla birlikte, inancını bozacak bir şüphesi bulunmayan mukallidin imanı geçerlidir. Bu iman üzere ölen kişinin şefaitle ve Allah'ın rahmetiyle bağışlanması mümkündür. Böyle bir kimse cezalandırılrsa bile azabı daimi olmaz. Bu görüş aynı zamanda Ebû Hanife, Malik, Şafii, Evzai, Ahmed b. Hanbel ve Ehl-i Zahirî'n de görüşüdür.²⁴⁵

f-İmamet

Kalânîsî, kendisinden daha efdalı (üstünü) bulunmasına rağmen, imamet şartlarını taşıyan mefdulun imametini caiz görür.²⁴⁶ Bundan hareketle Kalânîsî, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin fazilet sırası bakımından hangisinin önce olduğu hususunda görüş beyan etmeyip, "hangisinin daha faziletli olduğunu bilmiyorum" demiştir.²⁴⁷ Eş'ari ise, efdal varken mefdulun imametini caiz görmediğinden²⁴⁸ Hz. Osman'ı Hz. Ali'ye takdim eder.²⁴⁹

günah işleyenin imandan çıkacağını fakat islamdan çıkmayacağını söylerler. Bu konuda bkz., Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 131-132, 136, 144.

²⁴⁵ el-Bağdâdî, *Usûlü 'd-Dîn*, s. 254; en-Nesefî, *Tabsiratü 'l-Edille*, I, 42.

²⁴⁶ el-Bağdâdî, *Usûlü 'd-Dîn*, s. 293, 304; en-Nesefî, *Tabsiratü 'l-Edille*, II, 443, 530.

²⁴⁷ el-Bağdâdî, *Usûlü 'd-Dîn*, s. 293, 304; en-Nesefî, *Tabsiratü 'l-Edille*, II, 530.

²⁴⁸ el-Bağdâdî, *Usûlü 'd-Dîn*, s. 293; en-Nesefî, *Tabsiratü 'l-Edille*, II, 443.

²⁴⁹ el-Bağdâdî, *Usûlü 'd-Dîn*, s. 304.

II. Bölüm

Eş'ari'nin Hayatı, Eserleri ve Fikri Merhaleleri

1. Eş'ari'nin Hayatı

a-Soyu

Eş'ari'nin soy kütüğü, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshak b. Salim b. İsmail b. Abdillâh b. Musa b. Bilâl b. Ebi Burde b. Ebi Musa b. Abdillâh b. Kays b. Hadar el-Eş'ari'dir.¹

Ebû Bişr künyesinin, babası İsmail'in mi yoksa dedesi İshak'ın mı olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. İbn Fûrek'in bu künyenin Eş'ari'nin babasına ait olduğunu belirttiğini aktarmasına karşın İbn Asâkir bunun dedesinin künyesi olduğunu söyler.²

Eş'ari kelimesinin kökeni hakkında bazı ihtilaflar mevcuttur. Eş'ari, Yemen'de bir kabile olan Eş'ar'a nisbettir. Eş'ar ise ismi Nebt b. Uded b. Zeyd b. Yeşcub'dir.³ Sem'ânî, doğduğunda vücudu tüylü olduğu için ona Eş'ar adı verildiğini

¹ Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, XI, 346; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 147; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, III, 347; el-Kummi, Şeyh Abbas, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, Beyrut, ts., I, 46-47; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, VI, 332; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 85; Bkz., İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, III, 259; İbn Kadi Şuhbe, *Tabakat*, II, 113.

² İbn Asâkir *Tebyin* s., 34-35. Ebû Ali el-Ehvâzî, Ebû Bişr nesebiyle Eş'ari'yi ta'n ederek onun nesebinin sahih olmadığını iddia eder. Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib'u İbn Ebî Bişr*, s. 151-153. Fakat İbn Asâkir bu iddiayı reddederek, Eş'ari taraftarlarının onu Ebi Bişr'e nisbet ettiklerini belirtir. Ayrıca İbn Asâkir, nesebi sahih olmadığından babasının adına kinayeten bu ismin verilmiş olduğunu söyleyen Ehvâzî'nin bu iddiasını, onun herkes tarafından Eş'ari olarak isimlendirilmiş olması ve bu isimde mutabakat sağlamış olmaları bu iddiayı yalanladığını ifade eder. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 35. Eş'ari'nin soyunun dayandığı Ebû Musa el-Eş'ari, Ebû Musa Abdullâh b. Kays'dır. O da Cemahir b. Eş'ar b. Uded'in çocuklarındandır. Nesebin detayı, Abdullâh b. Kays b. Süleym b. Hadar b. Harb b. Amir b. Uzz b. Vail b. Naciye b. Cemahir b. el-Eş'ar şeklindedir. Eş'ar ise; Nebt b. Uded b. Yeşcub b. Ureyb b. Zeyd b. Kehlan b. Sebe' b. Yeşcub b. Yu'reb b. Kahtan'dır. Ebû Musa'nın annesi Zabiyye bint Vehb olup, Müslüman olmuş ve Medine'de vefat etmiştir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 36-37. Ayrıca Ebû Musa el-Eş'arî, büyük bir sahabidir. Yaklaşık m. 614 yılında doğmuştur. Yemen'den ayrılarak 7/628 yılında Hayber gazvesi esnasında Hz. Peygambere katılmıştır. 8/630 yılında Huneyn gazvesine katılmış ve 10/631/2 yılında Hz. Peygamber, İslâmı Yemen'de yayması için Muaz b. Cebel ile birlikte onu Yemen'e göndermiştir. Bkz., İbn Hacer, *el-Askalânî*, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed, Beyrut, 1992, IV, 211-213; ayrıca Bkz., Bedevi, *Mezâhib*, s. 488-489; Zetterstéén, K.V., "Eş'arî, Ebû Musâ" *İslam Ansiklopedisi*, M.E.Basımevi, İst., 1993, c. IV, s. 392-393.

³ İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-Â'yân*, III, 285.

İbn Kelbi'den nakleder.⁴ Ancak Sem'ânî'nin bu rivayeti İbn Hallikân'a pek inandırıcı gelmemiştir.⁵

İbn Asâkir'in bu konudaki rivayeti doğruya daha yakın görünmektedir. İbn Asâkir der ki: “Ebû Musa, Abdullah b. Kays b. Selim el- Eş'ari'dir. Bu Cemahir b. Eş'ar'a nisbet edilir. Eş'ar Yemen'de olan Sebe evlatlarındandır.”⁶ Ayrıca İbn Asâkir, “Allah bir kavim getirecek...”⁷ ayeti inince Hz. Peygamberin Ebû Musa'ya işaret ederek: “Ey Ebû Musa onlar kavmin olan Yemenlilerdir”⁸ dediğini belirterek yukarıdaki görüşü bu nakillerle desteklemektedir.

Bu rivayetin sıhhatinden çok, bizim için önemli olan, Ebû Musa'nın soyunun Yemen'deki bir kabileye dayandığını bildirmesidir. Bu nedenle onun Sebe oğullarından olan Yemen'deki Eş'ar'a nisbeti daha sağlıklı görünmektedir. Ebû'l-Hasen'e Eş'ari denmesinin nedeni ise onun Ebû Musa'nın torunlarından olmasıdır.⁹

İbn Nedim, Eş'ari için İbn Ebi Bişr künyesini kullanmaktadır.¹⁰ Muhtemelen bunun nedeni, Ebû Musa el-Eş'ari gibi meşhur bir sahabiye hissettirmektense Eş'ari'yi bu ünlü soydan koparıp müstakil ele almayı daha uygun bulmasıdır. Çünkü genelde Eş'ari'nin muhalifleri ‘Eş'ari’ tabiri yerine İbn Ebi Bişr künyesini kullanmayı daha çok tercih ederler.¹¹ İbn Asâkir, İbn Fûrek'ten rivayetle Eş'ari'nin babasının Ebû Bişr İsmail b. İshak olup, Ehlu's-Sünne ve'l-Cemaa'dan bir hadisçi olduğunu belirtir.¹² Bu nedenle onun İbn Ebi Bişr olarak adlandırılması doğrudur. Ancak Eş'ari yerine İbn Ebi Bişr künyesinin seçilmesi anlamlıdır. Çünkü Eş'ari'nin sahabi olan Ebû Musa el-Eş'ari'ye nisbet edilmesi onun onurlandırılması olarak görülmektedir.¹³

⁴ es-Sem'ânî, Ebû Sad Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî, *el-Ensâb*, Beyrut, 1980, I, 273; İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-Â'yân*, III, 285.

⁵ Bu nedenle İbn Hallikân, Sem'ânî'nin bu rivayetini naklettikten sonra “Semânî böyle der. Doğrusunu Allah bilir” der. Bkz., İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-Â'yân*, III, 285.

⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 102.

⁷ Maide, 5/54.

⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s.62-63.

⁹ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 273.

¹⁰ İbn Nedim, *Fihrist*, s.257.

¹¹ Örneğin Bkz., İbn Nedim, *Fihrist*, s. 257; Kadi Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 324; el-Ehvâzî, *Mesâlib'u İbn Ebi Bişr*, s.151.

¹² İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 34.

¹³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 71; el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 278.

b-Doğumu ve Vefatı

Eş'ari Basra'da doğmuştur. Daha sonra Bağdat'a yerleşmiş ve vefat edinceye dek burada kalmıştır.¹⁴ Eş'ari'nin hangi tarihte Basra'dan ayrılıp Bağdat'a yerleştiğini tam olarak bilmiyoruz. Bazı araştırmacılar bunun Cübbâi'nin 303/915 senesinde vefat etmesinden sonra olduğu görüşündedirler.¹⁵

Kaynaklar, Eş'ari'nin Basra'da doğduğu hususunda hem fikir iken doğum tarihi konusunda ise farklı görüşlere sahiptir. Kaynaklar doğum tarihi olarak 260/874 ve 270/884 tarihlerini zikretmektedirler. Doğum tarihi ile ilgili Hatib Bağdâdî şöyle der: “Basralılardan bazıları Ebû'l-Hasan el-Eş'ari'nin 260/874 yılında doğduğunu söylediler.”¹⁶ Bu ifadeyle Bağdâdî, Eş'ari'nin doğumunun kesin olarak bilinmediğini kast etmektedir. Ancak Bağdâdî'nin yaşadığı çağın Eş'ari'ye yakın olması, bir çok kaynak ve araştırmacının¹⁷ Bağdâdî'nin verdiği tarihi tercih etmeleri ve Eş'ari'nin hayatı ile ilgili diğer tarihlendirmeler göz önüne alındığında bu tarihin doğruya daha yakın olduğu anlaşılmaktadır.

Eş'ari'nin vefat tarihinde de kaynaklar farklılık arz etmekle birlikte Bağdat'ta vefat ettiği hususunda müttefiktirler.¹⁸ Eş'arinin vefat tarihi olarak 324/936, 329/941, 330/942, 333/945 ve 334/946 gibi tarihler verilmektedir.¹⁹ Ancak İbn Hazm'dan rivayet edilen 324/936 tarihi²⁰ hem onun Eş'ari'nin çağına yakınlığı hem de İbn Fûrek'in verdiği tarihle aynı olması²¹ ayrıca bir çok kaynakta yer alması ve bu

¹⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Tarih'u Bağdâd*, XI, 347; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 273; İbn Kadi Şuhbe, *Tabakât*, II, 114.

¹⁵ Bedevi *Mezâhib*, s. 492.

¹⁶ Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, XI, 347.

¹⁷ Bkz., İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, VI, 332; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, III, 259; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II, 245; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 273-274; el-Kummî, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, I, 47; Musulî, *Şu'betu'l-Akide*, s. 22; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 68.

¹⁸ İbn Nedim, *Fihrist*, s. 181; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, XI, 346; İbn Hallikân, *Vefayatu'l-A'yan*, II, 446-447.

¹⁹ Bkz. Hatib Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, XI, 347; el-Kummî, eş-Şeyh Abbas, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, I, 47; İbn Asâkir, *Tebyin*, s.56; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 274; İbn Hallikân, *Vefayatu'l-A'yan*, III, 285.

²⁰ Hatib Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, XI, 347; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 56. Nesefî' de Eş'ari'nin vefat tarihini 324 olarak vermektedir. Bkz., en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 474.

²¹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 56.

tarihin çağdaş araştırmacılarca da genel olarak kabul edilen bir tarih²² olması, bu tarihin doğruya daha yakın olduğunu göstermektedir.

Burada önemli olan Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra görüşlerini ortaya koyma, ve öğrenci yetiştirmeye muvaffak olacak kadar uzun yaşamış olduğudur. Çünkü bunun için yirmi küsur yıl önemli bir süredir.

Eş'ari'nin füceten (ansızın) vefat ettiği bazı kaynaklarda yer alıyorsa da bu İbn Asâkir'de yer alan Zahir b. Ahmed es-Serahsi'nin; "Eş'ari evimdeydi, ecel hastalığında beni yanına çağırdı, "şahit ol! Ben Ehl-i Kible'den hiç kimseyi tekfir etmiyorum. Çünkü hepsi aynı mabuda yöneliyorlar (işaret ediyorlar) fakat ibareler farklı farklıdır" dedi"²³ şeklindeki rivayeti, onun ani ölmediğini göstermektedir. Kadi Abdulcebbâr onun Mutezile'den Ebû'l-Kasım b. Sehluye ile yaptığı tartışmadan yenik düştüğünü ve hemen akabinde de öldüğünü ifade ederek onun ölümünü Mutezile'ye yenilmesine duyduğu üzüntüye bağlamakta ve bu kişinin 'katilu'l-Eş'ari' olarak vasıflandırıldığını bildirmektedir.²⁴ Ancak bu rivayete karşılık Sehluye ile Eş'ari'nin Basra'da bir mecliste bir araya geldiklerini fakat tartışmadıklarını bildiren ve Kadi Abdulcebbâr'ın aktardığı rivayet²⁵ bu rivayeti şüpheli kılmaktadır.

c-Kişiliği

Eş'ari kişilik olarak latifeci, neşeli, hoş sözlü ve çok şakacı ²⁶ olduğu kadar da zeki ve çok güçlü bir anlama kabiliyetine ve fesahata sahipti.²⁷ Bu nedenle tartışmalarda hocası Cübbâî'nin yerine katılmaktaydı.²⁸ Eş'ari'nin bu özellikleri etrafına insanları toplamasına ve fikirlerini yaymasına yardımcı olmuştur. Çünkü onda dönemin bir çok aliminde olan katılığın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu da

²² Kıvamuddin Burslan, "Ebû'l-Hasan el-Eş'ari'nin Babu'l-Ebvâb Ehalisine Yazdığı Mektup" *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi, Mecmuası*, c. II, Sayı, VII, s. 164; Subhî, "el-Eş'ari el-Mutekellim", *Mevsuatu'l-Hadareti'l-İslamiyye*, s. 380; Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 121.

²³ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 149.

²⁴ Kadi Abdulcebbâr, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 174.

²⁵ Kadi Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 324.

²⁶ İbn Nedim, *Fihrist*, s. 257; İbn Hallikân, *Vefayatu'l-Ayan*, III, 285; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, XI, 187.

²⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 86.

²⁸ İbn Asâkir *Tebyin* s. 91; el-Livâ, Hasan Sadık, *Cuzuru'l-Fitneti fi'l-Fireki'l-İslamiyye*, s. 197.

onu cezbe edici kılmaktadır. Nitekim onun hayatını inceleyen bir kimsenin hayran kalınacak derecede dolu ve mücadeleci bir yaşamı olduğunu görür.²⁹

Basra'da Eş'ari'ye iki yıl hizmet eden ve Bağdat'ta vefat edinceye dek yanında bulunan Ahmed b. Ali el-Fakih'e dayanan bir rivayette, kendisi, gördüğü alimler içinde dünya işlerinde pasif ahiret işlerinde aktif olan ve haramdan sakınma hususunda Eş'ari'den daha çok dikkat eden bir Şeyh (hoca) görmediğini belirtir.³⁰ Ebû Hüseyin es-Serevi, Eş'ari'nin 20 yıla yakın akşam abdesti ile sabah namazını kıldığını ve içtihatlarından hiç bir şeyi başkalarına anlatmadığını söyler.³¹

Eş'ari'nin ekonomik durumu ile ilgili farklı rivayetler mevcuttur. Bunlardan biri, Eş'ari'ni Basra'da hizmetçisi olan Bindar b. Hüseyin'e dayanan ve dedesi Bilal b. Ebi Burde b. Ebi Musa el-Eş'ari'den akebine (evlatlarına) bıraktığı ve yıllık geliri 17 dirhem olan arazinin mahsulü ile geçindiğini bildiren rivayettir.³² İbn Asâkir bu rivayeti aynen kullanır.³³ Zehebi vakf edilen bu arazilerin bazı köyler olduğunu belirtir.³⁴ İbn Hallikân ise, bu arazinin gelirinin günlük 17 dirhem olduğunu belirterek; “Hatib bu şekilde söyler” demektedir.³⁵ Ayrıca, İbn Hazm'dan nakl edildiğine göre Eş'ari'nin arazilerinden gelen yıllık gelir 17 bin dirhemdir.³⁶

Buradaki sorun nafakasının 17 dirhem mi, 17 bin dirhem mi, yıllık mı günlük mü olduğu problemidir. İşte Bedevi'yi uzun bir hesaplamaya götüren galiba dikkate aldığı yıllık 17 dirhem rivayetidir. Ancak bizce bunun nedeni onun diğer rivayetlere muttali olmaması ve bir karşılaştırma yapmamış olmasındandır. Abdurrahman Bedevi'nin, “Şayet onun yıllık nafakası söylendiği gibi 17 dirhem ise...”³⁷ ifadesinden kendisinin bu konudaki farklı rivayetlere ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

²⁹ Krş., Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 121.

³⁰ İbn Asâkir *Tebyin*, s. 141.

³¹ İbn Asâkir *Tebyin*, s. 141. Bu gibi rivayetler daha çok taraftarlar tarafından tabi oldukları insanı yüceltmek için yapılır. Ancak gerçek hayatta yirmi yıl boyunca bunun kesintisiz gerçekleşmesi mümkün değildir. el-Ehvâzî gibi Eş'ari'ye karşı olan kimselerin Eş'ari'yi namaz kılmamak, abdestsiz namaz kılmak, vb. ile suçlamaya gitmesi, (Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 159 vd.) bu gibi rivayetlerin söylenmesini sağlayan önemli etkenden biridir.

³² Hatib el-Bağdâdî, *Tarih'u Bağdâd*, XI, 347; Krş., es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 273.

³³ Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s.142.

³⁴ ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89.

³⁵ İbn Hallikân, *Vefayatu'l-Ayan* III, 286.

³⁶ Bkz., İbn Kesîr, *el-Bidaye*, XI, 187.

³⁷ Bedevi, *Mezâhib*, s.503.

Ayrıca bu rivayet hakkındaki şüphesi de ifadelerinden sezilmektedir. Rivayetlerden anlaşıldığına göre 17 rakamı sabit kalmasına rağmen günlük veya yıllık olması ve bunun 17 bin veya 17 dirhem olması hususunda ihtilaf vardır. Burada zikr edilen arazinin çok oluşu bu gelirin azımsanmayacak miktarda olduğunu ortaya koymaktadır. Bu da onun gelirinin, onu dini gayesinden koparacak, maaş ve yöneticilerin bahşişlerine ihtiyaç duyurmayacak kadar çok³⁸ olduğunu göstermektedir.

Eş'ari'ye gelir getiren bir çok arazinin olması, tensih esnasında 17 den sonra yer alan 'bin' tabirinin yazılmamış olma ihtimali, 17 dirhem gibi çok az bir gelirin bir insanın yıllık geçimini sağlamasının mümkün olmaması gibi hususları dikkate alarak bu rivayeti tenkide tabi tutmadan olduğu gibi almak ve sonra bunu Eş'ari'nin zühd ve takvasına yormak isabetli gözükmemektedir.

d-Hocaları

Eş'ari ilmi hayatında değişik çevrelerden ve İslami ilimlerin farklı dallarında bulunan hocalardan ders almıştır. Bunlardan bazıları ilmi konumları itibariyle öne çıkmaktadırlar.

1-Ebû Ali el-Cübbâî (235/849-303/915)

Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Ali Muhammed b. Abdulvehhab b. Sellam b. Halid b. Hamran b. Ebân –Hz. Osman'ın mevlası- el-Cübbâî olarak bilinir ve Mutezile'nin önde gelen imamlarından biridir. Kelam ilmini Ebû Yusuf Yakup b. Abdillâh eş-Şahham el-Basrî'den almıştır. Cübbâî, kendi döneminde Basra'daki Mutezile'nin reisidir. Cübbâî 235/849'te doğmuş ve 303/915'te vefat etmiştir.³⁹

Eş'ari, babasının vefatından sonra annesinin Cübbâî ile evlenmesiyle onun himayesinde yetişti ve Cübbâî'den kelam dersleri aldı.⁴⁰ Bazı kaynaklarda Eş'ari'nin

³⁸ Krş., Ali, Muhammed, "Künüzü'l-Ecdad", *Mecelletu'l-Mecma'il-İlmiyyi'l-Arabi*, c. XXII, Dımeşk, 1947, s. 294.

³⁹ İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-A'yân*, IV, 267vd.

⁴⁰ Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 86; İbn Kadi Şuhbe, *Tabâkât*, II, 113; Makrîzî, *Hıtat*, II, 359; Subhî, "el-Eş'ari el-Mutekellim", *Mevsuatü'l-Hadarati'l-İslamiyye*, s. 379.

Cübbâî'nin evlatlığı olduğu belirtilerek, fıkıh ve kelam ilmini Cübbâî'den aldığı ifade edilir.⁴¹ Muhtemelen burada ifade edilen fıkıh, usûlu'l-fıkıh ilmidir.

Eş'ari'nin Cübbâî'nin talebesi olduğu, ondan ders aldığı ve uzun yıllar yanında bulunduğu daha sonra yollarının ayrıldığı hususunda kaynaklar müttetiktir. Ancak İbn Asâkir'in; "40 yıl boyunca Eş'ari, Cübbâî'nin öğrencisi olarak ondan ders aldı ve ondan ayrılmadı"⁴² şeklindeki ifadesi bir takım şüpheleri gündeme getirmektedir.

Bu rivayeti doğru kabul ettiğimiz takdirde, Eş'ari'nin doğum tarihini 260/874 olarak alsak bile, Cübbâî'nin de 303/915'te vefat ettiğini göz önüne aldığımızda Eş'ari'nin 3 yaşında iken onunla birlikte olmasını gerekli kılmaktadır. Bu durumda, bu rivayetle Eş'ari'nin hayatı ile ilgili diğer rivayetler arasında bir çelişki doğmaktadır. Şayet 270/884 yılında doğduğunu bildiren rivayetleri esas alırsak, bu rivayet tarihsel gerçeklikle uyuşmaz. Subkî, İbn Asâkir'in mezkur rivayetini, "Eş'ari Mutezile'ye imam oluncaya dek kırk yıl Mutezili olarak yaşadı."⁴³ şeklinde vermektedir. Dikkat edildiğinde bu rivayette de sorun gözükmemektedir. Çünkü Cübbâî hayattayken Eş'ari'nin itizalden ayrıldığını biliyoruz.

Öte yandan İbn Asâkir'in Eş'ari'nin Mutezile'den ayrılması ile ilgili rüyalara yer verirken bunlardan birinde Eş'ari'nin: "30 yıl boyunca üzerinde düşündüğüm ve delillerini bildiğim bir mezhebi gördüğüm bir rüyadan dolayı nasıl bırakırım"⁴⁴ dediğini kaydetmektedir. Bu rivayette yer alan 30 yıl tabiri bize, İbn Asâkir'in yukarıda üzerinde durduğumuz 40 yıl ifadesini kullanmadaki özel amacı ve kitabının genel hedefi açısından baktığımızda bunun gerçek bir tarih olmaktan ziyade kırk yaşına gelinceye dek anlamında kullanmış olma ihtimali ağır basmaktadır. Böylece dolaylı olarak da olsa Eş'ari'nin rüyada Hz. Peygamberin telkiniyle hidayete erdiğini bildiren rivayetlerle⁴⁵ adeta Mutezile'den ayrılmasına bir gizemlik katmayı istemiş olmaları ihtimal dahilindedir. Üstelik bu rivayet bu şekilde anlaşılma engel teşkil

⁴¹ Ebû'l-Vefâ, Ebû Muhammed Abdulkadir, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Karâtî, ts, s. 247.

⁴² İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 91.

⁴³ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, III, 347.

⁴⁴ İbn Asâkir *Tebyin* s.41.

⁴⁵ İbn Asâkir *Tebyin* s.40vd..

etmemektedir. Bu yorum neticesinde Eş'ari'nin 10 yaş civarındayken Mutezile'ye katıldığı ihtimali ortaya çıkmaktadır.

İlmi bir münazara olduğunda Cübbâî'nin Eş'ari'den kendisine niyabet etmesini istediği bildirilmektedir.⁴⁶ Bazı araştırmacılar bundan Cübbâî'nin yerildiği zannına kapılmışlar ve buna cevap vermeye çalışmışlardır.⁴⁷ Burada dikkat edilirse İbn Asâkir'in gayesinin Eş'ari'nin itizalda vardığı mevki ve başarıyı vurgulamak olduğu görülür.

Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra hocası ile aralarının bozulduğu ve yüz yüze gelmek istemediklerini İbn Hallikân'ın rivayetinden anlıyoruz.⁴⁸ Muhtemelen bu durumdan sonra Eş'ari Bağdat'a gitmiştir.

2-Zekeriya es-Sâcî (307/919)

Tam adı, Ebû Yahya Zekeriya b. Yahya b. Abdurrahman b. Bahr b. Adiy b. Abdurrahman b. Ebyed b. ed-Deylem b. Bâsil b. Dabbetu'd-Dabbî el-Basri es-Sâcî eş-Şafii olup, hadis imamlarındandır. es-Sâcî, Rabi' ve Muzeni'den ders almıştır. Basra'da 307/919 yılında vefat etmiştir.⁴⁹ Eş'ari'nin, Selef'in ve Ehl-i Hadis'in görüşlerini ondan aldığı ve bir çok eserinde bu konuda ona dayandığı belirtilir.⁵⁰

Zekeriya es-Sâcî'nin bir çok eseri vardır. 'Kitabu İhtilâfî'l-Fukahâ' ve 'Kitabu İleli'l-Hadis' adlı eserleri ve 'Usûlu'l-Fıkh' diye isimlendirilen hilaf ile ilgili bir kitabı vardır. Kendisi Şafii mezhebindendir. Eş'ari'nin 'Kitâbu't-Tefsîr' adlı eserinde kendisinden bir çok hadis rivayet ettiği kaydedilmektedir.⁵¹ Eş'ari'nin babası, İsmail b. İshak, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemat'dan olan ve aynı zamanda hadis ve fıkıh ilimlerinde

⁴⁶ İbn Asâkir *Tebyin* s.91. Ayrıca Bkz., es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 349.

⁴⁷ Musa, *Neş'etu'l-Eş'ariyye*, s. 171.

⁴⁸ İbn Hallikân, *Vefayatu'l-A'yân*, IV, 268. Bu rivayet şu şekildedir: "Cübbâî'nin meclisini ve mezhebini Eş'ari terk edip sözlerine/söylemlerine itirazı çoğalınca ikisi arasındaki yabânîlik arttı. Bir gün Cübbâî tezkir/müzakere toplantısı yapmaktaydı yanında halktan alimler vardı. Eş'ari de o meclise gitti ve Cübbâî'den gizlenecek bir köşede oturdu. Oturuma gelen kadınlardan birine; sana bir mesele öğreteceğim onu bu şeyhe sor. Sonra ona mesele ile ilgili ardı ardına soru öğretti. Cübbâî son soruda tikanınca (cevap veremeyince) Eş'ari'yi gördü. Sorunun kadından değil ondan geldiğini anladı."

⁴⁹ Zehebi, *Siyeru A'lâm en-Nubelâ*, XIV, 198; el-Hüseynî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, s. 44.

⁵⁰ Zehebi, *Siyeru A'lâm en-Nubelâ*, XIV, 198; İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye*, II, 527; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, VIII, 9; ez-Zehebî, *el-Uluvv li'l-Aliyyi'l-Gaffar*, s. 205; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İçtimau'l-Cuyûşu'l-İslâmiyye*, s. 155.

⁵¹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 35; İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakat*, II, 95; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XIV, 199.

devrin imamı olan Zekeriya b. Yahya es-Sâcî'ye vefatında Eş'ari'yi tavsiye etmişti. Böylece Eş'ari, babasının vasiyeti üzerine Sünni bir alim olan Zekeriya es-Sâcî'nin öğrencisi olmuştur. Zekeriya es-Sâcî, sünnet ve hadis konusunda Eş'ari'nin rivayette bulunduğu hocalarının başında gelir.⁵²

3-Ebû İshak el-Mervezî, (340/951)

Tam adı, Ebû İshak İbrahim b. Ahmed b. İshak el-Mervezî'dir,⁵³ Büyük bir alim ve zahid biriydi. İbn Sureyc'ten ilim almıştı ve Bağdat'ta fıkıh ilminin reisiydi. Şafii fakihlerindendir. Şafii mezhebinin görüşlerini özetleyip açıklamıştır. Uzun bir süre Bağdat'ta ders ve fetva vererek ashabından bir çok kişiyi yetiştirmiştir. Ömrünün sonlarına doğru Mısır'a giderek orada 340/951 yılında vefat etmiş ve Şafii'nin kabrine yakın bir yere defnedilmiştir.⁵⁴ Ebû İshak el-Mervezî, *Muhtasaru'l-Muzeni*'ye şerh yazmıştır.⁵⁵

Eş'ari, Fıkıh ilmini Ebû İshak el-Mervezî'den almıştır. Bu konuda Hatib el-Bağdâdî, Eş'ari'nin Cuma günleri fakih olan Ebû İshak el-Mervezî'nin el-Mansur camisindeki halkasında oturduğunu bildirmektedir.⁵⁶ Ancak bu haberler Eş'ari ile Mervezî arasındaki ilişkinin hoca talebe ilişkisi olduğunu kesin olarak ifade etmez. Bu ilişki arkadaşlık ilişkisi olabilir. Özellikle Mervezî'nin ders halkasının Bağdat'ta Mansur Camisinde olması ve Mervezî'nin Eş'ari'den sonra vefat etmesi, onun ile Eş'ari arasındaki bu bağın niteliğini kesin bir şekilde tesbit etmeyi mümkün kılmamaktadır. Nitekim Subkî Eş'ari'nin Ebû İshak el-Mervezî'den Fıkıh ilmini öğrendiğini tekid etmektedir.⁵⁷ Ancak Subkî, Eş'ari'nin, Mervezî'den Şafii mezhebi ile ilgili bilgileri, Mervezî'nin de Eş'ari'den kelam ilmini aldığını belirterek, Eş'ari'nin, Mervezî'nin ilim halkasında bulunma sebebine açıklık getirir. Böylece bu ilişkinin hoca talebe ilişkisinden ziyade karşılıklı bilgi alışverişi olduğuna dikkati çeker.⁵⁸ Ayrıca Ebû İshak İsfarayini'den de bu anlamda bir rivayet aktarılmaktadır.

⁵² es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 355; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 131.

⁵³ el-Hüseynî, Ebû Bekr b. Hidayetullah, *Tabakatü's-Şafiiyye*, Beyrut, 1982, s. 66.

⁵⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, VI, 11.

⁵⁵ el-Hüseynî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, s. 66-67.

⁵⁶ Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, XI, 347; Bağdâdî'nin bu rivayetini İbn Kesîr isim vererek kullanır, Bkz., İbn Kesîr, *el-Bidaye*, XI, 187.

⁵⁷ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 352.

⁵⁸ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 367.

Buna göre Eş'ari, Ebû İshak el-Mervezî'den fıkıh dersi almış ve Mervezî de ondan kelam dersi almıştır.⁵⁹

e-Talebeleri

Eş'ari'nin ünlü kelimciler olarak yetişen ve onun görüş ve sistemini geliştirip yayan önemli sayıda öğrencisi olmuştur. Bu öğrencilerini her tabakadan güçlü alimler takip etmiş ve onların çabalarıyla Eş'ari düşüncesi İslam dünyasına hakim olmuştur. Eş'ari'den bizzat ders alan bir çok öğrenci olmuştur. Ancak Subkî, Eş'ari'nin öğrencilerinden özellikle Eş'ari ile yakından ilgili olanların İbn Mücahid, Ebu'l-Hasan el-Bâhilî, Ebu'l-Hüseyn Bundâr b. el-Hüseyn ve Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Mehdî et-Taberî olduğunu ifade eder.⁶⁰ Bundan hareketle biz bu şahısları öne almayı uygun gördük.

1-Ebu Abdillâh b. Mucâhid el-Basrî (370/980)

İbn Mucâhid, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Yakup b. Mucâhid et-Tâî, Basralı olup Bağdat'ta ikamet etmiş ve Eş'ari'den ders almış olup, Usul ile ilgili bir çok eser yazmıştır.⁶¹ İbn Mucâhid Maliki mezhebine mensup olduğu ancak daha çok usul (kelam) ile uğraştığı belirtilmektedir.⁶² Ayrıca Ebu Zeyd el-Mervezî'den Sahihu'l-Buhârî'yi dinlemiş ancak onun bütün ilimlerin kelam ilminin kulu olduğunu söyleyerek kelam ilmiyle uğraşmayı teşvik ettiği kaynaklarda kaydedilmektedir.⁶³

2- Ebu'l-Hasan el-Bâhilî el-Basrî

Bâhilî'nin, önceleri İmamiyye mezhebinden olduğu ve Eş'ari ile yaptığı bir münazarada Eş'ari'ye yenilip ona katıldığı ve ondan ders aldığı, kendisi Basralı olup

⁵⁹ İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakat*, II, 114. Ayrıca Eş'ari'nin Sehl b. Nuh ve Ebû Halife el-Cumehi'den ders aldığı ve bunlarla beraber Yakup el-Mukrî ve Abdurrahman b. Halef ed-Dabbî'den rivayette bulunduğu, daha çok tefsirinde bu rivayetlere yer verdiği belirtilir. Bkz., Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 86; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 355.

⁶⁰ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 368.

⁶¹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 177; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 87; İbnu'l-İmâd el-Hanbeli, *Şezerâtu'z-Zeheb*, II, 74.

⁶² es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 368; İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed el-Malikî, *ed-Dibâcu'l-Mezheb fî Ma'rifeti A'yani Ulemâi'l-Mezheb*, Beyrut, ts., s. 258.

⁶³ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-Mezheb*, s. 258.

Eş'ari'den sonra Basra'da ders verdiği kaynaklarda ifade edilir.⁶⁴ İbn Fûrek, Bâkılânî ve Ebu İshak el-İsferâyînî ondan ders alarak yetişmişlerdir. Rivayetlere göre Bâhilî her Cuma bir defa olmak üzere yukarıda zikredilen öğrencilerine ders vermiştir. Ayrıca kendisinin öğrencileri dahil insanlardan gizlendiği ve adeta münzevi bir hayat sürdüğü belirtilir. Eş'ari'nin yanında kendisinin denizin yanında bir damla olduğunu ifade ederek Eş'ari'ye olan saygı ve bağlılığını dile getirdiği öğrencileri tarafından rivayet edilir.⁶⁵

İbn Mücahid ile Bâhilî'nin yanında IV/X. asrın sonu ve V/XI. asrın başındaki Eş'ari mezhebinin önde gelen simalarından olan Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek el-İsbehânî(406/1015), Ebu Bekr b. et-Tayyib el-Bâkılânî el-Basrî (403/1012) ve Ebû İshak el-İsferâyînî (418/1027) gibi alimler ders alarak yetişmişlerdir.⁶⁶ Ancak Bâkılânî diğer ikisine nazaran İbn Mücahid ile daha ilgili olduğu halde, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî ise Bâhilî ile daha ilişkilidir.⁶⁷

3- Ebu'l-Hüseyn Bundar b. el-Hüseyn eş-Şirazî es-Sûfî (353/964)

Bundar b. el-Hüseyn uzun yıllar Eş'ari'nin hizmetinde bulunmuştur. Şirazlı olup Ercan'a yerleşmiştir. (muhtemelen bu Eş'ari'nin vefatından sonra olmuştur) İbn Hafîf ile iman ve bazı tasavvufî konularda tartışma ve yazışmalarının olduğu söylenir. Kelam ve tasavvuf bilgini olup, ticaret için Bağdat'a geldiği fakat Şiblî ile görüştüktan sonra bütün malını infak ettiği ve Şiblî'nin ona değer verdiği belirtilmektedir.⁶⁸

⁶⁴ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 127-128; ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 87.

⁶⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 125, 177-178; ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 87, XVI, 304; Abdülmecid, *et-Tarihi's-Siyâsî ve'l-Fikrî*, s.28.

⁶⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 177-178; Abdülmecid, *et-Tarihi's-Siyâsî ve'l-Fikrî*, s.28.

⁶⁷ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafîyye*, III, 368.

⁶⁸ Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, X, 384; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 179-181; ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XVI, 109; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafîyye*, III, 224. Ayrıca bkz., Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, XI, 346; Ebû Abdîrrahman el-Ezdî, Muhammed b. Huseyn b. Muhammed, *Tabakâtu's-Sûfîyye*, Beyrut, 1998, s. 349.

4- Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Mehdi et-Taberî⁶⁹

Basra'da bir müddet Eş'ari ile birlikte olmuş, ondan ders alarak bir çok eser yazmış olduğu söylenir.⁷⁰ İlahi sıfatlar konusunda *Kitâbu Te'vili'l-Ahâdisi'l-Müşkilâti'l-Vâridât fi's-Sifât* adında meşhur bir eser yazdığı kaynaklara ifade edilerek bu eserden alıntılara yer verilir.⁷¹ Eş'ari'nin Mutezile'den dönüşüyle ilgili rivayet edilen rüyalarından birini bizzat Eş'ari'den rivayet etmiş ve Taberistan'da ilmi faaliyetlerde bulunmuştur.⁷² Ayrıca Eş'ari'nin el-Halidî ile yaptığı bazı tartışmalara şahit olmuş ve rivayetlerde bulunmuştur.⁷³

5-Ebu Sehl es-Su'lûkî (369/979)

Ebu Sehl Muhammed b. Süleyman b. Muhammed b. Süleyman b. Hasan es-Su'lûkî, Horasanlı olup Eş'ari zamanında Irak'a gelmiş, Eş'ari'nin de ilim halkasına oturduğu belirtilen Ebû İshak el-Mervezî'den ders almıştır. Aynı zamanda Eş'ari'den de istifade etmiş ve bir çok beldede fıkıh ve kelam dersi verdiği söylenen Ebû Sehl'in edip, fakih, kelamcı ve sufi olduğu zikredilir. Dönemin önemli simalarından olduğu belirtilen Ebu Sehl es-Su'lûkî 296/908 Isfahan da doğmuş ve 369/979'da Nisabur'da vefat etmiştir.⁷⁴

6-Ebu Zeyd el-Mervezî (371/981)

Tam adı, Ebu Zeyd Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Fâşânî el-Mervezî'dir. İlmî Ebu İshak el-Mervezî'den aldı, 301/913'de doğmuş, Mekke'de yedi yıl kaldıktan sonra Merv'de yetmiş yaşındayken vefat etmiştir.⁷⁵ Irak, Dimeşk ve Mekke'de hadis rivayet etmiş ve *Sahihu'l-Buhârî*'nin en iyi ravilerinden olduğu

⁶⁹ Subkî, onun vefat tarihini kaydeden bir veriye rastlamadığını belirtir. Bkz., es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 467. Ancak Eş'ari'nin diğer öğrencilerinin vefatından hareketle 350-370 tarihleri arasında vefat etmiş olması muhtemeldir.

⁷⁰ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 42.

⁷¹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 42, 195, 400; ez-Zehebî, *el-Uluvu li'l-Aliyi'l-Gaffâr*, s. 231; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 368; İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisi'l-Cehmiyye*, II, 335.

⁷² İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 42.

⁷³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 400.

⁷⁴ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 128, 183, 185; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 87; el-Huseyni, *Tabakat eş-Şafiiyye*, s.93.

⁷⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 189; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 76; el-Huseyni, *Tabakat eş-Şafiiyye*, s. 96.

zikredilir.⁷⁶ Şafii mezhebini en iyi bilen ve iyi yorumlayanlardan biri olduğu gibi mezhebinin önemli şahsiyetlerindendir. Horasanlı olup Irak'a ilim tahsili için gelmiş ve Eş'ari'den istifade eden önemli fıkıhçılardan biridir.⁷⁷

7-Ebû Abdillâh b. Hafîf eş-Şîrâzî (371/981)

Tasavvufun önemli şahsiyetlerinden olup Şafii fıkıhçısıdır. Aynı zamanda Eş'ari'den ders almış ve kendisi gibi Eş'ari'nin öğrencisi ve sufi olan Bundar ile bazı konularda tartışmaları olduğu kaynaklarda yer almaktadır.⁷⁸

8-Ebû Ali Zâhir b. Ahmed b. Muhammed b. İsa es-Sarâhsî (389/999)

Ebû İshak el-Mervezî'den fıkıh, Eş'ari'den kelam almıştır. Horasan ve Irak'ta fıkıh ve hadis eğitimini alan Zâhir b. Ahmed es-Sarâhsî'nin, çağının önde gelen şahsiyetlerden biri olduğu belirtilir.⁷⁹ Selh'de doksan altı yaşındayken vefat etmiştir.⁸⁰

Eş'ari'nin biyografisini veren tarihçilerin eserlerinde İbn Asâkir'in eserinde bulduğumuz şekilde Eş'ari'nin öğrencileri hakkında bilgi bulamamaktayız. İbn Asâkir onları beş tabakaya taksim etmiş ve birinci tabakada ondan ders alan ve çağına ulaşanlara yer vermiştir. İkinci tabakada ise onun çağdaşı ve öğrencilerinden ders alanlara yer vermiş ve bu durum beşinci tabakaya kadar devam etmektedir.⁸¹ Ayrıca Zehebî ve Subkî gibi yazarlar da bu konuyu muhtemelen İbn Asâkir'den faydalanarak aktarmışlardır. Bu nedenle İbn Asâkir bu hususta en önemli kaynak olma özelliğini taşımaktadır.

2. Eş'ari'nin Eserleri

Eş'ari pek çok eser vermiştir. Bu eserlerin hemen hemen tamamını Eş'ari Mutezile'den döndükten sonra telif ettiği anlaşılmaktadır. Eş'ari, *el-Umed* adlı eserinde yazmış olduğu eserlerin ismini vermekte ve bunların yaklaşık 70 eser

⁷⁶ Hatib Bağdâdi, *Tarihu Bağdâd*, I, 314; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 139.

⁷⁷ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 138, 188-190; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafîyye*, III, 368; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezeratu'z-Zeheb*, II, 76.

⁷⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 181-190.

⁷⁹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 128, 206-207; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 87.

⁸⁰ İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezeratu'z-Zeheb*, II, 131; el-Huseynî, *Tabakat eş-Şafîyye*, s.105-106.

⁸¹ Bkz., İbn Asâkir, s.177 vd.

olduğu görülmektedir.⁸² İbn Fûrek (406/1015) Eş'ari'nin kendisinin verdiği bu listenin onun 320/932 yılına kadar yazdığı kitapların bir listesi olduğunu ancak bundan sonra da 324 yılına kadar eser vermeye devam ettiğini ve bu listede imla ettirdiği kitaplar ile değişik konularda kendisine sorulan sorulara verdiği cevapların bunlara dahil olmadığını belirterek kendisi bu listeye, 26 kitabın daha ismini eklemektedir.⁸³ Bunlara ek olarak İbn Asâkir *Tebyin* adlı eserinde üç kitabın daha adını zikretmektedir.⁸⁴ Richard J. Mc Carthy Eş'ari'ye ait kitapların listesini vermekte ve sayısının 106 olduğunu belirtmektedir.⁸⁵ İbn Asâkir'in aktardığı rivayetlere göre eserlerinin sayısı iki yüz veya üç yüze ulaştığı görünmektedir.⁸⁶ Asker kadısı olarak bilinen ve dönemin Hanefî mezhebinin tanınan şahsiyetlerinden biri olan Ebû'l-Abbas'ın Eş'ari'nin kelami konularda yazdığı eserlerinden yüze yakınına gördüğünü söylediği aktarılmaktadır.⁸⁷ İbn Hazm ise, Eş'ari'nin 55 eseri olduğunu belirtmektedir.⁸⁸ İbn Asâkir, İbn Hazm Eş'ari'nin eserlerinden yarısından fazlasını zikretmemiştir diyerek bu rivayeti tenkit eder.⁸⁹ Subkî ise konuya açıklık getirerek, İbn Hazm'ın verdiği bu sayının bizzat kendisinin Mağrib bölgesinde vakıf olduğu eserler olabileceğini belirtir.⁹⁰ Sem'ânî de bu sayının usul ile ilgili kitapları kapsadığını ileri sürer.⁹¹

Eş'ari'nin eserlerinin tesbiti konusunda araştırmacıların esas aldığı kaynak İbn Asâkir'in *Tebyin* adlı eseridir. Ancak İbn Asâkir'in de bu konuda kaynak olarak İbn Fûrek'i belirtmesi, bu konuda esas alınması gereken kaynağın İbn Fûrek olduğunu göstermektedir. Biz burada, İbn Asâkir'in listesinde yer alan ve İbn

⁸² Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 128vd.

⁸³ İbn Asâkir, *Tebyin*, s.135.

⁸⁴ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 136; Kırş., ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 87.

⁸⁵ Mc. Carthy, *The Theology of al-Ash'arî*, s. 211vd.

⁸⁶ İbn Asâkir, *Tebyin*, s.136.

⁸⁷ İbn Asâkir, *Tebyin*, s.139-140.

⁸⁸ Bkz., Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, XI, 347; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 92; İbnu'l-İmâd el-Hanbeli, *Şezaratu'z-Zeheb*, I, 303; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, XI, 187; İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-A'yan*, III, 286; ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *el-İber fi Haberi men Ğaber*, Kuveyt, 1948, II, 208.

⁸⁹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s.92.

⁹⁰ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 359.

⁹¹ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 274.

Fûrek'in *Mucerredü Makâlât* adlı eserinde zikrederek alıntılarda bulunduğu eserler ile diğer bazı kaynaklarda Eş'ari'ye nisbet edilen eserlere yer verdik.

1-el-Fusûl

Bu eser Mulhidlere ve dinden çıkan felsefeciler, tabiatçılar, dehriler, teşbih ehli ve farklı görüşlere ve çeşitli mezheplere sahip olsalar da dehrin (zamanın) kıdemini savunan gruplara reddiye olarak yazılmıştır. Ayrıca bu eser, İbn Asâkir'in verdiği bilgiye göre, aynı zamanda Berahime, Yahudi, Hıristiyan ve Mecusilere karşı da bir reddiye mahiyetinde olup on iki bölümden oluşan büyük bir kitaptır. Birinci bölüm aklın hücceti ve nazarın isbatı ve bunu inkar edenlere reddiye içermektedir. Ardından alemin kıdemi hususunda mulhid ve dehrilerin ileri sürdükleri illetler aktarılarak üzerinde tartışmalar yapılmakta ve İbn er-Râvendî'nin alemin kıdemini desteklediği ve *Kitbu't-Tâc* olarak bilinen eserinin içeriğindeki görüşlere karşı Eş'ari'nin bu eserde kafi cevaplar sunduğu belirtilmektedir.⁹²

2-el-Mûcez⁹³

Bu kitap bize ulaşmamış olup, İbn As bize ulaşmamış olup, İbn Asâkir'in verdiği bilgiye göre, İslam içi ve dışı muhtelif fırkaların görüşlerinin çeşitliliğine göre düzenlenmiş on iki bölümden oluşmaktadır. Kitabın sonunda imamet konusu yer almaktadır. Bu bölümde, imametın nassla tayin edilmesi ve her asırda masum bir imamın olmasının gerekli olduğunu iddia edenlerin görüşleri çürütölmeye ve Hz. Ebû Bekr'in imametini ispatlanmaya çalışılmıştır.⁹⁴ Bu eserin Eş'ari en önemli ve en

⁹² İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 128-129. McCarthy bu eserin adının 'Usûl' olma ihtimalinden söz etmektedir. Bkz., McCarthy, *Theology of al-Ash'ari*, s. 212. Fevkiye Hüseyin ise, kitabın zikr edilen içeriğine bakıldığına bunun bir usul kitabı olma ihtimalini zayıflattığını söylemektedir. Bkz., Fevkiye Hüseyin, *el-İbâne*'ye yazdığı "Mukaddime", I, 42. Ancak İbn Fûrek'in 'el-Usûlu'l-Kebir' adıyla zikr edip ıktibasta bulunduğu bir eserin olması McCarthy'nin öne sürdüğü ihtimali güçlendirmektedir. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.37. Zehebî, eseri el-Fusûl olarak kayd etmektedir. Bkz., ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87. Subkî, bu eseri 'el-Fusûl fi'r-Reddi ala'l-Mulhidîn' şeklinde vermektedir. Bkz., es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 360. İbn Fûrek'in Eş'arinin eserleri konusundaki verilerde asıl kaynak teşkil etmiş olması dikkate alındığında onun tesbitleri farklı bir önem kazanmaktadır.

⁹³ İbn Nedim, *Fihrist*, s., 257; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 129; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III; 285; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87; el-Makrîzî, *el-Hutat*, II, 359; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 360.

⁹⁴ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 129. İmamet konusunun sonda yer alma geleneği hem Eş'ari hem de takipçilerinin eserlerinde mevcuttur. Geniş bilgi için bkz., el-Eş'arî, *el-Luma*' s. 81; el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usuli'd-Diyane*, Nşr. Hammad b. Muhammed el-Ensari, Medine, 1409/1988, s. 219; Bakillânî, *et-Temhid*, s. 432; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 345. Cüveynî

büyük kitaplarından biri olduğu belirtilmektedir.⁹⁵ Ayrıca bir çok müellif bu eserden alıntılar yapmışlardır.⁹⁶

3-Kitâb fî Halki'l-A'mâl

Bildirildiğine göre Eş'ari, bu kitapta Mutezile'nin halku'l-a'mâl (insan fiillerinin yaratılması) ile ilgili kanıtlarını çürüttüğünü ve onların bu konudaki sapırmalarını ortaya çıkardığını belirtmektedir.⁹⁷

4-Kitâb fî'l-İstitaâ

Bu kitap, istitaatın filden önce olduğunu savunan Mutezile'nin bu konudaki delillerini çürütmek ve Mutezile'ye karşı istitaat konusunun işlenmek için yazılan büyük bir kitap olduğu söylenir.⁹⁸

5-Kitâb fî's-Sıfât

Bu eserde, Mutezile, Cehmiyye ve diğer grupların Allah'ın ilim, kudret ve diğer sıfatlarını nefy edenleri, Ebû'l-Huzeyl, Ma'mer, en-Nazzam ve alemin kıdemini savunanları ve ayrıca Allah'ın yüz (vech), iki eli (yedeyn), arşa istivasını isbat ve sıfat ile ilgili daha bir çok konuyu ve en-Naşı'nin esma ve sıfatlar görüşünü de tartıştığını ifade ettiği büyük bir kitap olduğu rivayet edilir.⁹⁹

6-Kitâb fî Cevazi Ru'yeti'llahi bi'l-Ebsâr

burada imamet meselesinin usulu'l-İtikad konusu olmadığını belirtmekte ve eserin sonunda ona yer vermektedir. Bu izah bize imamet konusunun son mevzu olarak ele alınmasının nedeni açıklamaktadır.

⁹⁵ İbn Kayyım el-Cevziye, *es-Savaiku'l-Mursele*, IV, 1281.

⁹⁶ Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 11,29,33; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, V, 360; İbn Kayyım el-Cevziye, bu eserin Eş'ari'nin mutavassıt olan kitaplarından en önemlisi olduğunu belirtir. Bkz., *es-Savaiku'l-Mursele*, IV, 1243, 1281. Ayrıca Bkz., İbn Teymiyye, *Fetava*, VI, 379; İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel*, II, 322; İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Kafiyetu's-Şafiyye fî'l-İntisari Li'l-Firkati'n-Naciye*, I, 454.

⁹⁷ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 129; Bkz., ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, III, 360.

⁹⁸ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 129. İbn Fûrek, bu eseri 'Nakdu'l-İstitaati ale'l-Cübbai' şeklinde zikretmektedir. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 110.

⁹⁹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 129; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87. İbn Fûrek, bu eseri 'Kitabu's-Sıfâtî'l-Kebir' şeklinde ifade eder ve ondan alıntılar yapmaktadır. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 327. İbn Kayyım el-Cevziye, bu eseri 'fî İsbati's-Sıfat' şeklinde zikr ederek bu isme 'İsbat' terimini de ekler. Bkz., *İçtimau'l-Cuyuşî'l-İslâmiyye*, s., 189.

Mutezile'nin ru'yetin reddiyle ilgili öne sürdükleri bütün illetler, Eş'ari tarafından bu kitapta tartışılıp geçersiz kılındığını belirtir.¹⁰⁰

7-Kitâb fi İhtilâfi 'n-Nası fi 'l-Esmâ ve 'l-Ahkam ve 'l-Hâss ve 'l-Âmm

Bu eserin isimler, hükümler hass ve âmm hususlarındaki ihtilafların anlatıldığı büyük bir kitap olduğunu zikredilir.¹⁰¹

*8-Kitâb fi 'r-Reddi ala 'l-Muccessime*¹⁰²

*9-Kitâb fi 'l-Cism*¹⁰³

*10-Kitâb İdahu 'l-Burhân fi 'r-Reddi ala Ehl-ı'z-Zeyğ ve 't-Tuğyân*¹⁰⁴

Bu kitapta el-Mûcez adlı kitaba mukaddime (madhal) yapıldığını ve el-Mûcez eserinde ele alınan konuların bu kitapta tekrar işlendiği belirtilmektedir.¹⁰⁵

*11-el-Luma' fi 'r-Reddi ala Ehl'i-z-Zayğ ve 'l-Bida'*¹⁰⁶

Bu kitabın latif bir eser olduğunu kaydedilir.¹⁰⁷ Giriş bölümünde bu eser üzerinde detaylı olarak durulmuştur.

¹⁰⁰ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 129; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87. İbn Fûrek, 'Kitab er-Ru'yetu'l-Kebir' ismiyle bir kitabından söz etmekte ve ondan alıntılar yapmakatdır. Bu alıntılarda söz konusu kitabın Kitabul-Umed fi'r-Ru'ye adlı eser olmadığı kesin olarak anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 11. Ancak, listede 'Kitabun fi'r-Ru'ye' tabiriyle ifade edilen bir eser daha bulunmaktadır. Bu nedenle İbn Fûrekin ifade ettiği 'er-Ru'yetu'l-Kebir' adlı eserin 'Kitabun fi Cevazi Ru'yeti'llahi bi'l-Ebsâr' adlı kitap mı yoksa 'Kitabun fi'r-Ru'ye' adlı eser mi olduğu pek anlaşılmamaktadır. İçerik olarak ikisinin birbirine yakın olması her iki kitabın aynı olabileceği ihtimalini vermektedir. Fakat İbn Asâkir'in verdiği listede ayrı ayrı zikr edilmiş olmaları bu ihtimali zayıflatmaktadır.

¹⁰¹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 129. Kitabın adında yer alan 'Esmâ' ve 'Ahkam' ifadelerinden bu eserin büyük günah işleyenin hükmü ve adının ne olacağı anlamı kasd edilmesi muhtemeldir. Krş., McCarthy, *Theology of al-Ash'ri*, s. 214. Zehebî, bu eseri 'Kitabu'l-Hâs ve 'l-Â'm' şeklinde aktarır. Bkz., ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87.

¹⁰² İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 130; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, III, 360.

¹⁰³ Bu kitapta Eş'ari'nin, cisim ile ilgili problemleri açıkladığı söylenmektedir. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 130. İbn Fûreki'n, 'Mes'eltu Tarif Aczi'l-Mu'tezile an Cevabu'l-Cismiyye' adıyla zikr ettiği ve nakilde bulunduğu eser bu olmalıdır. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 206.

¹⁰⁴ İbn Nedim, *Fihrist*, s., 257; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 130; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III; 285; Keşfu'z-Zunun 1, 208; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87.

¹⁰⁵ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 130. İbn Fûrek bu kitabı kısa adıyla 'Kitabu İdâh' şeklinde zikr ederek ondan alıntılar yapmakatdır. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 10, 160, 326.

¹⁰⁶ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 130; İbn Fûrek bu eseri el-Luma kısaltmasıyla ifade eder ve ondan alıntılar aktarır. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.93, 165; Bu eseri İbn Nedim, 'Kitabu'l-Luma' şeklinde vermektedir. Bkz., İbn Nedim, *Fihrist*, s., 257; Ayrıca Bkz., İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III; 285; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87.

¹⁰⁷ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 130. İbn Asâkir bu eserden farklı olarak Luma' adında iki eserden daha söz etmektedir. Bu eserleri *el-Lumau'l-Kebir* ve *el-Lumau's-Sağir* olarak belirtmekte *el-Lumau's-Sağir*'in *el-Lumau'l-Kebir* için bir madhal yapıldığını ve *el-Lumau'l-Kebir*'in de *İzahu'l-Burhân*

12-*eş-Şerh ve 't-Taḥsil fî 'r-Reddi ala Ehli 'l-İfk ve 't-Tadlil*¹⁰⁸

Eş'ari'nin, bu eseri yeni başlayan öğrenciler için hazırladığı, *el-Luma'* kitabına başlamadan önce bir mukaddime yaptığı söylenir.¹⁰⁹

13-*Kitâb fî Nakdi Kitabi 'l-Usûl*

Eş'ari'nin, bu kitabı Muhammed b. Abdilvehhab el-Cübbâî'nin el-Usûl olarak bilinen kitabına eleştiri olarak yazdığı, Cübbâî'nin Mutezile'nin prensiplerini içeren değişik konulardaki düşüncelerinin yanlışlığını ortaya çıkaradığı ve Mutezile'nin sunduğu bütün delilleri ilahî hüccetlerle çürüttüğünü kaydedilir.¹¹⁰

14- *Nakz ala Evâili 'l-Edille li 'l-Belhî*¹¹¹

eseri için bir giriş olduğunu söylemektedir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 130. Krş. es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 360. Böylece burada Eş'ari'nin birkaç eserini birbiriyle irtibatlandırdığını ve birini diğer birine mukaddime (giriş-mathal) yaptığı göz önüne alındığında, *el-Lumau's-Sağir*, *el-Lumau'l-Kebir*, *İzahu'l-Burhân* ve *el-Mucez* adlı eserlerin dördünün de tekbir eser haline getirilmiş olabileceği düşünülebilir. Ancak, müelliflerin Eş'ari'nin fikirlerini aktarırken çoğunlukla *el-Veciz*, *Kitabu'l-Luma'* ve *İdahu'l-Burhân* eserlerini esas aldıklarına ve adı zikredilen *Lumau's-Sağir* ve *Lumau'l-Kebir* adlı eserlerden söz etmediklerini gördük. Bu nedenle bu iki eserin mukadime (giriş-mathal) yapıldıkları 'İzahu'l-Burhân' eseriyle tek kitap halini almış olması muhtemeldir. Fevkiye Hüseyin el-İbâne'ye yazdığı mukaddime (I, 46) bu dört eserin tek kitap olabileceğini belirtmektedir. Ancak İzahu'l-Burhan ve el-Mucez eserlerinin müellifler tarafından zikr edilip iktibaslarla bulunulması bu kitapların ayrı eserler olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. O halde *el-Lumau's-Sağir* ve *el-Lumau'l-Kebir*, *İzahu'l-Burhân* eseriyle birleştirilmiş olduğu ve tek eser halini aldığı anlaşılmaktadır. Fakat *el-Mucez*'in bizzat ismi zikr edilerek alıntılar yapılması onun ayrı bir eser olarak var olduğunu göstermektedir.

¹⁰⁸ İbn Nedim, *Fihrist*, s., 257; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 130; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III, 285; ez-Zehbî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 360.

¹⁰⁹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 130.

¹¹⁰ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 130. İbn Fûrek bu eseri 'en-Nakd ala Usûli'l-Cübbâî' adıyla zikr etmekte ve bu kitaptan Eş'ari'nin bazı görüşlerini aktarmaktadır. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 93, 329. Zehbî, bu eseri 'en-Nakd ala'l-Cübbâî' olarak kaydeder. Bkz., ez-Zehbî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87; Krş., es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 361.

¹¹¹ Bu eser İbn Asâkir'de 'Te'vilu'l-Edille' olarak yer almaktadır. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 130. Abdurrahman Bedevi, Fevkiye Hüseyin ve McCarthy de İbn Asâkir'in rivayetini aynı şekilde kullanmış ve eserin adıyla ilgili herhangi bir not düşmemişlerdir. Bkz., Bedevi, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, s.507; Fevkiye Hüseyin, *İbâne*'ye yazdığı "Mukaddime", I, 47; McCarthy, *Theology of al-Ash'ari*, s. 216. Ancak Belhî'ye ait olan bu eser İbn Asâkir'in Eş'ari'nin eserlerinin listesini sunarken dayandığı ravi İbn Fûrek, bu eseri 'en-Nakz ala Evaili'l-Edille li'l-Belhî' şeklinde ifade ederek ondan alıntılara yer vermektedir. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 108. Ayrıca kaynaklarda Belhî'nin bu eserinin adı 'Evailu'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn' olduğu yer almaktadır. Bkz., Fuad Seyyid, *Fadlul İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile* eserine yazdığı "Mukaddime", s. 49-50. Bu nedenle bu eserin 'Te'vilu'l-Edille' şeklinde olması hatalı görünmektedir.

Bu eserin Belhî'nin¹¹² Mutezile usuluna dair 'Evâilu'l-Edille' olarak bilinen kitabını tenkit için yazdığı belirtilir.¹¹³

15-Makâlâtü'l-Muslimîn ve'htilâfi'l-Musallîn (Makalatu'l-İslamiyyin)

Müslümanların bütün ihtilaflarını ve görüşlerini kapsayan bir eserdir.¹¹⁴ Eş'ari'nin bu eserini kaynaklar kısmında ele aldığımızdan burada üzerinde tekrar durmayacağız.

16-Kitâb Cumelu'l-Makâlât

Bu kitabın mulhidlerin ve Muvahhidlerin tümünün genel görüşlerini içerdiği kaydedilmektedir.¹¹⁵

17-el-Cevâbât fi's-Sıfat an Mesâili Ehli'z-Zeyğ ve's-Şubuhât

Bu kitap, İbn Asâkir'in bildiğine göre, ilahi sıfatlar konusunda yazılmış ve Eş'ari'nin en hacimli kitaplarından. Ayrıca İbn Asâkir, Eş'ari'nin, bu kitapla itizal üzereyken Mutezile mezhebine uygun yazdığı kitabını tenkid edip delillerle çürüttüğünü de rivayet eder.¹¹⁶

¹¹² Belhi için bkz., İbn Murtezâ, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 88 vd.; Fuad Seyyid, *Fadlul İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile* eserine yazdığı "mukaddime", s. 43 vd.

¹¹³ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 130; Zehebî, bu eseri 'en-Nakz ala'l-Belhî' şeklinde zikr eder. Bkz., *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87. Maturidî, Belhî'nin bu eserine reddiye olan 'Reddu Evâilu'l-Edille li'l-Ka'bî' adıyla bir eser yazmıştır. Bkz., Fuad Seyyid, *Fadlul İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile* eserine yazdığı "Mukaddime", s. 50; Bekir Topaloğlu, Mâturidî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* eserine yazdığı "Mukaddime", Ankara, 2002, s., 27.

¹¹⁴ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 361.

¹¹⁵ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87. İbn Teymiyye'nin "Kitabu Makâlâtü Gayri'l-İslâmiyyin" adıyla zikrettiği eser bu kitapta olsa gerek. İbn Teymiyye, Eş'ari'nin felsefecilerin görüşlerine bu kitapta yer verdiğini ve bu eserin meşhur "Makâlâtü'l-İslâmiyyin" kitabından daha hacimli olduğunu ifade etmektedir. Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, V, 283; Ayrıca bkz., İbn Kayyım el-Cevziye' Bkz., *es-Savaiku'l-Mursele*, III, 839. Ancak İbn Kayyım el-Cevziye'nin *İçtimau'l-Cuyuşi'l-İslâmiyye* (s. 189) adlı eserinde 'Cumelu'l-Makâlât' adıyla zikredip önsözünü sunduğu eser Makalatu'l-İslamiyyin eseriyle önsöz olarak aynı olduğu anlaşılmaktadır. Fakat İbn Teymiyye, "el-Makâlâtü'l-Kebîr" adlı bir eserden bahs etmekte ve bu eserin, hem müslümanların görüşlerini (Makâlâtü'l-İslâmiyyin) hem de Müslüman olmayanların görüşlerini (Makâlâtü't-Tavaif Gayri'l-İslâmiyyin) içerdiğini ifade etmektedir. Bkz., *BeyanuTelbîsu'l-Cehmiyye*, II, 27. Bundan hareketle, Eş'ari'nin bu iki Makâlât kitabını birleştirdiğini ancak ilk kitap olarak 'Makâlâtü'l-İslâmiyyin'i yerleştirdiğini ve 'el-Makâlâtü'l-Kebîr' adlı eserle 'Kitabu Cumelu'l-Makâlât' eserinin aynı eser olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Subkî bu eseri 'Makâlâtü'l-Mulhidîn' şeklinde vermektedir. Bkz., es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 360.

¹¹⁶ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 361.

18-Kitâb alâ İbn er-Râvendî¹¹⁷

19-en-Nakz ale 'l-Hâlidî¹¹⁸

Bu eser, el-Hâlidî'nin sıfatlar ve Kur'an problemi ile ilgili eserini tenkid için yazıldığı belirtilir.¹¹⁹

20-İbn er-Râvendî'nin *Edebu'l-Cedel*'indeki hatalarına itirazda bulunarak onları düzelttiğini söyleyen el-Belhî'ye karşı reddiyye olarak yazılan bir eser.¹²⁰

21-el-Muhtasar fî't-Tevhîd ve 'l-Kader¹²¹

22-el-Mesâilu 'l-Mensûre el-Bağdâdiyye¹²²

¹¹⁷ Sıfat ve Kur'an problemleri hakkında İbn er-Râvendî'ye karşı Eş'ari'nin yazmış olduğu zikredilir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131. Bu eseri İbn Fûrek, 'en-Nakd ala İbn er-Râvendî fî's-Sıfât' adıyla zikr etmekte ve alıntılarda bulunmaktadır. Ayrıca İbn Fûrek bu eserin Râvendî'nin sıfatlar konusunda İbn Küllâb'ı nakz etmesine karşılık Eş'arinin de İbn Râvendî'nin görüşlerini nakz etmek için telif ettiği bilgisini aktarır. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.12, 57, 269. Bazı kaynaklarda 'er-Red ala İbn er-Râvendî' şeklinde yer alan eser bu eserle aynı olması muhtemeldir. Bkz., *Keşfu'z-Zunun*, I, 838; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 88; es-Subkî, *Tabakatu's-Safîyye*, III, 361.

¹¹⁸ McCarthy, Eş'ari'nin reddiyeler yazdığı bu şahsın (el-Hâlidî) kim olduğu tesbitinin güç olduğunu belirtir. Bkz., McCarthy, *Theology of al-Ash'ari*, s. 217. Eş'ari'nin reddettiğini belirttiği görüşlere bakılırsa, bu kişinin Mutezile'den olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Asâkir el-Halidi ile Eş'arinin arasında tartışmaların olduğunu ifade eder ancak burada da sadece 'el-Halidi' kelimesi zikr edilmiştir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 400. Bundan hareketle muhtemelen bu Mutezile'nin onuncu tabakasında yer alan Ebû't-Tayyib Muhammed b. İbrahim b. Şihâb'dır. Fakih ve mütekellim olduğu ayrıca irca görüşüne meyl ettiği belirtilmektedir. Bkz., İbn Murtezâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1988, s. 110.

¹¹⁹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131. İbn Fûrek'in 'en-Nakz ale'l-Halidi' olarak zikr ettiği eserden yaptığı alıntılar sıfat konusunda olduğundan mezkur kitabın bu eser olduğu anlaşılmaktadır. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 11. Bu eser dışında el-Hâlidî'ye karşı, Eş'ari'nin *el-Kâmi' li Kitâbi'l-Hâlidî fî'l-İrade* adında bir eser daha yazdığını ve bunun Hâlidî'nin Allah'ın dilemesi ve iradesi ile ilgili görüşlerini savunduğu kitabını tenkid için yazıldığı kaydedilmektedir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131. Zehebi, bu eseri 'el-Kâmi' fi'r-Redd ala'l-Hâlidî' olarak zikreder. Bkz., *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 88. Ayrıca Eş'ari'nin, el-Halidi'nin makalat konusunda yazdığı ve 'el-Muhezzeb' olarak adlandırdığı kitapta muhalif gördüğü hususları *ed-Dâfi' li'l-Muhezzeb* adında bir eser yazarak nakzettiği belirtilir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131. el-Halidi'nin Allahın gözle görüleceği hususuna yönelttiği eleştirilere cevap olarak Eş'ari'nin yazdığı söylenen ancak ismi zikredilmeyen başka bir eser ile, yine el-Halidi'nin insan fiillerinin Allah tarafından yaratılıp takdir edildiği ile ilgil eleştirisine cevap olarak Eş'ari'nin yazmış olduğu ve aynı şekilde isminin verilmediği ve el-Hâlidî'ye karşı yazılmış bir eserinden daha sözedilmektedir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131.

¹²⁰ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131. İbn Fûrek bu eserden söz eder ve bir kısmından alıntılar vermektedir. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 310 vd.

¹²¹ Kitap, Allah'ın gözle görülmesi, sıfatlar, kader konularının tümü, tevellud, ta'ciz ve tecvir gibi kelami konuları içermektedir. Ayrıca Eş'ari bu kitapta muhaliflerine bir çok konuda sorular yönelttiğini ifade edilmektedir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131-132. Ayrıca bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 12; Celal Muhammed Musa bu eserin içerik olarak *İbâne*'ye benzemesinden hareketle İbn Asâkir'in listede yer vermediği İbâne eseri olabileceğini ifade eder. Bkz., Bkz., Musa, Celal Muhammed, *Neş'etu'l-Eş'ariyye*, s. 193-194.

¹²² Eş'ari ile Mutezile'nin öncüleri arasında cereyan eden bazı konularla ilgili tartışma oturumlarını içerdiği söylenir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 132. Ayrıca bkz., ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*,

23-Kitâbu 'n-Nevâdir¹²³

24-Kitâbu 'l-İdrâk¹²⁴

25-Nakzu 'l-Latif ale 'l-İşkâfî¹²⁵

26-el-Muhtezzen¹²⁶

27-Kitâb fî Babî Şey'

İbn Asâkir'in verdiği bilgiye göre, Eş'ari'nin, "yok olsalar bile eşyanın yine şeyler" olduğunu savunduğu bir eserdir. Ancak Eş'ari bu görüşünden döndüğünü ve kitabı nakz ettiğini bu nedenle kitaba denk gelenlerin ona itibar etmemeleri gerektiğini de söylemektedir.¹²⁷ Cübbâî'nin hocası olan Şahham, yokluğun bir şey olduğunu

XV, 88. İbn Fûrek bu eseri 'el-Mesailu'l-Mensûre' şeklinde vermekte ve bu kitabın Eş'ari'nin kendisine muhalif İslam mezheplerinin önde gelen isimleri ile yaptığı tartışmaları ve ayrıca Hristiyanlarla yaptığı bazı münazaralarını içerdiğinden bahs ederek bu kitaptan alıntılarda bulunmaktadır. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.29, 43. İbn Asâkir, Eş'ari'nin *el-Muntahal fî 'l-Mesaili 'l-Mensûrâti 'l-Basriyyât* adlı bir eserinden daha söz eder. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 132. Muhtemelen İbn Fûrek'in *el-Mesailu 'l-Mensûre* şeklinde zikrettiği eser bunu da kapsayan bir eserdir. Basra ve Bağdat adını taşıyan bu iki eser dışında belde isimleriyle, Eş'ari'nin bazı İslam bölgelerinden kendisine kelami meselelerle ilgili sordukları sorulara cevap olarak yazdığı bazı rislalerinden de söz edilmektedir. İbn Asâkir bu eserleri *Kitâbu't-Taberiyyin*, *Cevâbu 'l-Horasanîyye*, *Kitabu 'l-Erecânîyyin*, *Cevâbu 's-Seyrâfiyyin*, *Cevâbu 'l-Ummânîyyin*, *Cevâbu 'l-Curcânîyyin*, *Cevâbu 'd-Dimeşkiyyin*, *Cevâbu 'l-Vasitiyyin*, *Cevâbu 'l-Misriyyin*, *Cevâbatu Ehl-i Fâris ve Cevâbatu 'r-Ramhürmüziyyin* isimleriyle vermektedir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 132-134; Ayrıca bkz., ez-Zehabî, *Siyeru A 'lamu 'n-Nubelâ*, XV, 88.

¹²³ İnce (dakik) kelami meseler hakkındadır. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 132. Ayrıca bkz., ez-Zehabî, *Siyeru A 'lamu 'n-Nubelâ*, XV, 88. İbn Fûrek bu eseri aynı adla anmakta ve Eş'ari'nin görüşlerini aktarırken bu esere sık sık başvurmaktadır. Bkz. İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 29, 93, 112, 146. Eş'ari'nin, 'Ziyadatu'n-Nevâdir' adıyla başka bir eserinden söz edilmektedir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 134. İbn Fûrek, *Mucerred*, s. 268. Muhtemelen bu eser 'en-Nevadir' kitabına yapılan bir ek veya beznzeri bir şeydir.

¹²⁴ Kelamın çeşitli hoş meselerini içerir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 132. McCarthy, bu kitabın 'Edrâk' şeklinde olabileceğini belirtir. Bkz., McCarthy, *Theology*, s.221. Ancak İbn Fûrek bu eseri 'el-İdrâk' şeklinde vermekte ve içeriğinin idrak (idrak etme-algılama) ile ilgili olduğunu ortaya koyan alıntılar yapmaktadır. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.11, 271, 274.

¹²⁵ Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 147. "el-Latif" olarak bilinen İşkâfî'nin eserini çürütmek için yazılan bir eser olduğu belirtilmektedir. İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 132.

¹²⁶ Bu kitap, çeşitli kelami konular hakkında olduğu ve Eş'ari'nin pek tartışma konusu olmamış farklı mevzulardaki orijinal kelami problemleri ele alıp cevapladığı belirtilmektedir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 133. İbn Fûrek bu kitaptan alıntılar vermektedir. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 28,58,326. Bu eserin aynı zamanda Eş'arinin yazdığı tefsir olduğu da söylenir. Bkz., el-Kevseri, *Tebyin*, dip not. 1, s.29, 136. Ancak İbn Fûrek her iki kitaptan ayrı ayrı alıntılar yapması bir olmadığı imasını verir. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 37,39,47,51,165,281,325.

¹²⁷ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 133. Fevkiye Hüseyin bu kitapla ilgili açıklamadan hareketle onun 'Nakdu Re'yihi fî kitabi'ş-Şey' anlamında bir kitabını zikr ederek bunun 'Kitabun fî Babî'ş-Şey' eserinin bir cüzü olduğunun anlaşıldığını belirtir. Bkz., Fevkiye Hüseyin, *el-İbâne* eserine yazdığı "Mukadime", I, 56.

ileri süren ilk kişi olarak kabul edilir.¹²⁸ Muhtemelen Eş'arı bu eserle hocalarının bu konudaki geleneğini sürdürmüş ancak döndükten sonra bunu nakzetmiştir.

28-*Kitâb fi'l-İctihâdi fi'l-Ahkâm*¹²⁹

29-*Kitâb fi'l-Meârif*¹³⁰

30-*Mes'eletu'l-Acz*¹³¹

31-*Tefsîru'l-Kur'an*

İbn Asâkir'in verdiği bilgiye göre, Eş'arı bu tefsirinde Cübbâî ve Belhi'nin tevilleriyle Kur'an'ı tahrif etmelerine cevap olarak yazılmıştır.¹³² Bu eser bazı kaynaklarda "Tefsîru Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî" şeklinde yer almakta, büyük ve içerikli bir kitap olduğu ifade edilmektedir.¹³³

32-*Kitâb fi'r-Ru'ye*¹³⁴

33-*Edebu'l-Cedel*¹³⁵

¹²⁸ Tritton, *İslam Kelamı*, s.139.

¹²⁹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 133. İbn Fûrek 'Meseletun fi'l-İctihâd' şeklinde mustakil bir risale olduğunu söyler. Bkz. İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 201.

¹³⁰ Eş'arı bu eserin latif bir eser olduğunu ifade eder. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 133. İbn Fûrek bu kitabın adının 'Kitabu'l-Ma'rife' olduğunu söyler. Bkz. İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.145.

¹³¹ İbn Asâkir, Eş'arı'nın, Bir şeye güç getirememenin onun zıddı olan şeye güç getirememekten farklı olduğuna ve istitaata dair konuların incelediği bir eser olduğunu söyler. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 133. İbn Fûrek, 'Mes'eletu'l-Acz' şeklinde ifade edip bu eserden nakilde bulunmuştur. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.119.

¹³² İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 134. Subkî, Zehebi'nin, bu tefsiri Eş'arı Mu'teziliyen yazdığını söylediğini nakl ederek buna itiraz eder ve kendisinin de bu tefsirin birinci cildine muttali olduğunu, tamamen Mutezileye reddiyeler içerdiğini belirtir. Bkz., *Tabâkât*, III, 335-356. Görüldüğü gibi bu Mutezili yorumu karşı reddiyeleri içermektedir. Aslında ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87-88 sayfalarında Eş'arı'nın eserlerini ele alır. Kendisi bu konuda kaynak olarak İbn Asâkir'i göstermektedir. İbn Fûrek 'et-Tefsir' şeklinde ifade ederek ondan alıntılara yer verir. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 37,47,51,165. Bu eserin listede yer alan 'el-Muhtezin' olup olmadığı hususu üzerinde daha önce durulmuştur.

¹³³ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, I, 440. Bu tefsirin yetmiş cilt olduğu söylenir. Bkz., el-Makrizî, *Hutat*, II, 359.

¹³⁴ Muhammed b. Ömer es-Saymerî'nin Cübbâî'den nakledip bir araya getirdiği ve Cübbâî'nin kendisine karşı yaptığı itirazlara cevap vermek üzere yazılmış bir eser olduğu belirtilir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 134. Fevkiye Hüseyin bu kitabın içeriğinin Eş'arı'nın dönmesinde etkili olduğu rivayet edilen 'ruya es-saliha' olabileceğini belirtir. Bkz., Fevkiye Hüseyin, el-*İbâne*'ye yazdığı "Mukaddime", I, 61. Ancak veriler bu görüşü doğrulamamaktadır. Hem İbn Asâkir'de bu kitapla ilgili yer alan açıklama hem de İbn Fûrek'in 'er-Ru'yetu'l-Kebir' adıyla zikr ettiği ve büyük bir ihtimalle bu eser olduğunu söyleyebileceğimiz eserden yaptığı alıntılar bunu engellemektedir. Bkz. İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.11. Bu eserin adı içinde 'ru'yet' kelimesi yer alan diğer iki eser arasında karşılaştırma daha önce yapılmıştı. Bkz. 'Cevazu Ru'yetillahi bi'l-Ebasar' eseriyle ilgili nota.

¹³⁵ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 134. Bu eser İbn Fûrek'in 'Edebu'l-Cedel' olarak zikrettiği ve alıntılarda bulunduğu eser olmalıdır. Bkz. İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 201. İbn Asâkir 'Kitabun fi Şerhi Edebi'l-Cedel' adıyla Eş'arı'nın bir eserinden söz eder. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 132. Muhtemelen bu eser yukarıda zikredilen eserin şerhidir.

34-Kitâb fî Efali'n-Nebî¹³⁶

35-Kitâb fî'l-Îmâme¹³⁷

36-Risâletu'l-Has ale'l-Bahs¹³⁸

37-Risâletun fî'l-Îmân¹³⁹

38-Cevabu Mesâilin Ketebe biha ila Ehli's-Sağr fî Tebyini ma Seeluhu anhu min Mezhebi Ehli'l-Hak¹⁴⁰

39-Kitabu't-Tebyîn an Usûlu'd-Dîn¹⁴¹

40-Kitabu'l-Îbâne an Usûlu'd-Diyane¹⁴²

41-el-Mecâlis¹⁴³

Eş'ari'nin eserlerinden en çok bilinen ve fikirlerin tesbitinde araştırmacıların esas aldıkları eserleri ise, *Risâle ila Ehl-i Sağr, İstihsânu'l-Havd, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, el-Luma'* ve *el-Îbâne*'dir. Biz de çalışmamızda temel aldığımız bu eserleri giriş bölümünde genişçe ele aldığımız için burada yer vermedik.

¹³⁶ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 135. İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.192.

¹³⁷ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 135. İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.189.

¹³⁸ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 136. Bu eser 'Risale fî İstihsani'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm' adlı eser olduğu tesbit edilmiştir. Bkz., Frank, R. M., "al-Ash'ari's Kitâb al-Hathth 'ala'l-Bahth", *MIDEO*, Beyrut, 1988, XVIII, s. 83 vd. Bu eser üzerinde kaynaklar bölümünde duruldu.

¹³⁹ İman konusunda ve imana halk adının itlak edilip edilemeyeceği konularını içermektedir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 136. Wilhelm Spitta tarafından "Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'ari's" adlı eserde neşredilmiştir. Bkz., Spitta Wilhelm, *Abu'l-Hasan al-As'ari's*, Leipzig, 1876, s.133 vd.

¹⁴⁰ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 136. Bu eser üzerinde kaynaklar bölümünde duruldu.

¹⁴¹ İbn Nedim, *Fihrist*, s., 257. İbn Nedimin Eş'ari'nin bazı eserleri olarak zikrettiği kitapların listesini İbn Hallikân hiçbir not düşmeden aynen aktardığından (Bkz., İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III; 285) bu kitabın 'el-Îbâne' olduğundan emin değiliz. Ancak Mc Carthy'nin de belirttiği gibi 'el-Îbâne' eseri olabilir. Bkz. McCarthy, *Theology of al-Ash'ary*, s. 229.

¹⁴² İbn Asâkir'in sunduğu Eş'ari'nin eserleri listesinde bu eserin ismi geçmemektedir. Ancak İbn Asâkir, Eş'ari'nin görüşlerini savunurken *Îbâne* eserine yer vermekte ve bir kısmını sunmaktadır. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyin*, s.152.

¹⁴³ Eş'ari müelliflerce 'el-Mecâlis' adıyla Eş'ari'ye nisbetle bir eser zikretmedikleri halde İbn Hazm bu isimle bir eserden söz etmekte ve eserin bu adla maruf olduğunu belirtmektedir. Ancak İbn Hazm'ın bu eserden yaptığı alıntılar, bu eserin Allah'ın sıfatları hakkında olduğu göstermektedir. Bu nedenle daha önce zikr edilen ve İbn Fûrek'in verdiği listede yer alan 'Mecâlisâtun fî Haberi'l-Vâhid' eseriyle aynı olmadığı intibasını vermektedir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 135. Çünkü adından da anlaşıldığı gibi bu eser Haberi Vahid hakkında yazılmıştır. Ancak bu eserin ismi 'Mecâlisâtun fî Haberi'l-Vâhid ve İsbâtü'l-Kıyâs ve ...' şeklinde birkaç konuyu ihtiva edebileceği düşünülürse İbn Hazm'ın zikrettiği eserin bu eser olma ihtimali güçlenir. Bkz., İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 303, V, 76. 79.

3. Eş'ari'nin Fikri Merhaleleri

Eş'ari'nin hayatı boyunca geçirdiği fikri evrelerin tesbit hususu hem kaynaklarda hem de çağdaş araştırmalarda tartışma konusu olmuştur. Biz burada detaylı olarak Eş'ari'nin fikri merhalelerini klasik kaynaklardan hareketle ortaya koymaya çalışacağız. Ancak bunu yaparken çağdaş çalışmalardaki polemiklere de gereğince değineceğiz.

3. 1- Eş'ari'nin Mutezililik Dönemi

Eş'ari babasının vefatından sonra annesinin Cübbâî ile evlenmesiyle yaklaşık olarak 10 yaşından itibaren Mutezili eğitim aldı ve bu konuda öylesine ilerlediki Cübbâî onu kendi yerine tartışmalara gönderir oldu.¹⁴⁴ Bu dönem, Eş'ari'nin fikri merhalelerinin ilki sayılır. Her ne kadar babası vefatında onu muhaddis ve fakih olan es-Sâcî'ye vasiyet etmişse de onun gerek ailesinde gerek es-Sâcî gibi Ehl-i Hadis'ten aldığı eğitim çok küçük yaşta olmasından dolayı onun için fikri bir merhale olmaktan uzaktır.¹⁴⁵ Bu nedenle Eş'ari'nin ilk fikri merhalesinin Mutezili dönem olduğu açıktır. Ancak ailesinden aldığı bu ilk çocukluk eğitimi fikri dönemlerinde bazı şeyleri tetiklemiş olabilir. Ancak bunu başlı başına bir dönem saymak mümkün değildir.

Eş'ari'nin ilk fikri merhalesinin Mutezili dönem olduğunda kaynaklar müttetikirler. Bizzat Eş'ari *el-Umed* adlı eserinde telif ettiği eserlerin listesini verirken; *el-Cevâbât fi's-Sıfat an Mesaili Ehli'z-Zeyğ ve's-Şubuhât* adlı bir eserden söz ederek bu kitabın ilahi sıfatlar konusunda yazılmış ve kendisinin en hacimli kitaplarından olduğunu, bu kitapla itizal üzereyken Mutezile mezhebini doğrulayıcı olarak yazdığı ve onlar için benzerinin telif edilmediğini belirttiği kitabı tenkit ettiğini, Allah'ın ona hakkı göstermesi neticesinde bu (itizali) görüşlerinden döndüğünü ve bu kitabı delillerle çürüterek eleştirisini yaptığını söylemektedir.¹⁴⁶ Bu hususu ve hocası yerine tartışmalara katılmasını göz önüne aldığımızda Eş'ari'nin

¹⁴⁴ Eş'ari'nin, Cübbâî yerine tartışmalara katıldığına dair. Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s.91.

¹⁴⁵ Fevkiye Hüseyin, Eş'arinin hayatının bu ilk on yılını Ehl-i Hadis'ten Kur'an ve Hadis ilimlerini aldığı birinci merhale olarak zikr eder. Bkz., *İbâne* eserine yazdığı "Mukaddime", I, 29.

¹⁴⁶ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, *Tabakatu's-Safiyeye*, III, 361.

Mutezili dönemde geldiği noktayı görmekteyiz. Ayrıca bir çok kaynak Eş'ari'nin önceleri Mutezili olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁷

Eş'ari'nin Mutezililik dönemi ile ilgili maalesef kaynaklarda pek bilgi bulunmamaktadır. Kendi taraftarları, Mutezili dönemi ile ilgili Eş'ari'nin onlardan ayrılması bağlamının dışında hemen hemen hiçbir şeyden söz etmemektedirler. Bunun nedeni Eş'ari'nin de ısrarla ne olmadığını isbata uğraştığı gibi taraftarlarının da onun Mutezile'den döndüğünün ve Mutezile'den olması bir yana artık onların en azılı hasmı olduğunun ispatına girişmiş olmalarıdır. Eş'ari'nin sürekli Mutezile dışındaki hasımları tarafından özellikle Ehl-i Hadis ve aşırı nasçılar tarafından hep Mutezililikle itham edilmesi taraftarlarının onun Mutezile'den dönüşünü daha detaylı zikretmeye yöneltmiştir. Öte yandan Mutezililerin eserlerinde de bu dönemle ilgili pek bilgi bulamamaktayız. Bu nedenle, klasik kaynaklarda Eş'ari'nin Mutezililik dönemi ile ilgili doyurucu bilgi bulmak hemen hemen mümkün olamamaktadır. Özellikle bu dönemde savunduğu görüşler ve kendisine özgü Mutezili fikirlerinin olup olmadığını bilmemekteyiz. Ancak onun bu dönemde gerek hocası Cübbâî ve gerekse kendi adına bazı tartışmalara katıldığı¹⁴⁸ ve Mutezile'nin esaslarına uygun olarak kendi ifadesiyle “daha önce Mutezile için bunun gibi bir eser telif edilmemiştir”¹⁴⁹ dediği eser ve eserler telif ettiği, ayrıca kelamın bazı dakik meselelerinde kendine has bazı görüşleri¹⁵⁰ serd etmesini göz önüne aldığımızda, bunların neler olduğunu bilmesek de, bu dönemde az da olsa kendine has bazı fikirlerinin olduğu/olabileceği kanaatine varmaktayız.

Cübbâî'nin yanında yetişmesi ve hocasının onu kendini temsilen tartışmalarda yer alması için görevlendirmesinden hareketle Eş'ari'nin o dönemde Cübbâî'yle aynı görüşleri paylaştığı söylenebilir. Aksi takdirde Cübbâî'nin onu kendisini temsilen münazaralara göndermesi düşünülemez. Dolayısıyla kaynaklarda

¹⁴⁷ İbn Nedim, *Fihrist*, s., 257; Bkz., ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89; İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-Âyan*, III, 285; el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 153, 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s.39-40; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 333.

¹⁴⁸ Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s., 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 91.

¹⁴⁹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, *Tabakatu's-Safîyye*, III, 361.

¹⁵⁰ Eş'ari'nin Mutezili dönemde, madumun şey olup olmadığı konusunu tartıştığı ‘Kitabun fi Babı Şey’ eseri onun bu dönemde dakik meseleleri ele alıp tartıştığını gösterir. Eş'ari daha sonra bu eserdeki görüşlerinden vazgeçmiştir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 133.

Cübbâî'ye ait bellibaşlı görüşlerin Eş'ari tarafından da savunulan görüşler olduğunu söylemek mümkündür.¹⁵¹

Eş'ari hocası Cübbâî'nin yerine tartışmalara katılıyorsa da bu dönemde kendisinin ifade ettiği gibi birkaç telif dışında eser yazdığı söylenemez. Rivayetlere göre Eş'ari bu dönemde cedelde güçlü olmasına karşın tasnifte hocasına nazaran zayıf idi. Çoğu zaman yazmaya başlayınca ifadeleri kopuk olur ve arzuladığını ifade edemezdi.¹⁵² Bu durumu göz önüne aldığımızda hocası varken üstelik telifte iyiye onun bir çok eser yazdığı söylenemez.

Eş'ari bu dönemde sıfat konusunda Mutezile mezhebini doğrulayıcı bir eser yazmıştır. Fakat kaynaklarda bu eserin ismi zikredilmemektedir. Ancak Eş'ari Allah'ın ona hakkı göstermesi neticesinde bu (itizali) görüşlerinden döndüğünü ve bu kitabı *el-Cevâbât fî 's-Sıfât an Mesâili Ehli 'z-Zeyğ ve 'ş-Şubuhât* adlı bir eserle önceki görüşlerini eleştirdiği söylenmektedir.¹⁵³

Eş'ari'nin Muteziliyken yazdığı bir başka eser de, *Kitabun fî Babı Şey*'dir. Eş'ari bu eserde eşyanın madum olsalar da şey olduklarını savunduğunu ancak sonra bu eseri nakzettiğini, bu esere rast gelenlerin ona itimat etmemelerini söyler.¹⁵⁴ Muhtemelen Eş'ari bu eserle yokluğun (ma'dumun) bir şey olduğunu ileri süren ilk kişi olarak kabul edilen ve Cübbâî'nin hocası olan eş-Şahhâm'ı¹⁵⁵ destekleme yoluna gitmiştir.

Cübbâî ve Eş'ari arasında geçen tartışmaların, bu dönemde mi yoksa Mutezile mezhebini terkettiğini ilan ettikten sonra mı gerçekleştiğini tam olarak tesbit etmek mümkün değildir.¹⁵⁶ Ayrıca Eş'ari'nin Mutezileden ayrılma nedeni gösterilen bu tartışmaların müstakil olarak ele alınması gerekmektedir.

¹⁵¹ Cübbâî'nin görüşleri için bkz., el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 276, 412-413, 464, 542; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s.121; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 275; Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1983, s.140-147.

¹⁵² el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s.91.

¹⁵³ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, III, 361.

¹⁵⁴ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 133.

¹⁵⁵ Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 139.

¹⁵⁶ Krş., Bedevî, *Mezâhib*, s.492.

3. 2- Eş'ari'nin Mutezile'den Dönüşü ve Nedenleri

Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim'in arkadaşı olan Eş'ari, ilim ve yönetim merkezi olan Basra ve Bağdat'ta yaşamış ve Cübbâî'den eğitim alarak bir Mutezili olarak yetişmiştir. Böylece Eş'ari, hocası Cübbâî'nin fikirlerine katılmış, uzun yıllar bu fikirleri şevkle ve samimiyetle savunmuştur. Bu arada onun düşünce dünyasında tam olarak neler olduğunu bilmediğimiz bir şey olmuş ve düşüncesinin mecrasını değiştirmiştir. Kaynakların bildirdiğine göre aniden insanlar, Mutezile'den döndüğünü ve onlara karşı cephe aldığına dair Eş'ari'nin ilanına tanık olmuşlardır.

Eş'ari'nin hayatını aktaran kaynaklar onun Mutezile'den dönüşünün ilanının Basra Camisi'nde gerçekleştiği hususunda mütefiktirler. Bu değişimi bize bildiren en eski rivayet İbn Nedim'in aktardığı şu rivayettir: “Ebû'l-Hasan Ali b. ismail b. Ebi Bişr el-Eş'ari' Basralıdır. Önceleri Muteziliydi, ancak daha sonra bir cuma günü Basra Camisi'nin minberine çıkarak, yüksek sesle; “beni bilen bilir. Beni bilmeyene kendimi tanıtıyorum ben falan oğlu falanın, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu, Allah'ın gözle görülemeyeceğini ve şer olan fiilleri benim yaptığımı söyledim. Şimdi tövbe ediyorum, inandığım bu şeyleri terk ediyorum ve Mutezile'yi reddediyorum” diyerek adl ve halku'l-Kur'an söyleminden vazgeçip tövbe etti. Mutezile'nin hatalarını ortaya çıkarmaya başladı.”¹⁵⁷

İbn Nedim'in bu rivayetindeki bazı noktaların açıklandığı başka bir rivayet de İbn Asâkir'de yer almaktadır. Bu rivayet, Eş'ari'nin 40 yıl Mutezili olarak yaşadktan sonra, bir ara inzivaya çekilip on beş gün evine kapandığını, sonra Basra Camisinin minberine çıkarak: “Ey insanlar! Araştırdım bana her iki tarafın delilleri eşit kuvvette göründü, bu nedenle ne hak olanı batıla, ne batılı hakka tercih edemedim. Böylece Allah'tan beni hidayete ulaştırmasını diledim O da beni şu kitaplarımda belirttiğim itikada ulaştırdı. Bu nedenle bir süre sizden ayrı kaldım. Bu elbisemi çıkardığım gibi önceki görüşlerimden de ayrıldım” dediğini ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerine uygun olarak yazmış olduğu kitaplarını halka verdiğini anlatır.¹⁵⁸

¹⁵⁷ İbn Nedim, *Fihrist*, s., 257; Bkz., ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89; İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-Âyan*, III, 285.

¹⁵⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s.39.

Bu rivayetler dışında yine Basra Camisinde geçtiği bildirilen hem İbn Asâkir hem de İbnu'l-Cevzî'nin aktardığı ve Ebû Abdillâh el-Hamrânî'ye¹⁵⁹ dayanan farklı bir rivayet daha vardır.¹⁶⁰ Böylece Eş'ari, Mutezile'de yetişip onu en iyi savunanlardan olduktan sonra aleyhlerine dönmüş, sıkı bir hasım olmuş ve onlara şiddetli eleştiriler yöneltmeye başlamıştır.¹⁶¹ Ancak Eş'ari'nin Mutezile'den ayrılış nedeni üzerinde farklı görüşler mevcuttur.

Bazı kaynaklar, Eş'ari'nin Mutezile'den ayrılışının sebebinin gördüğü rüyalara bağlar.¹⁶² Bir kısmı da onunla hocası Cübbâi arasında geçen fikri tartışmalara bağlamaktadır. Ayrıca Eş'ari'nin makam ve şöhret arzusu vb. nedenlerle ayrıldığını ileri sürenler de vardır.¹⁶³ Konu ile ilgili araştırma yapanlar da bu konuda farklı nedenleri tercih etmişlerdir. Biz burada kaynaklarda ve konu ile ilgili yapılan araştırmalarda yer alan ve Eş'ari'nin Mutezile'den ayrılışına neden olarak gösterilen rivayet ve verileri üç başlık altında ele alıp inceleyeceğiz.

a-Rüyalar

İbn Asâkir'in Eş'ari'nin Mutezile'den ayrılışına neden olarak gösterdiği ve birbirlerinden farklı rivayetler bulunmaktadır. Ancak içerik olarak hemen hemen aynıdır. Çünkü hepsi Eş'ari'nin dönüşünü gördüğü rüyaya bağlamaktadır.

Birinci rivayet kelamcı olan Ahmed b. Hüseyin'den gelmektedir. Bu rivayete göre, Eş'ari kelam ilminde derinleşince derste hocasına sorular sormaya başlar. Ancak tatmin edici cevap bulamaz. Bu durum onu rahatsız eder ve ne yapacağını

¹⁵⁹ İbn Asâkir, Hamrânî'nin mechul olduğunu belirtir. Bkz., İbn Asâkir, s. 40. Fakat Hamrânî'nin rivayetlerini el-Ehvâzî kullanmaktadır. Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155 vd. Muhtemelen İbn Asâkir de ondan almış çünkü her iki eserde de yer alan rivayet aynıdır. Ancak İbn Asâkir mechul diyerek Ehvâzî'nin rivayette bulunduğu Hamrânî'nin Eş'ari ile ilgili hoş olmayan rivayetlerinin güvenilirliğine şüphe düşürmüş oluyor. Ancak İbn Asâkir tarafından da bu rivayetlerden bazılarının kullanılması dikkat çekicidir.

¹⁶⁰ Bu rivayet şöyledir: “Ebû Abdillâh el-Hamrânî der ki: “Farkında değildik, bir Cuma günü aniden Eş'ari'yi Cuma namazından sonra Basra Camisinin minberine çıkmış gördük. Beline bağladığı bir şerit (kurdele) vardı sonra onu kesti ve “Şahit olunuz, Ben itizali fikirlerimden tövbe ediyorum” dedi.” Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s.40; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 333. İbn Asâkir'deki rivayet “bana şahit olunuz, ben İslam dışındaki bir din üzereydim şu an Müslüman oldum, içinde bulunduğum itizali fikirlerimden tövbe ediyorum” şeklindedir. Bu rivayeti ve eklemesiyle birlikte aynı şekilde el-Ehvâzî'de de rastlamaktayız. Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s.155. Büyük bir ihtimalle bu ekleme Mutezile'yi kötülemek için yapılmıştır.

¹⁶¹ Krş., Fahuri Henna-Cerr Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 176.

¹⁶² Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s.38vd.; Giridi, Sirî, *Ârau'l-Milel*, İst., 1303, s.206.

¹⁶³ Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s.155.

bilemez. Bunun üzerine fikri problemlerine çözüm bulmak için bir gece Allah’a dua eder. Sonra rüyada Hz. Muhammed’i görür ve kendisine “Sünnetime sarıl” der. Buna binaen Eş’ari kelami meseleleri Kur’an ve Sünnet’e (nassa) arz eder, uyanları kabul, uymayanları ise reddeder.¹⁶⁴

İbn Asâkir’in bu konuda aktardığı ikinci rivayet ise, Ebû Abdillah b. Muhammed’e dayanmaktadır. Bu rivayette de yine Hz. Peygamber’i rüyada gördüğü ve Eş’ari’ye görüşlerinde Sünnet’e sarılmasını emrettiği aktarılır. Ancak bu rivayette olay ilkinden daha detaylı aktarılır. Buna göre rüya Ramazan ayının başında, ortasında ve kadir gecesini olmak üzere üç defa gerçekleşir. Bu rivayette Sünnet’e tabi olması istenir. Fakat kelamı da terk etmeyip nassın hizmetinde kullanması söylenir. Ayrıca Eş’ari’nin, bir rüyadan ötürü otuz yıl boyunca tabi olduğu bir mezhebi terk etmesinin zor olduğunu belirtmesi üzerine Peygamberin, bu işte Allah’ın ona yardım edeceğini söylediği ve Eş’ari’nin bu yardıma mazhar olduğu anlatılır.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Ahmed b. Hüseyin’e dayandırılarak aktarılan rivayet şöyledir: "Ashabımızdan bazılarının şöyle dediğini duydum: Şeyh Ebû'l-Hasan rahimehullah, Mutezile kelimasında derinleşip zirveye ulaşınca derste hocasına bazı sorular sorar ancak tatmin edici bir cevap bulamazdı. Bu duruma şaşıtı, bunun içinden çıkamadı. Eş'ari'den rivayetle onun şöyle dediği söylenir: "Bazı gecelerde üzerinde bulunduğum akidevi bazı konulardan dolayı kalbime bir huzursuzluk düştü. Bunun üzerine kalktım abdest aldım. İki rekat namaz kıldım. Allah'tan beni tariki müstakime iletmesini diledim ve uyudum. Bunun üzerine rüyamda Resulullahı (s.a.v.) gördüm. Durumumla ilgili ona bazı şikâyetlerimi söyledim. Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Sünnetime sarıl" uyandım. Kelâmî meseleleri Kur'an ve ahbara (hadislere) arz ettim ve böylece uyanları sabit kıldım gerisini attım." Bkz., İbn Asâkir *Tebyin*, s. 38-39.

¹⁶⁵ Ebû Abdillah b. Muhammed’e dayandırılarak aktarılan rivayet şöyledir: "İmamlarımızın bir çoğundan imamımızın zeyğ ve dalaletten dönüşünün nasıl başladığını duydum. Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail şöyle dedi: "Ramazan ayının ilk on günüydü ve ben uyumuşken Hz. Peygamberi gördüm ve bana: "Ey Ali, benden mervi görüşlere yardım et! çünkü onlar haktır" buyurdu. Uyandım üzerime büyük bir iş bindi. Bu rüyadan ve hilafına dair açıkladığım delillerden ötürü kederli kederli düşünmeye başladım. Ramazan ayının orta on günü olunca rüyamda Nebi(s.a.v.)yi gördüm ve bana: "sana emrettiğim konuda ne yaptın?" dedi. "Ya Rasulallah ne yapmalıyım. Senden mervi olan görüşler muhtemel anlam vecihlerine sahiptir. Ben Allah hakkında söylenmesi caiz olan sahih delillere tabi oldum (uydum)" dedim. "Benden mervi görüşlere yardım et çünkü onlar haktır" dedi. Bunun üzerine uyandım çok üzülüm, kelamı terk etmeye, hadise tabi olup Kur'an okumaya karar verdim. Ramazanın 27. gecesini olunca Basra'da adetimiz olduğu üzere kurra, ilim ve fazilet sahipleri toplanır o gece Kur'an hatm olunurdu. Ben de adetimiz olduğu üzere onlarla birlikte oturdum. Ancak beni uyku tuttu dayanamayıp kalktım. Eve ulaştığımda uyudum. O gece yapılan hatmi kaçırdığıma çok üzülüm. Rüyamda Rasulallah'ı gördüm bana "sana emrettiğim konuda ne yaptın" buyurdu. "kelamı terk edip Allah'ın kitabı ve senin sünnetine bağlandım" dedim. Bunun üzerine: "Ben mi sana kelamı terk etmeni söyledim. Ben sadece sana benden mervi görüşlere yardım et çünkü onlar haktır dedim." Ben "Ya Rasulallah 30 yıl boyunca üzerinde düşündüğüm ve delillerini bildiğim bir mezhebi gördüğüm bir rüyadan dolayı nasıl bırakırım" dedim. Bana: "şayet Allah'ın kendi katında sana yardım edeceğini bilmeseydim bütün yönlerini sana açıklamadan senden ayrılmazdım. Sanki sana rüyada gelmeme alıştın ancak bu rüyan bundan sonra bir daha beni bu anlamda görmeyeceğinin habercisidir. O halde bu konuyla ciddi bir şekilde uğraş şüphesiz Allah, katından sana yardım edecektir" buyurdu. Uyandım ve "haktan sonra ancak delalet vardır" dedim.

Üçüncü rivayet ise Ebû'l-Hasan b. Mehdî'nin rivayetidir. Bu rivayette rüyasında kendisine Hz. Peygamber Mutezile'den dönmesini ve onlara karşı mücadeleye başlamasını söylediği ifade edilir. Aslında bu rivayet hemen hemen bir önceki rivayetle aynıdır. Burada da Eş'ari'nin Sünnette yer alan görüşlere uyması, bunu akli ve kelami delillerle desteklemesi Peygamber tarafından rüyada kendisinden istenmiştir. Ancak bu rivayette, Eş'ari'nin ortaya koyduğu görüşlerin Peygamber tarafından onaylanan görüşler olduğu daha açık bir şekilde vurgulanmaktadır.¹⁶⁶

Yukarıda özetle aktardığımız rivayetlerin tamamı, Eş'ari alimlerin kitaplarında yer almaktadır. Ancak bunlar çoğu araştırmacılar tarafından kabul görmemiş ve genelde rivayetlerin içerdiği amaçlar göz önüne alınarak bunların uydurulmuş olduğu veya şüpheli olduğu kanaatine varılmıştır.¹⁶⁷ Bu rivayetleri hiç

Ru'yet, Şefaât, Nazar ve diğer konulardaki hadisleri savunmaya desteklemeye başladım. Bana öyle şeyler geliyordu ki vallahi onu ne bir kitapta bulmuştum ne de bir hasımdan işitmişim. O zaman anladım ki bu Rasulullah'ın bana müjdesini verdiği Allah'ın yardımındır." Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 40-41.

¹⁶⁶ Ebû'l-Hasan b. Mehdî'den gelen rivayet şu şekildedir: "Ramazan ayının başında rüyamda Hz. Rasulullah'ı gördüm. Bana: "Ey Ebû'l-Hasan hadis yazdın mı?" dedi. "Evet Ya Rasulallah" dedim. "Peki Allah'ın ahirette görüleceğini de yazdın mı?" dedi "Evet yazdım Ya Rasulallah" dedim. "Peki bu görüşü savunmana engel nedir?" buyurdu. "Akli deliller beni engelledi ben de bu konudaki haberleri te'vil ettim" dedim. "Allah'ın ahirette görüleceğine dair sence akli deliller sabit olmadı mı?" dedi. "Evet ya Rasulallah, fakat karışıktır" dedim. "Düşün ve iyi incele deliller karışık değildir aksine sağlam delillerdir" buyurdu ve kayboldu. Uyandığımda çok korktum ve Rasulullah'ın söylediklerini düşündüm. Dikkatli davrandım baktım ki durum söylediği gibidir. Bunun üzerine içimde ispat delilleri güçlendi ve nefy ile ilgili kanıtlar zayıfladı. Bunun üzerine sustum insanlara hiçbir şey belli etmedim. Ne yapacağımı bilmiyordum. Ramazan ayının ikinci onuna girdiğimizde rüyada Rasulullah'ın geldiğini gördüm ve bana: "Ey Ebû'l-Hasan sana söylediğim konuda ne yaptın?" diye sordu. "İş senin buyurduğun gibidir, kanıtların gücü ispat yönündedir" dedim. "Diğer meseleleri de düşün ve araştır" dedi. Bunun üzerine uyandım ve yanımda bulunan kelim kitaplarını toplayıp paketledim, bağladım ve kaldırdım. Hadis, tefsir ve şer'i ilimlerle ilgili kitaplarla uğraşmaya başladım. Bununla birlikte Rasulullah'ın bana emrettiğinden dolayı diğer meseleleri de düşünüyordum. Ramazan ayının son on gününe girdiğimizde onu kadir gecesini gördüm ve bana kızmış gibi "sana söylediğim konuda ne yaptın?" dedi. "Ya Rasulellah bana söylediğin konuda düşünüyorum. Üzerinde araştırma ve düşünmeyi terk etmedim. Fakat kelimamın tümünü kaldırdım, ondan yüz çevirdim ve şer'i ilimlerle meşgul oldum" dedim. Bunun üzerine bana kızarak "sana bunu kim emretti, bu konuda eser yaz. Sana emrettiğim bu yola bak, gözet çünkü bu benim dinim ve getirdiğim hak budur" buyurdu. Ebû'l-Hasan: "Uyandım, tasnife başlayarak mezhebi ortaya çıkardım" Eş'ari'nin, Mutezili görüşlerden ayrılıp Ehl-i Sünnete katılmasının nedeni işte budur." Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 42-43.

¹⁶⁷ el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 279; Ahmed Emin, *Zuhrul İslam*, IV/66; Bedevi, *Mezâhib*, s.492; Subhi, Amed Mahmud, "el-Eşari el-Mütekellim", s. 380; Subhânî, *Buhusun fil Milel*, II, 19.

bir tenkide tabi tutmadan Eş'ari'nin dönüşüne neden olarak gösterenler de olmuştur.¹⁶⁸

Bu rivayetler, Eş'ari'nin Mutezile'den ayrılmadan önce geçirdiği fikri bunalımı ve psikolojik durumu aydınlatması bakımından son derece önemlidir. Özellikle birinci rivayette yer alan ve Eş'ari'nin derste hocasına sorduğu sorulara tatmin edici cevap alamaması ve bu fikri sorunlarına çözüm yolu aramaya başlaması dikkat çekicidir. Sorunlarına çözüm aradığı sırada bunun rüyalarına da girmesi mümkündür. Ancak bu rivayetlerin sonradan belli bir amaca hizmet için düzenlenmiş olması da muhtemeldir.¹⁶⁹ Çünkü bu rivayetler esas itibarıyla şu üç amacı gütmektedir.

a- Kelam ilmini savunma: Yukarıda arz edilen rivayetleri incelediğimizde Eş'ari'nin kelami metodu kullanmasını bizzat Rasulullah istemekte ve böylece özellikle kelama şiddetle karşı çıkan ve onu din dışı göstermeye devam eden aynı zamanda kendileriyle bir çok meselede ortak paydaları olmasına rağmen kelami metodu kullandığı için daha çok Ashâbu'l-Hadîs tarafından tenkit edilen Eş'ari de en üst makamdan desteklenmiş olmakta ve bunun Allah'ın bir emri ve yardımı olduğu belirtilmektedir.

b- Eş'ari mezhebini savunma: Sünnete uygun ve sünnete dayalı bir mezhep olduğunu, bunun Rasulullah'ın emriyle gerçekleştiğini, içerdiği görüşlerin tamamen nassa uygun ve peygamberin sünnetini savunma sadedinde olduğu aynı zamanda hak mezhep olduğu belirtilmektedir. Burada Hz. Peygamber'den çok sonraları ortaya çıkan bir mezhep olan Eş'ariliğin Mezhepler tarihinde sıkça rastlanan kendini meşru göstermek için İslam'ın ilk dönemi ile irtibatlandırma çabasını bu rivayetlerle net olarak görmekteyiz. Bu bir nevi “tarihin geriye doğru işletilmesi”¹⁷⁰ dir. Bu durum, vuku bulması muhtemel olan sade bir rüyanın hedeflenen amaca uygun olarak nasıl detaylandırıldığını da göstermektedir.

¹⁶⁸ Giridi, Sirî, *Arâu'l-Milel*, İst., 1303, s. 206; Abdulhayy, M, “Eş'arilik” çev. Ahmet Ünal, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İst., 1990, I, 257.

¹⁶⁹ Krş, Subhî, Ahmed Mahmud, *fî İlmi'l-Kelâm*, II, 49-50. Bazı araştırmacılar bu rüyaları gerçek kabul ederek bunları Eş'ari'nin dürüstlüğü ve takvasına bağlamaktadırlar. Örneğin bkz., Feyyûmî, Muhammed İbrahim, *el-İmâm Ebû'l-Hasan el-Eş'arî*, Kahire, 2003, s.170.

¹⁷⁰ Onat, Hasan, *Türkiye'de Din anlayışında Değişim Süreci*, s. 133.

c- Mutezile mezhebini kötölemek: Her üç rivayette de özellikle Allah'ın ahirette görülmesi konusu ele alınarak diğer rivayetlerde olduğu gibi doğrudan olmasa da dolaylı olarak Mutezile'nin sünnet ve hak dışı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Böylece hem Eş'ari hem de yeni sistemi itizalden teberri edilmesi sağlanmış olmaktadır.

Bütün bunlardan sarfı nazar ederek, diyebiliriz ki bu rüyalar bize, Eş'ari'nin Mutezile'den ayrılmadan önce geçirdiği fikri bunalımı ve sorunları kendi açısından çözüme kavuşturma çabası içerisinde olduğunu göstermekle birlikte onun yeni mezhebinin kalamî meselelere yaklaşım tarzını da sunmaktadır.

b-Tartışmalar

Bazı kaynaklar Eş'ari'nin hocası Cübbâî ile yaptığı bazı fikri tartışmalar sonucunda Mutezile'den ayrıldığını zikrederler. Bu tartışmalarda dikkati çeken hususlardan biri, Eş'ari'nin Mutezile diyalektiğini iyi kullandığı ve onları kendi silahlarıyla vurduğudur.¹⁷¹ Eş'ari'nin bir bakıma “çözumsuz problemlere farklı bir yorumla cevap bulması”¹⁷² şeklinde ifade edilebilen ve bir çok kaynakta yer alan bu tartışmalar iki esas üzerinde cereyan etmektedir.

Birincisi Salah-Aslah problemi¹⁷³ ile ilgili tartışmadır. Kaynaklarda yer alan bu tartışmaya göre, Eş'ari hocası Cübbâî'ye, biri mümin ve muttaki diğeri kafir ve günahkar, diğer biri de küçükken ölen üç kardeşin ahireteki durumu nasıl olur? diye sorar. Cübbâî, zahidin cennetlik, kafirin cehennemlik ve küçüğün ise selamet ehlinden olduğunu söyler. Bunun üzerine Eş'ari: “Şayet küçük zahidin derecesine gitmek isterse ona mücadele edilir mi?” diye sorar. Cübbâî: “Hayır, çünkü ona; kardeşin bu derecelere çok taatla ulaşmıştır. Seninse böyle bir taatın yoktur denir” cevabını verir. Bunun üzerine Eş'ari, Cübbâî'ye, “Şayet küçük olan; kusur benden değildir. Çünkü sen beni yaşatmadın ve bana ibadetetme imkanı vermedin” derse? buna cevabın ne olduğunu sorar. Cübbâî, Allah'ın, küçüğe “şayet yaşasaydın isyan edeceğini ve elim azaba müstahak olacağını biliyordum onun için senin maslahatını

¹⁷¹ Krş., Nicholson, R.A., *A Literary History Of The Arabs*, s. 378.

¹⁷² Nicholson, R.A., *A Literary History Of The Arabs*, s. 376.

¹⁷³ Burada salah veya aslahtan kasd edilen, kulları için aslahı (en iyiyi) yapmanın Allah üzerine vacip olduğu şeklindeki Mutezili prensiptir.

gözettim” diyeceğini ifade eder. Bunun üzerine Eş’ari, Şayet kafir olan kardeş: “Ey Allah’ım onun durumunu bildiğin gibi benim de durumumu biliyordun. Neden onun maslahatını gözettin de benimkini gözetmedin?” derse, cevabın ne olur diye tekrar Cübbâî’ye sorar. Bu soru karşısında Cübbâî cevap vermeyip susar.¹⁷⁴ Böylece bu tartışma sonucunda Cübbâî’yi ilzam eden Eş’ari olur.

Üç kardeşle ilgili kaynaklarda yer alan bu rivayete Watt şu tenkitleri yöneltmektedir. Birincisi, hikaye ‘üç kardeş’ hakkında olmayıp ‘üç çocuk’ hakkındadır. İkincisi, bu hikaye de eleştiri konusu olan ve hücum edilen görüşün Cübbâî’nin değil de Bağdat Mutezilesine mensup bazılarının görüşü olmasıdır. Cübbâî Allah’ın tefaddul ile hareket edebileceğine, yani insana hak ettiğinden daha fazla şefkat gösterebileceğine inanıyordu. Cübbâî, bu hikayeyi Bağdat mektebine karşı kullanmak üzere seçmiş olabilir. Üçüncüsü, bu hikayenin müteahhir kaynaklarda yer almasıdır. İbn Asâkir (572/1176) bundan söz etmezken Subkî’de (771/1370) rastlanır. O da hocası Zehebî’den (748/1347) nakleder. Diğer taraftan aynı hikaye, hakikatte el-Gazzâlî (505/1111) tarafından daha önce Eş’ari tarafından kullanılmış olduğundan hiç söz edilmeksizin Mutezili görüşün bir tenkidi için kullanılır.¹⁷⁵

Watt’ın hikayenin üç kardeş hakkında değil de üç çocuk hakkında olduğu şeklindeki itirazına baktığımızda bunun bazı kaynaklarda biri mümin, biri kafir ve diğeri çocuk olan üç kişi hakkında olduğu zikr edilir.¹⁷⁶ Cübbâî ile ilgili dile getirdiği onun Allah’ın tefaddul ile hareket edebileceğine inandığı şeklindeki tenkidine gelince, burada söz konusu olan teklif ve iman açısındaki lütuf veya aslahın yapılmasının gereği ya da Allah’ın buna kudreti meselesidir. Yoksa Allah’ın iman etmiş muti’ kişiler arasında birine daha fazla ömür vererek onun itaata devam ederek derece ve sevabının artmasının sağlama lutfunda bulunma meselesi değildir. Cübbâî’nin belirtilen görüşü derece ve sevapla ilgili olup iman ve teklifle ilgili

¹⁷⁴ İbn Hallikân, *Vefeyatu’l-A’yân*, IV, 267-268; ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, XV, 89. Ayrıca Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcu’s-Sunne*, III, 198-199; İbn Kayyım, *Şifâu’l-Alîl*, s. 216; el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Nimetu’z-Zeria fi Nusarati’s-Şeria*, Riyad, 1998, s., 109-110.

¹⁷⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 376.

¹⁷⁶ Subkî bu rivayeti: Eş’ari Cübbâî’ye “Kıyamet gününde huzura gelen bir mümin bir kafir ve bir de çocuğun durumu hakkındaki görüşün nedir diye sorar” şeklinde vermektedir. Bkz., es-Subkî, Tacuddin Ebû Nasr Abdulvehhab b. Ali, *es-Seyfu’l-Meşhur fi Şerhi Akideti Ebi Mansur*, İst., 1989, s. 28; es-Subkî, *Tabakatu’s-Şafiyye*, III, 356.

değildir.¹⁷⁷ Dikkat edilirse tartışmada dile getirilen iman konusu olduğu görülür. Bu nedenle bizce yapılan itiraz yerinde değildir. Bu hikayenin muteahhir kaynaklarda yer aldığı ve Subkî'nin hocası Zehebi'den bunu naklettiği doğrudur. Fakat Zehebi'den önce bunu İbn Hallikan (681/1282) da rivayet etmiştir.¹⁷⁸ Ayrıca Bağdâdî (429/1038) de üç kardeş meselesini Kaderiyye'ye karşı kullanılan bir argüman olarak sunmaktadır.¹⁷⁹ Bu nedenle İbn Asâkir'in rivayette bulunmaması meseleye şüphe ile yaklaşmayı haklı kılmamalıdır. Söylendiği gibi Cübbâî'nin bu hikayeyi Bağdat mektebine karşı kullanmak üzere seçmiş olması bütün bunlar göz önüne alındığında zor görünmektedir.

Bu tartışmayı kaydeden Eş'ari kaynakları bu tartışmada, Allah'ın dilediği kişiye rahmetini ve dilediği kişiye azabını has kıldığına ve O'nun fiilleri gaye/amaçlardan her hangi bir şeyle illetlendirilmiş olmadığının ispatına dair delil olduğunu ifade ederler.¹⁸⁰ Ayrıca yukarıda arz edilen tartışma, Allah üzerine bir şeyi yapmak vacip olur mu? ve Allah'ın bütün fiilleri bir illete mebni midir? şeklindeki iki soruyla da yakından alakalıdır.¹⁸¹

Tartışma ile ilgili ikinci rivayet, Allah'ın isimlendirilmesi problemi ile ilgilidir. İsimlerin tevfiği (semi') olup olmadığı sorusu üzerine yapıldığı söylenen tartışmaya göre, Adamın biri Cübbâî'nin yanına gelir ve Allah'a akıl isminin verilmesinin caiz olup olmadığını sorar. Cübbâî, akl kelimesi men' anlamına gelen ikâl¹⁸² kelimesinden türetildiğini, men'in ise Allah hakkında muhal olduğunu belirterek böyle bir tesmiyenin caiz olmayacağını söyler. Bunun üzerine Eş'ari, Cübbâî 'ye: “Senin bu kıyasına göre Cenab-ı Allah'a hekim ismi de verilmez. Çünkü bu isim hayvanın çıkıp gitmesini engelleyen demir anlamına gelen “hikmetu'l-Licam”dan türetilmiştir. Bu lafız da engelleme (men') anlamındaki kelimeden türetilmiş olduğuna göre ve engelleme de Allah hakkında muhal olduğundan senin hekim ismini de Allah'a vermeyi caiz görmemen gerekir” der. Buna cevap

¹⁷⁷ Cübbâî'nin bu konudaki görüşü için Bkz., el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 575.

¹⁷⁸ İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-A'yân*, IV, 267-268.

¹⁷⁹ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 151-152.

¹⁸⁰ İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-A'yân*, IV, 267-268; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, III, 356.

¹⁸¹ Kırş., Subhi, Ahmed Mahmud, *fî İlmi'l-Kelâm*, II, 45.

¹⁸² “İ'kâl” kelimesinin çoğulu “U'kul” dur. Bkz., er-Râzî, Zeynuddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir, *Muhtaru's-Sihâh*, Beyrut, 1988, s. 447.

veremeyen Cübbâî, Eş'ari'ye, Allah'ın hekim olarak adlandırılmasını caiz gördüğü halde neden Allah'ın akil olarak tesmiyesini men' ettiğini sorar. Eş'ari, Allah'ın isimlerinin tespitinde takip ettiği prensibin kıyas olmayıp bu husta şeri' iznin olması olduğunu belirterek, şeri'in hekim ismini verdiği için bu ismi uygun gördüğünü ve nassın âkil ismini men' ettiği için kendisinin de bu isimlendirmeyi men' ettiğini ve şayet şeri' bu ismi vermiş olsaydı kendisinin de bunu vereceğini söyler.¹⁸³

Cübbâî'yi temsilen katıldığı halka açık yapılan tartışmalardan birinde hasmına yenik düştüğü ve bunun üzerine Mutezili düşünceden vazgeçtiğini ifade eden ayrı bir raivayet daha vardır.¹⁸⁴ Bu rivayette dikkati çeken en önemli husus diğer her iki rivayette tartışmanın Cübbâî'yle Eş'ari arasında gerçekleştiği halde, buradaki tartışmanın ise, Eş'ari'nin, Cübbâî'ye niyabetle katılmış olduğu bir münazara olmasıdır.

Kimileri bu tartışmalar neticesinde Eş'ari'nin hocası Cübbâî'den dolayısıyla Mutezile'den ayrıldığını belirtmektedirler.¹⁸⁵ Nisbeten bu doğrudur. Ancak bundan önce Eş'ari'nin fikri bir hazırlık dönemi geçirmiş olması gerekir. Bunun güçlü kanıtı, Eş'ari'nin derste hocasına bazı sorular sorduğu, tatmin edici cevaplar bulamadığı ve bu durumun onu çok rahatsız ettiği, sonunda düşünce sorunlarına çözüm arama yoluna gittiğini bildiren rivayettir.¹⁸⁶ Bu rivayet gösteriyor ki, Eş'ari önceleri aklına takılan soruları hocasına soruyor, fakat tatmin edici cevap alamıyordu ve muhtemelen bu arada da Ehl-i Hadis'ten olan ve ilk hocalarından olan Zekeriya b. Yahya es-Sâcî'den de etkileniyordu. İşte zihnini meşgul eden bu sorulara zamanla kendince cevap bulunca bunu tekrar hocası Cübbâî'ye götürüyordu. Bunun kaynaklarda aktarılan tartışmalara dönüşmüş olması ihtimal dahilindedir.

¹⁸³ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, III, 357-358.

¹⁸⁴ el-Ehvâzi, *Mesâlibu İbn Ebi Bîsr*, s. 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 91. Eş'ari'nin tartışmaya girdiği bu muhalifin kim olduğu belirtilmemektedir. İbn Küllâb ekolüne mensup biri olabilir.

¹⁸⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* I, 28; İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 68; Ebû Reyyan, Muhammed Ali, *Tarih'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Beyrut, ts., s. 196; Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, s.130-131.

¹⁸⁶ İbn Asâkir *Tebyin*, s.38-39.

Eş'ari'nin bu mezhebi terketmesinden sonra da Basra'da Mutezile ile fikri tartışmalara devam ettiğini gösteren rivayetler de vardır.¹⁸⁷ Bu nedenle bu tartışmaların sonradan uydurulduğunu savunmanın güçlü bir kanıtı yoktur. Üstelik aralarında tartışmaların olması gayet tabiidir ve gelişen olayların seyrine de uygundur. Ancak nakledenler rivayetlerine bazı düzenlemeler ve eklemeler yapmış olabilirler bu durum tartışmaları yok saymayı veya uydurma olarak görmeyi gerektirmez.

c-Mevcut Ortam

Eş'ari'deki fikri değişikliği açıklayabilmek için onun hayatını yazanlarca bir çok sebep ileri sürülmüştür. Başlıca sebebin aynı zamanda bizzat kendisinde ve mevcut ortamda aranması gerektiğini belirten bazı araştırmacılar, Müslüman toplumun bu dönemde, ifrat derecesindeki aklılığı temsil eden Mutezile ile tefrit derecesindeki nassa bağlılığı temsil eden Ehl-i Hadis arasında bölünmüş olduğunu ve durumun farkında olan Eş'ari'nin buna çıkış arama çabası neticesinde böyle bir fikri değişikliğe gittiğini ifade ederler.¹⁸⁸ Bunlar Eş'ari'nin dönüş nedeninin merkezine Mutezile ve Ehl-i Hadis'i yerleştirerek mevcut ortamı şekillendirirler. Onlara göre, Eş'ari, İslam düşüncesinin aşırı eğilimlerin ne denli baskısı altında kaldığını görmenin ıstırabı içindeydi. Bir taraftan Mutezililer soyut düşünce ve kurguları ile, diğer taraftan lafza bağlı kalanlar Mutezililerin akılcılığına gösterdikleri tepki ile, tutumlarını bütünüyle katı ve tavizsiz bir duruma sokmuşlardı. Böylece Eş'ari hem kendi kişisel sorununu çözmek, hem de bölünmüş Müslüman topluluğuna çıkmazdan kurtuluş vesilesi bulmak için bu kökten dönüşe baş vurmuş¹⁸⁹ ve bu dönüş Eş'ariliğin Bağdat'ta ortaya çıkmasını sağlayarak inanç alanında duyulan bu ihtiyaca cevap olmuştur.¹⁹⁰

¹⁸⁷ İbn Asâkir, Eş'ari bizzat kendisi Mutezililerle tartışmak için onların yanına gittiğini ve onlarla tartıştığı ile ilgili rivayeti bize aktarmaktadır. Bkz., *Tebyin*, s.116-117. Ayrıca Bkz., *Tebyin*, 94-95; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, III, 349.

¹⁸⁸ Fahuri Henna-Cerr Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 177; Subhî, "el-Eşari el-Mütekellim", *Mevsuatu Hadareti'l-İslâmiyye*, s. 380; Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 262; Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 120-121.

¹⁸⁹ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 120-121.

¹⁹⁰ Neccar, Abdulmecid Ömer, *Fusulun fi'l-Fikri'l-İslami bi'l-Mağrib*, Beyrut, 1992, s. 15-16.

Yukarıdaki görüşü savunanlara göre, Mutezile'nin rasyonel görüşü ile Muhaddis ve Muşebbihe'nin yorumuna dinin kurban edilmesine Eş'ari hoşnut olmadığı için akılcılarla nakilciler arasında orta bir yer almış ve İslam'ı bu iki aşırı yorumdan kurtararak Müslümanların ezici çoğunluğunun beğenisini kazanmıştır.¹⁹¹ Bu görüşü savunanlar Mutezile'nin akılcılığı ve Ehl-i Hadis'in katı nassçılığı ekseninde gelişen, önce Mutezile'nin siyasi hakimiyeti sağlaması ve mihne'ye başvurarak fikirlerini kabul ettirmede güç kullanacak derecede aşırı gitmesi, ardından Mütevekkil ile başlayan ve Eş'ari dönemine gelinceye dek gün be gün iktidarın yakın desteğini alan ancak nassa bağlılığı gittikçe artıran, aklı tamamen dışlayan ve düşüncenin gelişmesine engel bir hal alan Ehl-i Hadis'in tutumu karşısında Eş'ari'nin hem Mutezile üzerindeki Abbasi yönetimi baskısından kurtulma hem de beldelerin çoğunda hakim olan Ehl-i Hadis akidesini ıslah için çözüm arama çabasının bir neticesi olarak döndüğünü belirtirler.¹⁹² Onlara göre, kendi yandaş ve yardımcılarından olduğu gerekçesiyle Ehl-i Hadis'in onu kabul etmelerini sağlamak ve böylece onların akidelerini ıslah etmeyi mümkün kılmak için Eş'ari Mutezile mezhebinden dönmüştür. Ancak bu vitrinlik olmaktan, yani yüzeysel bir benzerlik sağlamaktan ibaret olmuştur.¹⁹³ Böylece Ehl-i Hadis ile Mutezile arasındaki uçurumun gittikçe arttığını ve tutucu hareketin de gittikçe güçlenip, sağlamlaştığını samimi bir Mutezili olarak gözüyle gören ve aklıyla durumu kavrayan Eş'ari, itizalın çaresiz zevale doğru gittiğini anlamış ve bu açık gerçek onu rahatsız edip uykularını kaçırmıştır. Bu nedenle Eş'ari, Mutezile'yi kınayarak onlardan ayrılıp sünnetin sahasına geri döndüğünü ilan etmiştir. Ancak Eş'ari, insanlara açıkladığı gibi fiilen dönmemiş, bilakis Ehl-i Hadis ile Mutezile arasında orta bir yol tutmuştur. Eş'ari'nin bu tutumu Hanbeliler hariç halk tarafından geniş kabul görmüş ve Mutezile ile başlamış olan düşünce sistemini yok olmaktan kurtarmıştır.¹⁹⁴ Bu görüşü ileri

¹⁹¹ Fahuri Henna-Cerr Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 177; Ebû Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, s. 195; Gurabe, *Eş'arî*, s. 67.

¹⁹² Subhânî, *Buhusun fi'l-Milel*, II, 22-23; Fahuri Henna-Cerr Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 177.

¹⁹³ Subhânî, *Buhusun fi'l-Milel*, II, 23.

¹⁹⁴ Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 262.

sürenlere Eş'ari'nin gerçekten dönmediğini fakat öyle gözüküğünü belirtenleri de eklemek gerekir.¹⁹⁵

Eş'ari'nin dönüşünü İtizaldaki aşırı akliliğe baskın gelen önceden baba evinde almış olduğu, hayatı boyunca da bağını devam ettirdiği ve Eş'ari'de mevcut olan Şafilik ruhuna veya hadis eğitimine bağlayan araştırmacılara¹⁹⁶ göre, Eş'ari'nin hareketi, bir yandan Mutezile'nin ifratı diğer yandan Hanbelilerin tefriti arasında orta bir yol olma arzusuna bir cevap olmuştur. Ayrıca dördüncü asır böyle bir eğilime ihtiyaç duymaktaydı. Bu nedenle aynı dönemde Semerkand ve Maverâünnehir'de Matüridi, Mısır'da Ebû Cafer et-Tahâvî ve Eş'ari de Irak'ta vasat eğilimi oluşturmuştur.¹⁹⁷ Böylece Eş'ari bütün çabalarını dinde tafakkuha yönelten ve delillerini Kur'an, hadis, icma ve kıyasa dayandıran fakihlerle, çabalarını tamamen dinin düşmanlarının silahını kullanarak dini savunmaya ve nassı bir tarafa bırakarak cedel, mantık ve akli muhakemeye yönelten kelamcılar arasında, yani fıkıh, hadis ve kelamın arasını bulmayı dilemiştir. Çünkü fıkıhçılar, kelamcılar ve Ehl-i Hadis arasında çıkan çekişme ve ihtilaf ancak bununla yok edilip ümmetin birliği sağlanabilirdi. Bu nedenle Eş'ari, Hanbeliler ile Mutezile arasında yer almıştır.¹⁹⁸

Bütün bu nedenlerden öte Eş'ari'nin, hadisler üzerindeki çalışması neticesinde Mutezile'nin görüşleri ile İslam ruhu arasındaki çelişkiyi gördüğünü ve böylece Mutezile'den döndüğünü¹⁹⁹ söyleyenler ile Eş'ari'nin Ehl-i Hadis hocalarından özellikle Zekeriyya es-Sâcî'den ders alması ve Ehl-i Hadis'e mensub bir aileden gelmesi gibi Eş'ari'deki Hadis faktörünü dönüşüne neden olarak gösterenler²⁰⁰ hemen hemen aynı noktaya dikkat çekmektedirler.

Eş'ari'nin itizaldan ayrılmasını bir takım şahsi gayelere bağlayanlar ise genelde onun hasımları olmuştur. Onlara göre, Mutezile'nin yıldızı artık sönmüştü ve

¹⁹⁵ el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, VI, 332; Carullah, *el-Mu'tezile*, s.262.

¹⁹⁶ Subhânî, *Buhusun fî'l-Milel*, II, 6-7; Subhî, "el-Eşari el-Mütekellim" s. 380.

¹⁹⁷ Subhî, "el-Eşari el-Mütekellim" s. 380.

¹⁹⁸ Musa, *Neşetül Eşariyye*, s. 188-189; el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 280.

¹⁹⁹ Zetterstéen, K.V., "al-Ash'ari", *First Encyclopaedia of Islam*, Leiden, New York, Köln, 1987, c.I, s. 480.

²⁰⁰ Subhânî, *Buhusun fî'l-Milel*, II, 6-7; Ferrûh, Ömer, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî*, Beyrut, 1966, s. 155.

yönetim onlara baskı uyguluyordu. Halk nezdinde de pek itibarları kalmamıştı. Bu durumu gören Eş'ari, etrafında öğrenci toplamak, yönetim tarafından itibar kazanarak meşhur olmak için dönmüştür. Üstelik Mutezili olarak kalsaydı Cübbâfiyye ve Haşimiyye fırkalarının liderleri olan hocaları ve arkadaşlarını geçemeyecekti. Bu nedenle hayat akışını başka bir yöne kaydırmıştır.²⁰¹ Ayrıca Eş'ari'nin, Cübbâî'nin oğlu ile olan rekabeti onun başka bir teoloji okulunda şöhret ve nüfuz aramasına neden olmuştur.²⁰² Bu şahsi gayelerin yanında Eş'ari'nin bir yakınından kendisine büyük bir miras kaldığını, bunu almak için itizal fikrinden döndüğünü ileri sürenler de vardır.²⁰³

Bizce Eş'ari'nin Mu'tezili fikirlerinden dönmesini sadece bir tek nedene bağlamak doğru olmadığı²⁰⁴ gibi, sebebi ne iç dünyasına ne de dış ortama bağlamak isabetli gözükmemektedir. Eş'ari'nin dönüşü, herşeyden önce, kişisel ve psikolojik sebeplere bağlı bir olgudur. Ancak ruhi olan bu olgu, içtimai, siyasi ve dini (Müslümanlar arasındaki bölünmüşlükten rahatsız olma, uzlaştırma isteği, akli metodu kurtarma, İslam düşüncesinin akamete uğramaktan kurtarma vb) amiller tarafından desteklenmiştir. Dolayısıyla Eş'ari'nin dönüşü uzun bir düşünce ve yoğun zihni ve fikri sancıların bir neticesinde olmuştur. Aslında fikri sancıları onu olduğu konumdan çıkarmaya ve kendi keşf ettiği çözümü sistemleştirmeye itmiştir. Dönüşünün esas nedeni içine düştüğü çelişkiler yumağı ve fikri sancılardır. Ancak buna zemin hazırlayan ise bir yandan Mutezile'nin aşırı akılcılığı öte yandan Ehl-i Hadis'in tescim'e varan düşüncesinin ardında yatan katı nassçılık ile, önceleri Mutezili düşünceyi destekleyen ve mihneye başvuran Abbasi yönetiminin Mütevekkil ile birlikte Ashâbu'l-Hadîs'e ve özellikle Ahmed b. Hanbel'e olan destekleri ve gitgide Mutezile üzerinde artırarak devam ettirdikleri baskıdır. Eş'ari'nin problemlere çözüm bulmasına ve yeni sistemini oluşturmaya, bir yandan Mutezile'den almış olduğu akli metod, öte yandan Ehl-i Hadis'ten aldığı ve tamamen

²⁰¹ el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155. Krş., Zeyn, Muhammed Halil, *Tarihu'l-Firaki'l-İslamiyye*, Beyrut, 1985, s. 152.

²⁰² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 377; Bosworth, "As'hari", *Encyclopaedia Iranica*, c. II, s. 702.

²⁰³ el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155.

²⁰⁴ Krş., Subhî, "el-Eş'ari el-Mutekellim", s. 380.

nakle dayalı düşünce sistemi yardımcı olmuştur.²⁰⁵ Bizce Eş'ari'nin dönüşünü tetikleyen şey onun düşünce ağındaki çelişkileri fark etmiş olmasıdır. Hocasına derste bazı sorular sorup tatmin edici cevap alamamasını bildiren rivayet²⁰⁶ bu duruma işaret etmektedir. Ayrıca Eş'ari'nin dönüşünü ilan etmesiyle ilgili bir rivayette kendisinin bir süre inzivaya çekilip kendini fikri sorunları çözmeye verdiğini, bunun neticesinde vardığı yeni görüşlerini içeren kitaplarını halka dağıttığını bildiren rivayetler²⁰⁷ bu dönüşün uzun fikri bir merhalesi bulunduğunu göstermektedir. Bu nedenle Eş'ari ilkin kendisi için dönmüştür. Yani düşünce problemlerini ve çelişkilerini farklı bir şekilde çözdüğü için dönmüştür. Kısacası Eş'ari'nin farklı düşünmesi ve problemlere farklı yaklaşmayı keşfetmesi onun dönüşünün asıl nedeni olmuştur. Şayet Eş'ari bunu gerçekleştirmeseydi, dönüşünün hiçbir anlamı olamazdı. Üstelik dönüşünü camide açıkladığında sorunlara bulduğu çözümü ve yolunu/sistemini içeren eserler dağıtması²⁰⁸ bunun en iyi kanıtıdır. Eş'ari'nin problemlere farklı bir çözüm getirmesi neticesinde ayrılık meydana geldi. Çünkü farklılık ayrılığı tetikler. İşte bu farklılığın neticesi tartışmaları, fikri sancılar ise rüyaları oluşturdu ki bu rüyalar ondaki değişimi ve vardığı sistemi özetler mahiyettedir. Eş'ari'nin dönüşüne zemin hazırlayan ise mevcut siyasi ve fikri ortamdır. Neticede Eş'ari farklı düşündüğü için yeni bir ekol oluşturdu.

İtibar kazanma, meşhur olma arzusu vb. şahsi bazı nedenlerden dolayı döndüğü tezine gelince, bunu ileri sürenler objektif olmaktan uzaktır. Çünkü Eş'ari Mutezile'de hocasının yerine tartışmalara gönderilecek kadar başarılı, itizali düşünceyi savunmak için hacimli ve keyfiyetli eserler yazabilecek kadar da bilgi ve birikime sahipti. Üstelik Eş'ari sırf Mutezile'den dönmekle bunlara ulaşmamıştır. Çünkü onun kurduğu sistem ancak hicri beşinci asırdan itibaren İslam beldelerinde üstün bir konuma gelmeye başlamıştır. Ayrıca Eş'ari Hanbeliler arasında da pek

²⁰⁵ İbn Teymiyye Kelamcılar arasında Ehli Hadisin düşüncesini en iyi bilen ve onlara en yakın olanın Eş'ari olduğunu belirtmektedir. Bkz., İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, Kahire, 1386, s. 159.

²⁰⁶ İbn Asâkir, *Tebyin*, s.38-39.

²⁰⁷ İbn Asâkir, *Tebyin*, s.39.

²⁰⁸ İbn Asâkir, *Tebyin*, s.39.

destek bulamamıştır. Onun Berbehârî (329/941) ile görüşmesi²⁰⁹ bunu göstermektedir.

Eş'ari'deki Şafiilik ruhu veya babasının Ehl-i Hadis'ten olması ya da Mutezile dışında Şafii ve Ehl-i Hadis alimlerinden ders alması ve onlarla bağıni devam ettirmesinin onun dönüş nedeni olduğu tezine gelince, bu durum onun dönmesine neden olmaktan çok, problemlere daha sağlıklı ve kapsamlı yaklaşmasını sağlamış, ayrıca olaylara farklı yönden bakma imkanı vererek dönüşünde ve yeni düşüncesinin şekillenmesinde katkısı olmuştur.

Eş'ari'nin birbirine zıt iki aşırı uçta bulunan Mutezile ile Ehl-i Hadis'in arasını bulma veya akli düşünceyi yok olmaktan kurtarma ya da Ashâbu'l-Hadîs düşüncesini ıslah etmek için döndüğünü söyleyenlerin iddiası da geçerli görünmemektedir. Çünkü bu ileri sürdükleri durum Eş'ari'nin uzun fikri uğraşılardan sonra ortaya çıkan düşünce sisteminin (mezhebinin) özelliğidir. Görüldüğü kadarıyla bunu ileri sürenler Eş'ari mezhebinin İslam düşüncesindeki yerini tespitten hareketle bu neticeye varmışlardır. Aslında Eş'ari'nin her iki ekolden beslenmesi ve Mutezili iken bile Ehl-i Hadis'le bağlarını devam ettirmesi keşfettiği çözümde etkili olmuş böylece yeni sistemi akıl ile nakli uzlaştırmak Mutezile ile Ashâbu'l-Hadîs'in ortasında durmuştur.

Bütün bunlarla birlikte, Ebû Bekr es-Sayrâfi'nin: "Eş'ari ortaya çıkıncaya dek Mutezile başları yukarda (burunları havada) idi. Eş'ari onları susam hunisine (kabuğuna) soktu." ²¹⁰ Yani, Mutezililerin hakimiyet ve nüfuzları sona erdirdi. Bu Mutezile'ye karşı aynı dili kullanan ve onların akla muhalif gördüklerinden dolayı reddettikleri, ancak toplumda benimsenmiş inançları savunan birinin çıkmasına duyulan özlemdir. Ayrıca bu mevcut ortamın (zeminin) Eş'ari'nin dönüşüne çok uygun olduğunu da göstermektedir. Galiba gerek entelektüel çevrede gerekse geniş halkta bu özlem Eş'ari ile cevabını bulduğundan dolayı, her iki kesimde de yankı buldu. Başarısının en önemli nedenlerinden biri, Eş'ari'nin doğru zamanda doğru

²⁰⁹ Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s., 157vd.; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, II, 18; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ*, XV, 90.

²¹⁰ Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, XI, 347; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 94; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 86; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 274; İbn Kadi Şuhbe, *Tabakât*, II, 113; İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-A'yân*, III, 286.

yerde bulunması ve doğru kişi olmasıdır. Çünkü Eş'ari, dönemin en etkili iki ekolu olan Mutezile ve Ehl-i Hadis'i en iyi bilenlerdendir.²¹¹ Eş'ari'nin dönüp Mutezile'ye karşı cephe almasıyla Mutezile kendi düşünce ağlarındaki açıklarının, çelişki ve zaaflarının onun şiddetli eleştirileriyle daha net farkına vardılar. Böylece Mutezile en şiddetli hasmı ile karşılaşmış oldu.

Eş'ari'nin dönüşünde samimi olduğunu ifade edenler²¹² olduğu gibi, samimiyetinde şüphe edenler²¹³ de vardır. Özellikle Eş'ari'nin hasımları onun ihlasından şüphe etmişlerdir. İbnu'l-Cevzi, Eş'ari uzun süre Mutezile mezhebi üzerinde olduğunu sonra onlara muhalefeteder gözüktüğünü ve insanların akidesine darbe vuran görüşlerini açıklayarak fitneye sebep olduğunu belirtir.²¹⁴ Eş'ari'nin döndükten sonra da bir kelamcı olarak kelamı savunması ve akli muhakemeyi terk etmeyip bu usulü savunduğu düşüncelerde kullanmaya devam etmiş olması onun dönüşünde samimi olmadığı görüşüne dayanak kılınmaktadır.²¹⁵ Halbuki akli muhakeme bir düşünce sisteminin olmazsa olmazıdır. Bu nedenle Eş'ari dönüşünde samimi ve ciddidir. Aksi halde İslam dünyasına hakim olacak kadar başarılı bir sistemi kurması mümkün olmazdı. Üstelik samimi olmadığını gösterecek zandan (şüpheden) öte bir kanıt bulunmamaktadır.

Kesin olmamakla beraber kaynaklarda Eş'ari'nin Mutezile'den ayrılış tarihi olarak 300/912 verilmektedir²¹⁶ ve bu tarihi bir çok araştırmacı da benimsemektedir.²¹⁷ Fakat bazı araştırmacılar 295/907 tarihini tercih etmişlerdir.²¹⁸ Ancak bu tarihin 300/912 den birkaç yıl önce olması daha doğru görünmektedir. Çünkü Eş'ari bizzat kendisi Ehl-i Sağr'a yazdığı risalede geçen seneden bahisle

²¹¹ Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s.155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s., 38, 91; Bkz., İbn Teymiyye, *en-Nubuvât*, s. 159.

²¹² Carullah, *el-Mu'tezile*, s., 262; Bosworth, "As'ari", *Encyclopaedia Iranica*, c. II, s. 702; Zeyn, *Tarihu'l-Firaki'l-İslâmiyye*, s. 152.

²¹³ Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 153, 155.

²¹⁴ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, VI, 332.

²¹⁵ Bkz. el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s.153.

²¹⁶ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 56.

²¹⁷ Muslî, *Şu'betü'l-Akide*, s. 22; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyyeti*, s. 239; Kıvamuddin, "Ebû'l-Hasan el-Eş'ari'nin Babu'l-Ebvâb Ehalisine yazdığı Mektup", *DİFM*, c. II, Sayı, VII, s. 154 dip not, 2.

²¹⁸ Ferruh, *el-Fıkru'l-Arabi*, s. 154.

297/909 yılı olarak ifade etmektedir.²¹⁹ Eş'ari bu risaleyi Mutezile'den ayrıldıktan sonra telif ettiğine göre onun dönüşü tam olarak 300/912 yılında olmazsa da ona yakın bir tarihte gerçekleşmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Asâkir gibi Eş'ari taraftarlarınca Eş'ari'nin yüzyılın müceddidi olduğunun söylemek²²⁰ için, Eş'ari'nin dönüşünün 300/912 olarak ifade edilmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Böylece bu tarihle Eş'ari'nin yüzyılın başında gelen dinin müceddidi olduğu savunularak bununla Eş'ari'nin dini pozisyonunun güçlendirilmesi amaçlanmış olabilir. Bu nedenle bu tarihe ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

Eş'ari döndükten sonra belli bir süre Basra'da kalmış ve Mutezile ile bir çok münazaraları olmuştur. Ayrıca onu görmek ve düşüncelerini öğrenmek için gelenler olduğuna göre²²¹ Eş'ari'nin daha Basra'da iken saygın bir kişi haline geldiğini gösterir. Bunu Eş'ari'nin *Risale ila Ehl-i Sağr* eseri de desteklemektedir. 300/912 tarihinden birkaç yıl önce yazılmış olan bu risale, Sağr alimlerinin isteklerine cevaben yazılmıştır.²²² Burası İslam beldelerinin en uç sınır noktasıdır. İşte buradaki alimlerin daha Eş'ari Basra'dayken ondan böyle erken bir dönemde haberdar oldukları ve görüşlerine değer verdikleri neticesi çıkmaktadır.

3. 3- Eş'ari'nin Mutezile sonrası dönemi

Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonraki konumu üzerinde hem kaynaklar hem de araştırmacılar ihtilaf etmişlerdir. Bu dönemdeki fikri merhalesinin bir tek evre olduğunu ifade edenlerin yanında onun birbirinden farklı iki merhalesinin olduğunu belirtenler de vardır. Tek merhale olduğunu ileri sürenler bu merhalenin ne olduğu hususunda, iki evresi olduğunu ileri sürenler de son evresinin ne olduğu hususunda ayrılığa düşmüşlerdir.

Gerek kaynaklar gerekse araştırmacıları bu denli farklı yorumlara sevk eden bizzat Eş'ari'nin özellikle *İbâne* ve *Luma'* adlı eserleri olmuştur. Çünkü bu eserler metod, içerik, üslup ve diğer açılardan, birbirinden farklı, hatta zıt denilebilecek unsurlar içermektedir. O halde bu ihtilafların ve sorunların ana merkezinde *İbâne* ve

²¹⁹ el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 31.

²²⁰ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 53,103.

²²¹ Bkz. İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 93, 94, 95vd.

²²² el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 31.

Luma' eserleri vardır. Bu nedenle biz *İbâne* ve *Luma'* eserlerinden hareketle bu konuyu analiz edeceğiz.

a- İbâne eseri ile ilgili karşılaşılan temel sorunlar

Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonraki fikri merhalesi üzerindeki tartışmalar, *İbâne* eserinin gerek Eş'arilerin eserlerinde yer alan Eş'ari'nin görüşlerine, gerekse bizzat Eş'ari'nin eseri olan *Luma'* gibi eserlerden farklı olması ve bunun fikri çelişki oluşturmamasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle *İbâne* ile *Luma'* eserini ele aldığımızda, *Luma'* ile ilgili temel problemin onun tarihlendirilmesi sorunu olduğu, Eş'ari'ye nisbetinde hiçbir yönden şüphe bulunmadığı görülür. Aslında *Luma'*ın telif tarihi üzerindeki tartışmalar *İbâne*'den kaynaklanmaktadır. Çünkü *Luma'* *İbâne* ile uyumamaktadır. Bu nedenle *İbâne* ile ilgili tarihlendirme, nisbet, içerik vb. sorunlar çözüldüğünde *Luma'* eseri ile ilgili tarihlendirme sorunu da kendiliğinden çözülecektir. O halde hem Eş'ari'nin merhale ve fikirleri hem de Eş'ari ile Eş'arilerin farklılaşmasının tespitinde *İbâne* ile ilgili problemlerin çözüme kavuşturulması belirleyici durumdadır. Bu nedenle *İbâne*'yi ve etrafında cereyan eden bütün tartışmaları tüm yönleriyle ele almak ve bunları çözüme kavuşturmamız gerekmektedir.

İbâne eseri'nin Eş'ari'ye ait olduğunu kaynaklar teyid etmektedir. *İbâne*'nin İbn Asâkir'de Eş'ari'nin eserlerinin sunulduğu listede yer almaması muhtemelen İbn Asâkir'in Eş'ari'yi savunmak için yazdığı eserinde *İbâne*'ye ayrı bir önem atfetmesinden kaynaklanmaktadır. Bunu *İbâne*'den yaptığı uzun alıntıyla da ortaya koymaktadır.²²³ Eserin Eş'ari'ye aidiyeti hususunda çağdaş araştırmacılar arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Asıl tartışılan konu bu esere Eş'ari dışında müdahale olup olmadığı ile eserin Eş'ari'nin gerçek fikirlerini veya en son vardığı görüşlerini yansıtıp yansıtmadığı hususudur.

Eş'ari *İbâne* eserinde Ahmed b. Hanbel'e bağlılığını şöyle ifade etmektedir: “Bizim inandığımız ve savunduğumuz görüş şudur: Allah'ımızın kitabına, Peygamberimizin sünnetine, sahabe, tabiin ve hadis imamlarından rivayet edilenlere tutunmak. (İşte) biz buna bağlanmışızdır. Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel'in -Allah

²²³ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 152 vd.

yüzünü ak etsin, derecesini yükseltsin sevabını arttırsın- söylediklerini söylüyor (söylediklerine kailiz) ve onun görüşüne muhalefet edenlerden uzağız. Çünkü o faziletli bir imam ve şüphecilerin şüphesini, sapıkların sapkınlıklarını, bidatçıların bidatını söküp attırdığı, yolları açıkladığı ve hakkı onunla izhar ettiği kamil bir liderdir. Allah, önde gelen büyük imama rahmet etsin ve Allah'ın rahmeti Müslümanların bütün imamaları üzerine olsun.”²²⁴

Eş'ari'nin yukarıdaki sözü üzerine onun itizalden döndükten sonra tamamen ifade ettiği gibi Ahmed b. Hanbel'e uyduğunu söylemek zordur. Çünkü Eş'ari'nin *İbâne* dışında bir çok eseri olduğu gibi onun görüşlerini aktaran hem Eşari kaynaklar hem de onların dışındaki kaynaklar mevcuttur. Bunlara bakıldığında onun burada dile getirdiği gibi tamamen Ahmed b. Hanbel'e tabi olan biri olmadığı görülür. Eş'ari'nin Ahmed'e intisabı mihneden sonra Ahmed b. Hanbel'in kazandığı konumdan kaynaklanmaktadır. Artık insanlar Ahmed'le imtihan ediliyor ona uymayan veya muhalefet eden bidatçı (bid'i) veya Ehl-i Bid'â sayılıyordu.²²⁵ Eş'ari'nin burada Ahmed'ten önce olup da ondan önde olan ve aynı zamanda hadis imamlarından olan Malik, Şafii gibi birini değil de sistemine uymadığı halde özellikle Ahmed'i zikr etmesinin nedeni budur. Eş'ari'nin ifadeleri dikkatle incelendiğinde onun neden özellikle Ahmed'i andığını belirttiği görülür. Onun: “Çünkü o...” şeklinde başlayan ifadesi adeta gizli bir soruya cevap niteliğindedir. O da neden özellikle Ahmed b. Hanbeli zikrettiğini izah etmektedir. Çünkü Eş'ari Eimme-i Hadis'i isim vermeden genel tabirle zikrettikten sonra Ahmed'e bağlılığını ifade etmektedir. İbn Asâkir'in, Eş'ari'nin kendinden önceki Ebû Hanife, Malik, Şafii, Ahmed b. Hanbel gibi imamların Usûlü'd-Dîn'deki görüşlerini destekleyip açıkladığını ve bunun Ehl-i Sünnet'ten imam ve ilim önderi olanların yolu olduğunu²²⁶ ifade etmesi, Eş'ari'nin *İbâne*'de yer alan ifadelerdeki amacının genel olarak Selef olduğu, özellikle Ahmed'i anmasının nedeninin ise onun mihneden sonra kazandığı konumundan kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Kısacası Eş'ari *İbâne*'de Ahmed'in de tabi olduğu bu selef yoluna ben de tabiyim demektedir. O halde sadece *İbâne*'nin başında yer alan bu ifadeye dayanarak Eş'ari'nin sistem ve

²²⁴ el-Eş'arî, *İbâne*, s. 52.

²²⁵ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 553; İbn Teymiyye, *Telbisu'l-Cehmiyye*, II, 92.

²²⁶ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 103, 116-117.

görüşlerinde tamamen Ahmed'e uyduğunu söylemek ya da *İbâne*'yi ilk veya son eserlerden kabul etme durumuna göre onun Mutezile'den sonra iki farklı fikri merhalesinin olduğunu söylemek isabetli gözükmemektedir.

İkinci bir husus da *İbâne*'nin içeriğinin Eş'ari'yi Ehl-i Hadis'ten biri olarak sunmasıdır. Bu noktada öne çıkanlar, vech, yed, istiva, nuzul gibi tenzihten çok teşbihe zemin oluşturan haberi sıfatlar, iman ve Kur'an görüşü ile konular arasında yer verilen rivayetlerdir.²²⁷ Bunları incelediğimizde *İbâne*'ye bazı müdahalelerin olduğunu söyleyenlerin²²⁸ bu görüşlerinde pek de haksız olmadıkları görülür.

İbâne'nin Hindistan'da basılan ilk baskısında “ve enne lehu ayneyn bilakeyf” şeklinde yer almaktadır. Ancak “ayn” tabiri tesniye şeklinde iki göz olarak ne Kur'an'da ne de Sünnet'te yer almamıştır.²²⁹ Eş'ari bu gibi haberi sıfatları bilakeyf kaydıyla zikr ederek teşbihten uzaklaştırmaktadır. Nasslarda yer almamasına rağmen burada tesniye sığasını zikretmek teşbihe götürür ki, Eş'ari şiddetle bundan kaçınmaktadır. Üstelik *İbâne*'nin kendisinde bu haberi sıfatların konu edildiği bölümde tekil sığası ile yani “ayn” şeklinde yer almaktadır.²³⁰ Ayrıca İbn Asâkir'de ayn şeklinde zikredilmiş²³¹ ve *İbâne*'nin daha sonraki bazı basımlarında ön kısımda yer alan “ayneyn” tabiri “ayn” olarak düzeltilmiştir.²³² *İbâne*'nin iç kısımlarında haberi sıfatların ele alındığı bölümde ise “ayn” olarak ifade edilmiştir. Bu farklılığın

²²⁷ Burada dikkati çeken husus Ashâbu'l-Hadîs'e ait eserlerde genel olarak rivayetler konu ile iç içe verilirken *İbâne*'de müstakil başlıklar altında ele alınmış olmasıdır. Bu durum bunların sonradan eklenerek Ehl-i Hadîs'in eserlerine benzetilmeye çalışıldığı intibahı vermektedir. Özellikle Ebû Hanîfe ile ilgili rivayetler bu ihtimali güçlendirmektedir.

²²⁸ *İbâne*'ye müdahale olduğunu söyleyenler: Kevserî, *Tebyin* eserine yazdığı “Mukaddime”, s. 28 dip not, Kevserî, *el-İhtilafu fi'l-Lafz ve'r-Redd ala'l-Cehmiyyeti ve'l-Müşebbihe* adlı İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim'in eserine yazdığı “Mukaddime”, Kahire, 1349/1930; s. 59, dip not 1; Ali Haydarâbâdî, Muhammed İnâyet, *ed-Damimetu'l-Ülâ ve's-Sâniye li'l-İbâne*, Haydarabad, 1948, s. 20-21; İbn Merzûk, Ebû Hamid, *Beraetu'l-Eş'ariyyîn min Akâidi'l-Muhaliğîn*, Dimeşk, 1968, I, 64; Gavici, Vehbi Süleyman, *Nazretün İlmiyye fi Nisbeti Kitabî'l-İbâne Cemiihi ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut, 1989, s. 10.

²²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, II, 322, 349; Gavici, Vehbi Süleyman, *İdahu'd-Delil fi Kati Hiceci Ehli't-Tatil* adlı İbn Cema'a'nın eserine yazdığı “Mukaddime”, yrz., 1990, s. 76-77.

²³⁰ el-Eş'arî, *İbâne*, s. 129.

²³¹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 157, 158.

²³² Bkz. el-Eş'arî, *İbâne*, (Muhammed el-Ensari baskısı), s. 54. Ancak bu basımda da eserin ilk bölümünde Ehl-i Zeyğ'in görüşlerini aktardığı kısımda düzeltme yapılmamış ve aynân şeklinde yer almıştır. Bkz., el-Eş'arî, *İbâne*, (Muhammed el-Ensari baskısı), s. 50; *İbâne*yi en geniş tahkikle ve dört yazma nushaya dayanarak hazırlayan (Bkz., Fevkiyye Hüseyin, *İbâne* “Mukaddimesi”, s. 188.) Fevkiye Hüseyin'in baskısında da ilk iki bölümde (babta) “ayn” tabiri tesniye sığasıyla yer almaktadır. Bkz., el-Eş'arî, *İbâne*, (Fevkiye Hüseyin tahkikli baskısı), I, 18, 22.

kaynağı bizce *Makâlât* eseridir. Çünkü *Makâlât*'ta Ashâbu'l-Hadîs'in görüşlerinin sunulduğu kısımda da "ayneyn" olarak geçmektedir.²³³ *İbâne*'nin baş kısmına Ehl-i Hakk ve Sünnet'in görüşleri olarak *Makâlât*'ta yer alan bu bölüm bir çok yerde aynı ifadelerle yalnız "nedinu" (inanınız), "nukırru" (ikrar ederiz) ve "nekûl" (söyleriz) gibi ifadeler başına konularak içerik değiştirilmeden az bir ibare değişikliğiyle verilmektedir. Bu nedenle muhtemelen *Makâlât*'tan alıp *İbâne*'ye eklenen kısım ile *İbâne*'nin iç kısmında yer alan bölümde "ayn" (göz) ifadesinde farklılık olmaktadır ki "ayneyn" ifadesi ne Kur'an da ne de Sünnette yer almamakla birlikte²³⁴ *İbâne*'nin baş tarafında yer almıştır. Eş'ari'nin *Makâlât*'ta Ashâbu'l-Hadîs'in görüşlerini sunduktan sonra kendilerinin onlara ait olan bu görüşlerine kail olduklarını ifade etmesinden dolayı muhtemelen Eş'ariler bunu *İbâne*'ye almada beis görmemişlerdir. Aksi takdirde *İbâne* de yer alan bu farklılık izah edilemez.

Eş'ari'nin Makalat'ında Ashâbu'l-Hadîs'in görüşlerini verdikten sonra bu görüşlere kail olduğunu ifade etmesi²³⁵ onun İbn Küllâb'a değil de, Ehl-i Hadis'e tabi olduğunu göstermez. İfadenin ona ait olup olmaması üzerindeki tartışmaları göz ardı ederek bu tabirlerin kendisinin olduğunu kabul ettiğimizde bile onun tamamen Ehl-i Hadis'e tabi olduğunu ve onların zikrettiği bütün görüşleri savunduğu anlamına gelmez. Çünkü buradaki ifadenin -onun olduğunu kabul ettiğimizde- onun savunduğu görüşlerle ve meseleleri çözmede kullandığı kelami sistemle uyuşmayıp çelişmektedir. Ayrıca Eş'ari'nin hemen bunun peşinde İbn Küllâb'ın ashabının Ehl-i Hadis'in zikredilen görüşlerinden daha fazlasına kail olduklarını belirtmesi,²³⁶ Eş'ari'nin bu ifadesinin genel anlamda olduğu ortaya çıkmaktadır. Üstelik İbn Küllâb ve ashabının bazı görüşleri ve kullandıkları kelami sistemden dolayı Ehl-i Hadis'in özellikle mihneden sonra dönemin tartışılmaz imamı haline gelen Ahmed b. Hanbel'in şiddetli eleştirilerine maruz kalmaları²³⁷ düşünüldüğünde Eş'ari'nin bu

²³³ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 290.

²³⁴ Bkz., İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, II, 322, 349; Krş., Gavici, Vehbi Süleyman, *İdahu'd-Delil fi Kati Hiceci Ehli't-Tatil*, eserine yazdığı "Mukaddime", s. 76-77.

²³⁵ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 297.

²³⁶ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 298.

²³⁷ el-Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 85; İbn Teymiyye, *Nubuvvat*, s. 46-47; İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye*, II, 87; İbnü'l-Cevzî, *Telbisu'l-İblis*, s. 207.

ifadesinin onun İbn Küllâb'a değil de Ehl-i Hadis'e tabi olduğuna dayanak kılınması güçleşmektedir.

İbâne'de Arşa istivanın ele alındığı kısımda yer alan bazı açıklamalar Eş'ari'nin görüşleriyle uyuşmadığı gibi²³⁸ basılı olan nüshalar arasındaki farklılık da dikkat çekicidir.²³⁹

Eş'ari *İbâne*'de imanı şu şekilde tanımlar: “iman söz ve ameldir, artar eksilir”²⁴⁰ aynı ifade *Makâlât*'ta Ashâbu'l-Hadîs'in görüşlerinin sunulduğu kısımda da yer alır.²⁴¹ Ancak *İbâne* dışında Eş'ari'nin hem *Luma'* eserinde hem taraftarlarının eserlerinde Eş'ari'nin görüşü olarak sundukları hem de muhaliflerinin eserlerinde imanın Eş'ari tarafından yapılmış böyle bir tanımına rastlamamaktayız. Aksine bütün kaynaklar onun imanı sadece tasdik olarak tanımladığını belirtmektedirler.²⁴² Böyle önemli bir esasta Eş'ari'nin savunduğunun aksine tamamen Ehl-i Hadis'in iman tanımının *İbâne*'de yer alması ve Eş'ari'nin de buna kail olduğunu açıklaması mümkün değildir. Çünkü sadece Eş'ari kaynaklar değil bütün kaynaklar bunun aksini ifade etmektedirler. Bu kanıt bize *İbâne*'nin bu ilk kısmının büyük bir ihtimalle Eş'ari dışında birileri tarafından *Makâlât*'tan alınarak buraya konulduğunu gösterir. Ayrıca bu durum *İbâne*'nin bir vikaye ve savunma eseri olarak tasarlanıp kullanıldığını da desteklemektedir.

²³⁸ Örneğin Eş'ari, hulul ve sukun ifadelerinin aynı manaya geldiğini, sukun ve hululun bir mekânı işgal eden kendisi veya dışındaki herhangi bir şeyin orda olmasına mani olduğunu ifade eder. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerred*, s. 212. Bu görüşe rağmen *İbâne*'de yer alan ve Allah'ın arşta olduğunu isbat için kullanılan “ya sakinel arş” şeklindeki (Bkz., el-Eş'arî, *İbâne*, s. 125) ifadeyi delil olarak Eş'ari'nin zikr etmiş olması makul görünmemektedir. Çünkü bu arşın Allah'ı ihata ettiği veya Allah'ın arşta oturduğu anlamına gelir ki bu, Eş'ari'nin haberlerde varid olan bu gibi ifadelerin keyfiyetsiz (tekyifsiz) kabul edilmesi gerektiği (Bkz., el-Eş'arî, *Risale ila Ehl-i Sağr*, s. 76.) görüşüne ters düşmektedir. Ayrıca Eş'ari'nin istiva görüşü için Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 113.

²³⁹ Örneğin konunun hemen girişinde yer alan “mustevvin ala arşihî” ifadesi (Bkz., el-Eş'arî, *İbâne*, Daru İbn Zeydun, Lübnan baskısı, ts. s. 33) bazı nüshalarda “yesteve ala arşihî kema yeliku bihi min gayri tuli'l-istikrar” şeklinde (Bkz., el-Eş'arî, *İbâne*, Ensari takdimli Camietu'l-İslamiyye baskısı, s. 119.), bazılarında ise “yesteve ala arşihî istivaen yeliku bihi min gayri tuli'l-istikrar” şeklindedir. Bkz., el-Eş'arî, *İbâne*, Fevkiye Hüseyin tahkiki, I, 105.)

²⁴⁰ el-Eş'arî, *İbâne*, s. 59.

²⁴¹ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 293.

²⁴² el-Eş'arî, *Luma'*, s. 74; İbn Fûrek, *Mucerredü'l-Makâlât*, s. 150; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 248; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 88; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 471-472; el-Makrizî, *el-Hutat*, II, 360.

İbâne'de Kur'an'la ilgili zikredilen rivayetler başlığı altında aktarılan rivayetlerin birinde; Süfyanu's-Sevri, Ebû Hanife'nin Kur'an'ın mahluk olduğuna kail olduğundan Hammad b. Ebi Süleyman'ın kendisine: "Müşrik olan Ebû Hanife'ye bildir ki ben ondan beriyim (uzağım)" dediğini rivayet eder.²⁴³ Başka bir rivayette de İbn Ebi Leyla'nın Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünden dolayı Ebû Hanife'ye tövbe ettirdiğini ancak Ebû Hanife'nin takiiye için görüşünden dönüp tövbe ettiği yer alır.²⁴⁴ Yine Ebû Yusuf'un, "Halkul Kur'an görüşünden dönünceye dek Ebû Hanife ile iki ay tartıştım" dediği rivayet edilir.²⁴⁵

Ali Haydar Âbâdî *İbâne* eserine yazdığı ekte bu rivayetlerin uydurma olduğunu makalat konusunda uzman olan Eş'ari'nin *İbâne* dışında hiçbir yerde Ebû Hanife'nin Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü savunduğunu belirtmediğini, bu rivayetlerin tamamen uydurma ve Eş'ari'ye yapılmış bir iftira olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁶ Buna benzer eklemelerin *İbâne*'ye yapıldığını Eş'ariler de ifade etmektedirler.²⁴⁷ Üstelik Eş'ari'nin bizzat kendisi Ebû Hanife'yi, Malik, Sevri ve Şafii ile birlikte zikrederek onların Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenin tekfirine kail olduklarını belirtir.²⁴⁸ *İbâne*'de Ebû Hanife ile ilgili bu garip tahrif dışında da başka tahriflerin olduğuna el-Kevseri dikkat çekmektedir.²⁴⁹

İbâne'nin baş kısmında sunulan, Eş'ari'nin görüşlerini açıkladığı ve *Makâlât*'ta Ashâbu'l-Hadîs'in görüşleri olarak sunulan kısımla çok az ibare değişikliği dışında hemen hemen aynı olmasına rağmen, çocuklar hakkında Eş'ari *Makâlât*'ta "durumları Allah'a kalmıştır"²⁵⁰ şeklinde zikrettiği kısım *İbâne*'de tamamen farklı şekilde yer almıştır. *İbâne*'de müşriklerin çocukları için ahirette bir ateş yakılacağını ve onlara ateşe girmeleri emredileceğini emre uyarak ateşe atılanların cennete, atılmayanların ise cehenneme gireceği rivayetlere dayanılarak

²⁴³ el-Eş'arî, *İbâne*, s. 105.

²⁴⁴ el-Eş'arî, *İbâne*, s. 106.

²⁴⁵ el-Eş'arî, *İbâne*, s. 106.

²⁴⁶ Ali Haydar Âbâdî, *ed-Damimetu'l-Ulâ ve's-Sâniye li'l-İbâne*, s. 20, 21-22.

²⁴⁷ İbn Merzûk, *Beraetu'l-Eş'ariyyîn*, I, 64.

²⁴⁸ Eş'ari, *Risale fi İstihsani'l-Havdi fi İlmi'l-Kelam*, s. 97.

²⁴⁹ Kevseri, Muhammed Zahid, *el-İhtilafu fi'l-Lafz ve'r-Red ala'l-Cehmiyyeti ve'l-Muşebbihe*, adlı İbn Kuteybe'nin eserine yazdığı "Mukadime", s. 59, dip not. 1.

²⁵⁰ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 296.

zıkr edilir.²⁵¹ İbn Teymiyye müşriklerin çocuklarının ahiretteki durumu ile ilgili Eş'ari'nin görüşü olarak *İbâne*'de yer alan bu görüşü, Eş'ari'nin Ehl-i Hadis ve Sünnetin görüşü olarak naklettiğini belirtir.²⁵² Bu durum görüşün Eş'ari'den ziyade Ehl-i Hadis'ten bazılarının görüşü olduğunu açıklamaktadır. Bu açıklama bu görüşün *İbâne*'de sonradan sokularak Eş'ari'ye mal edildiği ihtimalini doğurmaktadır. Üstelik İbn Fûrek Eş'ari'nin müşriklerin çocuklarının ahiretteki durumu hakkında varid olan haberlerin mutearız (çelişkili) olduğunu belirttiğini ve bu konuda kendisinin mutavakkıf olduğunu ifade etmektedir.²⁵³

Yukarıda bir nebze aktarmaya çalıştığımız hususlardan dolayı *İbâne* eserinin bu haliyle bütünüyle Eş'ari'ye ait olması zor görünmektedir. Ayrıca sadece *İbâne*'ye dayanarak Eş'ari'nin fikirlerini tesbit etmenin de doğru olamayacağı ve *İbâne*'deki bilgilerin mutlaka Eş'ari'ni diğer eserleriyle veya başka kaynaklarla desteklenmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

İbâne eserinin hangi tarihte yazıldığı kesin bilinmemekle birlikte onun Eş'ari'nin ilk eserlerinden mi yoksa son eserlerinden mi? olduğu hususu da tartışmalıdır. *İbâne*'nin İbn Fûrek ve İbn Asâkir'in sunduğu Eş'ari'nin eserleri listesinde yer almaması İbn Asâkir'in ona ayrı bir yer vererek zikretmesi, eserin içerik olarak Hanbeli akideye yakın olması ve Eş'ari'nin Bağdat'ta Berbehârî ile yaptığı görüşmeden sonra yazdığına dair rivayetlerin bulunması *İbâne*'nin son eserlerden olabileceğine dayanak teşkil etmektedir.²⁵⁴ Ancak bu kanıtları hadiseler bağlamında irdelediğimizde durumun pek de böyle olmadığını görmekteyiz.

İbâne'nin Eş'ari'nin eserlerinin sunulduğu listede yer almaması aynı zamanda onun Eş'ari'ye nisbetine de gölge düşürmektedir. *İbâne* eserini Bağdat'a gelip Berbehârî'yle görüştüktan sonra yazdığı rivayetine gelince bu rivayetin kaynağı Ehvâzî'dir.²⁵⁵ Ondan İbn Asâkir naklederek rivayeti eleştirir.²⁵⁶ Yine İbn Ebû

²⁵¹ el-Eş'arî, *İbâne*, s. 63, 177.

²⁵² İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, IV, 281.

²⁵³ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 144-145.

²⁵⁴ Konu için bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 39, 128-136, 152; el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s., 157, 159; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabâkatu'l-Hanâbile*, II, 18.

²⁵⁵ Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 157-179.

²⁵⁶ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 390-391.

Ya'la'da bundan alır.²⁵⁷ Bu rivayete göre Eş'ari Bağdat'a geldiğinde orada dönemin Hanbeli lideri konumunda olan el-Berbehârî'ye giderek muhalif gruplarla, Cübbâî ve Ebû Hâşim'le nasıl mücadele ettiğini ve onların görüşlerini nasıl çürüttüğünü anlatır. Muhtemelen bununla ondan destek almayı ummaktadır. Fakat Berbehârî Eş'ari'nin yaptığını tasvip etmediği gibi ona: "Söylediklerinden ne az ne de çok (hiçbir şey) anlamadım. Biz Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel'in söylediğinden başka hiçbir şey bilmeyiz/tanımayız" der. Bunun üzerine Eş'ari ayrılır ve *İbâne* eserini yazar.²⁵⁸ Ancak reddedilen Eş'ari'nin hem psikolojisine hem de aldığı olumsuz cevaba karşı, M. Frank'ın belirttiği gibi, *el-Has ale'l-Bahs (İstihsanu'l-Havz)* eserini yazmış²⁵⁹ olması daha uygun görünmektedir. Çünkü Eş'ari bu risalede tamamen Berbehârî'nin görüşlerini, özellikle taklidi din olarak ele almasını, nazarı ve kelamı eleştirmesini hedef almaktadır.²⁶⁰ Bu nedenle *İbâne*'yi daha önce yazmış olması ve görüşmeye giderken Berbehârî'den destek almak için onu sunmuş olması daha makul görünmektedir. Görüşmenin sonucu olumsuz olunca da kelamcı olan Eş'ari'nin Berbehârî'ye karşı kelamı savunmasından daha doğru bir hareket olmazdı. Çünkü Berbehârî, Eş'ari'ye yanlış şeyler söylediğini değil tarzını, metodunu tanımadığını ifade etmiş ve takip ettikleri metodun Ahmed b. Hanbel'in metodu olduğunu vurgulamıştı. Ahmed'in ise kelama karşı tepkisi ve bu nedenle Muhâsibî'ye karşı sert tavrı²⁶¹ bilinmektedir. *İbâne*'nin içerik olarak Hanbeli akideye uygun olması onun Berbehârî ile görüşmeden önce yazıldığını ve destek almak amacıyla Berbehârî'ye sunulduğu ihtimalini akla getirmektedir.

İbâne'ye bazı müdahalelerin ve eklemelerin olduğu ayrıca Eş'ari'nin fikirlerinin kaynağı olarak değil, Eş'ari'yi Hanbeli ve aşırı nasçılara karşı savunmak için *İbâne*'nin kullanıldığı ortaya çıkınca bu esere dayanarak onun ilk veya son eseri olmasına Eş'ari'nin Mutezile sonrası fikri merhale veya merhalelerini bina etmenin

²⁵⁷ İbn Ebû Ya'la, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, II, 18.

²⁵⁸ Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 157-159; İbn Ebû Ya'la, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, II, 18; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubela*, XV, 90; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 390-391.

²⁵⁹ Frank, "Al-Ash'ari's Kitab al-Hathth ala'l-Bahth", s. 99.

²⁶⁰ el-Eş'arî, *Risale fi Istihsanu'l-Havd*, s. 87-88; Krş., el-Berbehârî, *Şerhu's-Sunne*, s. 23-24, 38, 43, 48, 55, 56.

²⁶¹ Bkz., el-Gazzâlî, *Kavaidu'l-Akaid*, s. 85; İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye*, II, 87; İbnu'l-Cevzî, *Telbisu İblis*, s. 207.

mahzurlu olacağı açıktır. Bu nedenle bu eserin ilk veya son eserlerden olmasını tartışmanın pek önemi kalmamaktadır.

İbâne'nin bir vikaye ve savunma olarak tasarlandığı başka bir deyişle, Hanbelileri kendine çekmek, onların saldırılarından korunmak veya onların akidelerini tedricen ıslah için yazıldığı problemine gelince, *İbâne*'nin üslubu, eserin baş tarafına *Makâlât*'ta sunduğu Ashâbu'l-Hadîs'in görüşlerinin aynısına eserin başında kendi itikadı olarak yer vermesi ve Ahmed b. Hanbel'e tabi olduğunu ifade etmesi, Eş'ari'nin ashabının da onu savunmak için *İbâne*'yi kullanmaları²⁶² bu görüşü desteklemektedir.

Eş'ari'nin *İbâne*'yi telif ederken özellikle Hanbelileri göz önüne aldığı esere ilk bakışta bile anlaşılmaktadır. Ancak kesin olarak bunu neden yaptığını söylemek güçtür. Özellikle dönemin şartları göz önüne alındığında Bağdat'ta güçlü durumda olan Hanbeliler ve diğer Ashâbu'l-Hadîs'ten olan kimselerden, eserde ortak olup ittifak ettikleri hususlara ağırlık vererek, ihtilaflı oldukları konulara ya hiç girmeyerek ya da ihtilaflı sezdirmeyecek şekilde genel hatlarla ele alarak destek almayı hedeflemesi ve böylece kendisine yöneltilen şiddetli eleştirileri de bertaraf etmeyi amaçlamış olması muhtemeldir. Fakat bu onun savunmadığı bir fikri sırf bu amaca yönelik bu eserde savunur duruma düşürmemiştir. Aksine –müdahaleler dışında- Eş'ari savunduğu görüşleri, göz önünde bulundurduğu strateji gereği diğer bir çok eserinden farklı bir üslupla ele almaktan öte bir şey yapmamıştır. Ancak muhtemelen daha sonraları Hanbelilerin ve benzer grupların şiddetli eleştirilerine maruz kalan Eş'ari'yi, taraftarları bu eserle savunmakla kalmadılar bu esere bazı küçük ifade eklemeleri yaparak onu bir vikaye eseri haline getirdiler.

Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra savunduğu görüşlerine uygun olarak telif ettiği eserlerindeki fikirlerinden döndüğünü, akidesinin son şeklini *İbâne* eserinde açıkladığını ve bu eserdeki fikirlere muhalif görünen görüşlerinden vaz geçtiği²⁶³ şeklindeki iddia tutarlı görünmemektedir. Çünkü *İbâne*'de Eş'ari'nin daha önceki eserlerinde örneğin *Luma*'da yer alan görüşlerinden vazgeçtiğine ve

²⁶² Bkz., ez-Zehebî, *el-Uluvvu li'l-Âliyyi'l-Gaffar*, s. 219; İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye*, II, 33; İbnu'l-İmad el-Hanbelî, *Şezeratu'z-Zeheb*, I, 303.

²⁶³ el-Hikemî, *Mearicu'l-Kabul*, I, 378. Krş., İbn Dirbas, *Risale fi'z-Zubbi*, s. 107-108; Eşkar, *Mu'tekidu'l-İmam Ebû'l-Hasan*, s. 6, 43.

bunlardan döndüğüne dair hiçbir bilgi bulunmadığı gibi onun önceki fikirlerini açık bir şekilde tamamen nakzeden görüşleri de bulunmamaktadır. Üstelik taraftarlarının eserlerinde de net bir şekilde böyle bir bilgi yer almamaktadır.

b-İbâne ve Luma' eserlerinin karşılaştırması

İbâne ile ilgili pek çok problem bulunmaktadır. Bu problemlerden bir kısmı *İbâne* ile *Luma*'ın (içerik üslup ve metin açısından) karşılaştırılmasıyla kısmen çözülebilir. *İbâne* eseri ile *Luma*'ı sistem, üslup, içerik ve atfedilen önem açısından karşılaştırdığımızda bu iki eserin birbirinden farklı olduğu görülmektedir.

Eş'ari *İbâne*'de akli delillerden çok nassa dayalı bir delillendirme yapmakta ve meselelere genel hatlarıyla yaklaşmaktadır. Ayrıca Eş'ari *İbâne*'de özellikle Mutezile'ye karşı saldırgan bir tutum izlemekte ve onlara ağır ithamlarda bulunmaktadır. Yine *İbâne*'de Ahmed b. Hanbel'den övgü ile söz ederek ona intisabını ifade etmektedir. *İbâne*'de konular arasına ayrı bir başlık altında konu ile ilgili rivayetlere yer vermektedir ki bu rivayetlerle eser Hanbelilerin "es-Sunne" adlı kitaplarına benzetilmektedir.²⁶⁴ *İbâne*'de akıldan çok sem'a' (nassa) dayanan konular (örneğin, haberi sıfatlar, vech, istiva vb, şefa'at, havz vb.) geniş yer alır. *İbâne*'de yer alan konular bazı detaylarda ve ispat metodundaki farklılıklar dışında -ki bunu Eş'ari *İbâne*'de gayet zayıf tutmuştur- daha çok Ehl-i Hadis'le müttefik oldukları ve Mutezile'yle muhalefet ettikleri ve Ehl-i Hadis'in ısrarla (şiddetle) savunduğu meseleler olduğu görülür.²⁶⁵ İster Eş'ari'nin amacı Hanbeli akideyi düzeltmek veya onlardan korunmak ya da onları kendine çekmek olsun isterse bu eseriyle Ehl-i Hadis'e tabiliğini dile getirmiş olsun, bütün bunlar Eş'ari'nin *İbâne* eserini Ehl-i Hadis'i ve özellikle Hanbelileri hedefleyerek yazdığını göstermektedir. Muhtemelen bu nedenden dolayı Eş'ariler imamlarının fikri sisteminin dayanağı olarak bu eseri pek kullanmamaktadırlar. Çünkü *İbâne* Eş'ari'nin fikri sistemini tam olarak ortaya koymaktan uzaktır. Bu eser daha çok Ashâbu'l-Hadîs'e ve bilhassa Hanbelilere karşı Eş'ari'yi savunmak için kullanılmıştır. *İbâne*'yi şöhrete kavuşturan ve meşhur eden

²⁶⁴ Subhânî, Hanbelilerin akideleri hususunda yazdıklarından *İbâne*'nin bir kıl kadar farklı olmadığını ve Ehl-i Hadisin ittikad ettikleri, cebr, tescim, teşbih ve diğer hussuların onda mevcut olduğunu belirtir. Bkz., Subhânî, *Buhusun fi'l-Milel*, II, 28. Gerçek şu ki, Subhânî'nin belirttiği kadar olmasa da bazı noktalarda benzerliğin olduğu inkar edilemez.

²⁶⁵ Örneğin *İbâne*'de ele alınan konular, Ru'yetulleh, Kelamullah Kur'an, arşa istiva, haberi sıfatlar (vech, ayn, yed vb.), kader, irade ve kulların fiilleri, şefa'at, havz, kabir azabı ve imamettir.

Eş'ari'yi şiddetle savunan ve ona yöneltile eleştirileri cevaplamak için bir eser yazan İbn Asâkir olmuştur.²⁶⁶

Luma' eserinde ise nassa dayalı delilleri kullanmakla birlikte akli delillere ağırlık verdiğini ve ele aldığı meseleleri sıkı bir sistemden geçirerek ortaya koyduğunu görmekteyiz. *Luma'*da, *İbâne*'deki yüzeyselliğin aksine sistemli, derin bir fikri olgunluk bulunmaktadır. Eş'ari'nin *Luma'* eseri özellikle *İbâne*'de yer almayan Allah'ın varlığı ve birliği, kesb, tadil ve tecvir (tahsin tekbihi), iman, va'd ve void gibi; Eş'ari'nin Mutezile karşısındaki konumunu belirleyen ve mezhebi farklılığını belirginleştiren bu gibi mevzulara yer vermiş ve bu konudaki fikirlerini muhalifleriyle tartışarak akli muhakeme yoluyla ortaya koymuştur. Buna karşılık Eş'ari *İbâne*'de ele aldığı haberi sıfatlar (vech, yed, istiva vb.) ile havz, şefaati gibi daha çok nassa dayanan konulara *Luma'*da yer vermemiştir. *Luma'*da Eş'ari görüşlerini hiçbir endişe taşımadan açık, sistematik bir şekilde ortaya koymuş ve *İbâne*'nin aksine burada tenzihe ısrarla vurgu yapmıştır. Eserin hacmi küçük de olsa onun Eş'ari mezhebinin iyi bir özetini sunduğu söylenebilir. Bütün bu niteliklerinden dolayı Eş'ariler *İbâne*'nin aksine *Luma'*a itibar etmiş ve Eş'ari'nin görüşlerinin kaynağı olarak kullanmışlardır.²⁶⁷

İbâne ile *Luma'* arasında yapılacak bir metin karşılaştırılması her iki eserin aynı yazar tarafından kaleme alındığını göstermeye yeterli kanıt sunmaktadır.²⁶⁸ Üstelik Ehl-i Hadis'le aralarında ihtilaf bulunmayan imamet konusunda *İbâne*'de yer alan metnin bir iki paragraf dışında hemen hemen tamamı *Luma* eserinde de yer almaktadır.²⁶⁹

İbâne'ye müdahalelerin olduğu açık olmasına rağmen müdahalenin boyutlarını tespit edebilmek güçtür. Bu nedenle *İbâne* eseri ancak Eş'ari'nin diğer eserleriyle veya başka kaynaklarla birlikte kullanılmalı ve tek başına Eş'ari'nin

²⁶⁶ Zehebi, *el-Uluvvu li'l-Aliyyi'l-Gaffar*, s. 219; İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savaiku'l-Mursele*, IV, 1281-1282.

²⁶⁷ Krş., Subhânî, *Buhusun, fi'l-Milel*, II, 47; Örneğin Cüveynî, *Luma'* eserini savunmakta ve esere yapılan eleştirilere cevap vermektedir. Bkz., el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 104, 122.

²⁶⁸ *İbâne*'deki bazı pasajlar aynı ifadelerle bazıları da az bir ifade farklılığıyla *Luma'*da yer almaktadır. Örneğin, Bkz., el-Eş'arî, *İbâne*, s. 163; Krş., el-Eş'arî, *Luma'*, s. 30; el-Eş'arî, *İbâne*, s. 172-173; Krş., *Luma'*, s. 48-49; *İbâne*, s. 188; Krş., *Luma'*, s. 45; *İbâne*, s. 188-189; Krş., *Luma'*, s. 47.

²⁶⁹ Bkz., el-Eş'arî, *İbâne*, s. 220 vd.; Krş., *Luma'* s. 81 vd.

görüşlerine dayanak kılınması doğru değildir. Aksine başka eserlerle *İbâne*'deki fikirler desteklenmelidir.

Eş'ari'nin Mutezile'den döndükten sonraki fikri merhalelerinin tesbitinde *İbâne* eserinin esas alınmasının sakıncaları ortaya konulduğuna göre geriye Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra tek fikri merhalesi olduğu görüşü kalmaktadır. Eş'ari'nin fikirleri ve kullandığı kelami metod göz önüne alındığında bu merhalenin kendisi gibi kalamcı olan Ehli Sünnet öncülerinden İbn Küllâb'ın yolundan giderek kendi mutavassıt veya Eş'arilik olarak adlandırılan sistemi kurduğu merhale olduğu açıktır. Bunun en önemli kanıtı Eş'ari'nin fikirlerinin İbn Küllâb'ın görüşleriyle bir çok yönden paralellik göstermesidir. Özellikle sıfatlar konusunda Eş'ari'nin kalam Kur'an ve irade sıfatlarındaki düşünceleri İbn Küllâb'ın bu konudaki görüşleriyle birçok yönden örtüşmektedir. Ayrıca kalamcıların kullandığı cevher ve araz metodundan hareketle Eş'ari "hululu'l-havadis" ilkesine sıkı sıkıya sarılmaktadır. Bu ise bir çok noktadan onu Ashâbu'l-Hadîs'ten özellikle Ahmed b. Hanbel'den farklı görüşlere götürmektedir.²⁷⁰ Merhale ile ilgili sunduğumuz bu tesbit Eş'arilerin İbn Küllâb'a "şeyhimiz"²⁷¹ ve Küllâbîlere de "ashabımız"²⁷² demelerinin nedenini de açıklamaktadır. Çünkü Küllâbîler bu hususta Eş'arilerin öncüleri olmuşlardır. Böylece Eş'ari'nin Mutezile sonrası fikri merhalesiyle ilgili kanaatimizi veriler müvacehesinde ortaya koyduktan sonra, bu konuda ileri sürülen görüşleri kısaca ele almak gerekmektedir.

Eş'ari'nin Mutezili döneminden sonraki fikri merhalesinin tespiti konusunda gerek kaynaklar gerekse araştırmacılar farklı iki gruba ayrılmışlardır. Bir grup Eş'ari'nin Mutezile'den döndükten sonra tek bir fikri merhalesi olduğunu ileri sürerken, değer bir grup ise, Eş'ari'nin, Mutezile'den ayrıldıktan sonraki fikri döneminin birbirinden farklı iki ayrı merhale olduğunu ileri sürmüştür.

²⁷⁰ Bkz., İbn Fûrek, *Mucered*, s. 45; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 295, 411, 437, VIII, 424; İbn Teymiyye, *Nubuvvât*, s. 46; İbn Teymiyye, *Mihâcu's-Sunne*, II, 360, 640; İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye*, I, 23, 46; İbn Kayyım el-Cevziyye, *es-Sevâiku'l-Mursele*, IV, 1468-1469; İbn İsa, *Şerhu Kasideti İbn Kayyım*, I, 266-267.

²⁷¹ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s.303. el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 146.

²⁷² İbn Fûrek, *Mucered*, s. 330, el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 40, 45, 67, 89-90, 97.

Eş'ari'nin Mutezile'den döndükten sonra tek bir fikri merhale yaşadığını ve bu durumu ölünceye kadar muhafaza ettiğini iddia edenler bu fikri merhalenin ne olduğu hususunda üç farklı görüş ortaya koymuşlardır.

Birinci görüşe göre, Eş'ari Mutezile'den döndükten sonra tek bir merhale üstünde kalmış ve İbn Küllâb'a tabi olmuştur. Fakat Mutezile ile Müsebbite (sıfattiyye) veya Ashâbu'l-Hadîs ortasını bulmuş ve kendine has bazı müstakil fikirlerle bu yapıyı akli (kelami) delillerle desteklemiştir. İşte bu görüşlerden kurucusuna nisbetle Eş'ari mezhebi olarak anılan ekol ortaya çıkmıştır. Genel olarak Eş'ari alimler bu görüştedirler.²⁷³

Bu iddiayı dile getirenler *İbâne* kitabından ya habersiz davranırlar ya da onun varlığını kabul edip, fakat onda bulunan vech ve ayn gibi haberi sıfatların tefviz yoluyla varid olduğunu bu nedenle bu gibi bazı sıfatların tevil edilmesine Eş'ari'nin karşı olmadığını ifade ederler. Ayrıca Eş'ari'nin bu konuda Selefte uyarak tefvize kail olduğu gibi tevili de caiz gördüğü şeklinde iki görüşünün olduğunu belirtirler.²⁷⁴ Bunlar Eş'ari'nin *İbâne*'deki görüşler ile *Luma*'daki veya meşhur görüşleri arasında çelişki görmezler. Onun Ashâbu'l-Hadîs ve onun temsilcisi konumundaki Ahmed b. Hanbel'le Usûlü'd-Dîn ve Sünnet mezhebinde müttefik olarak görürler. Bu nedenle Eş'arilerin eserlerinde Eş'ari'nin şahsiyeti hem Küllâbi yönü hem de Selefî yönü iç içe ve birbiriyle tamamen örtüşen tek bir şahsiyet olarak sunulur.²⁷⁵

İkinci görüş ise, Eş'ari'nin İbn Küllâb'ın yolu üzere yürüdüğünü, Ahmed b. Hanbel'e intisap ettiğini ve Ashâbu'l-Hadîs'e yaklaştığını fakat bütün bunlarla birlikte kendisinde itizalden bazı kalıntıların kaldığını ifade eder. Bu görüşü daha çok Eş'arilerin dışındaki bazı kimseler dile getirmektedir.²⁷⁶ Bu kanıda olanlar Eş'ari'nin

²⁷³ Bkz., İbn Asâkir *Tebyin*, Orta yolu bulması, s., 149-152, Görüşlerini Akli delillerle desteklemesi, s.127, 152, 165, 170, ayrıca İbn Asâkir, *İbâne*'den alıntı yapıyor ve Eş'ari'nin akidesinin bu olduğunu söylüyor. Bkz., *Tebyin*, 152. Ancak çelişkilere ve sorunlara değinmemektedir. Ayrıca bkz., el-Makrizî, *el-Hutat*, 358, 359; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 81; Ebû'l-Vefa, *Tabakatu'l-Hanefiyye*, s.247-248; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, Beyrut, 1971, III, 291.

²⁷⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 88.

²⁷⁵ İbn Asâkir, *Tebyin*, 114, 116, 149-152, 163.

²⁷⁶ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 424, 556, VI, 53, VII, 434; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sunne*, V, 275, 277, VIII, 9; İbn Teymiyye, *Nubuvvât*, s. 146; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Savaiku'l-Mursele*, IV, 1238; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İçtimau'l-Cuyuşi'l-İslamiyye*, s. 181; İbnu'l-Cevzî, Eş'ari'nin Mutezile'den tam ayrıldığını fakat öyle güzüküğünü söyler. Bkz., İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 332; Kâdî Abdulcebbâr el-Hemedânî, Eş'arinin Küllâbiliğe uyduğunu Kur'an meselesini

kelami metodu kullanması, bir çok hususta İbn Küllâb'a muvafakat etmesi, onun yolunu takip etmekle birlikte Ahmed b. Hanbel'e intisabını ifade etmesi ve bazı haberi sıfatları tevilsiz ve tekyifsiz kabul etmesinden hareketle bu görüşe varmışlardır. Bunlara göre her ne kadar *İbâne*'de Ehl-i Hadis düşüncesine yaklaşmışsa da kelami sistemi ve İbn Küllâb'ın yolunu terk etmemiştir. Bu nedenle Eş'ari'nin tek merhalesi var ve esas konumunu değiştirmemiştir. Bu durumda Eş'ari ile Eş'ariler arasında fikri ayrılık vardır. Aslında Eş'ari, Ehl-i Hadis'e daha yakın fakat kendisi Ehl-i Hadis'ten değil, Küllâbidir.

Üçüncü görüşe göre, Eş'ari Mutezile'den ayrıldıktan sonra *İbâne*'de açıkça ifade ettiği gibi Ashâbu'l-Hadîs'e ve onunun temsilcisi durumunda olan Ahmed b. Hanbel'e tabi olmuş, ömrünün sonuna dek selef mezhebinde kalmış ve bu merhaleyi, gittikçe pekiştirmiştir. Böylece onun Mutezile ile Ashâbu'l-Hadîs arasında orta bir konumu yoktur. *İbâne* ve diğer eserleri arasında fikri çelişki olmayıp, eserler arasındaki farklılık, sadece konu, üslup ve telif amacının değişik olmasından kaynaklanmaktadır.²⁷⁷ Bu görüşü ileri sürenler, Eş'ari'nin kendisi, *İbâne* eserinde Ahmed b. Hanbel'den övgüyle söz ederek onun görüşlerine katıldığını,²⁷⁸ İbn Asâkir'in de *İbâne*'deki bu kısmı naklettikten sonra, Eş'arinin Usûlü'd-Dîn konusunda Ahmed b. Hanbel ile aynı çizgide olduğunu söylediğini,²⁷⁹ ayrıca *Makâlât*'a Eş'ari'nin Ehl-i Hadisin görüşlerine tabi olduğunu ifade etmesi²⁸⁰ gibi verilerden hareketle bu görüşlerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Onlara göre, Eş'ari, fikri açıdan da Ashâbu'l-Hadîs'e tabi olmuş hatta Kur'an meselesinde bile İbn Küllâb'ın kelam-ı nefsisini değil, Selef ve Ashâbu'l-Hadîs'in görüşünü savunmuştur.²⁸¹ *İbâne*'deki görüşleri onun fikri açıdan Selef ve Ehl-i Hadis'e uyduğunu göstermektedir. Eş'arilerin ona nisbet etmeye çalıştıkları ve Ashâbu'l-

tartışırken söyler, Bkz., *Şerhu Usulu'l-Hamse*, s. 527-528; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 68; Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 266.

²⁷⁷ Fevkiye Hüseyin, *İbâne* eserine yazdığı "Mukaddime", I, 34-35, 76, 91; Celyend, *Risale Ehl-i Sağır* eserine yazdığı "Mukaddime", s. 6, 23, 25-26; Musa, *Neş'et'ul-Eş'ariyye*, s. 194-195; Ayrıca Selef mezhebine tabi olup onlara muhalefet etmediğine dair Krş., Eşkar, Ömer Süleyman Abdullah, *Mu'tekidu İmam Ebû'l-Hasan el-Eş'arî*, Ürdün, 1994, s. 17-19; es-Seyrevân, *Luma'* eserine yazdığı "Mukaddime", s. 17.

²⁷⁸ el-Eş'arî, *İbâne*, s. 52.

²⁷⁹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 158, 163.

²⁸⁰ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 297.

²⁸¹ el-Hikemî, *Mearicu'l-Kabul*, I, 378.

Hadis'in görüşleriyle çakışan fikirleri ise, onun daha önceki (Mutezili) dönemine ait görüşler olup o görüşlerinden dönmüş ve Ashâbu'l-Hadis'e tabi olmuştur.²⁸² Ayrıca bu görüşte olanlar Eş'ari'nin "Kur'an Mushaflarımızda mecazi değil hakikaten yazılı, göğüslerimizde hakikaten hıfz edilen, dillerimizle hakikatte okunan ve hakikaten bize işitilendir."²⁸³ Şeklindeki beyanını Ehl-i Hadis'in harfiyen görüşleri olarak görürler. Bu nedenle onlara göre, Bu gibi konularda Eş'ari'den nakl edilenler aslında kendilerine Ehli Hak adını veren ve kendilerini Eş'ari'ye nisbet edenlerin eserlerinde yer alan görüşler olup, Eş'ari'nin asıl görüşü *İbâne*'de yer alan ve Ehl-i Hadis'in görüşüne uygun olan görüştür.²⁸⁴

Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra tek merhalesinin olduğunu söyleyen bu üç farklı görüş sahipleri Eş'ari'nin *İbâne* dışındaki eserlerini görmezden gelip, *İbâne* ile diğer eserleri ve kendisine nisbet edilen fikirleri arasındaki çelişkiyi dikkate almadıklarından, Eş'ari'nin Mutezile'den döndükten sonra farklı iki merhalesi olduğu ve bu evrelerden hangisinin onun son evresi olduğunu tartışmamaktadırlar. Ayrıca *İbâne* ve *Luma'* arasındaki çelişkiyi görmeden ve *İbâne* ile ilgili problemlere cevap aramadan, ister sorunları görmezden gelerek onun tek merhalesi olduğunu söylemek veya eserlerinde/fikirlerinde çelişkinin olmadığını üslup, yazılış amacının farklılığından doğan ve çelişki gibi gözükten bir durumun olduğunu fakat gerçekte bunun çelişki olmadığını Eş'ari'nin tamamen Selef ve Ashâbu'l-Hadis düşüncesine katıldığını savunmak, isterse onun *İbâne*'de Ehl-i Hadis'e daha çok yaklaşmış olmasına rağmen onun Küllâbî kaldığını ve Mutezili kalıntılara sahip olduğunu söylemek, ilmi tutarlılıktan uzaktır.

Bu iddiayı ileri sürenler de *İbâne*'deki fikirler ile Eş'ari'nin diğer eserlerinde özellikle *Luma'*da dile getirdiği fikirler arasında çelişki görmezler. Onlara göre *İbâne* naslarla istidlal etme hususunda *Luma'*a nazaran Selef mezhebine daha çok yakınlık arz ediyorsa da, bu eserde esas alınan fikirler diğer görüşlerinden farklı değildir. Buradaki tek farklılık üslup ve yazılış gayesinin farklı olmasıdır. Bu nedenle *İbâne*'de diğer kitaplarıyla çelişen hiç bir şey yoktur. Üstelik *Luma'* kitabında yer

²⁸² İbn Dirbas, *Risale fi'z-Zubbi*, s. 107-108; Eşkar, *Mu'tekidu'l-İmam Ebû'l-Hasan*, s. 6, 43.

²⁸³ el-Eş'arî, *İbâne*, s. 115.

²⁸⁴ el-Hikemî, *Mearicu'l-Kabul*, I, 378.

alan bazı konular *İbâne*'de yer almadığı gibi *İbâne*'de yer alan bazı konular da *Luma*'da yer almamıştır. Bu sebeple bu iki eser arasında tezat veya çelişki bulunmamaktadır.²⁸⁵

Görüldüğü gibi tek merhaleyi savunan ancak merhale hususunda birbirinden farklı düşünen bu üç görüş sahiplerinin iddiaları *İbâne*'nin Eş'ari'nin bilinen meşhur görüşleriyle, özellikle *Luma*' ve Eş'arilerin aktardıklarıyla çelişmediği varsayımı üzerine bina edilmiştir. Ancak *İbâne* incelendiğinde bunun mümkün olmadığı ve çelişkinin bazı konularda yok sayılmayacak derecede açık ve var olduğu görülmektedir. Bu nedenle *İbâne* bütün içeriğiyle Eş'ari'ye aidiyeti kabul edilirse –ki tek merhalesi olduğunu savunan her üç görüş sahipleri *İbâne*'nin tümüyle Eş'ari'ye aidiyetini kabul ediyor- Mutezile'den döndükten sonra Eş'ari'nin bir tek fikri merhalesinin olduğu iddiasını buna bina etmek isabetli gözükmemektedir.

Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra tek fikri merhalesi olduğunu söyleyenler her ne kadar farklı üç ayrı merhaleyi savunmuşlarsa da, bu merhalelerin tesbitinde *İbâne*'yi temel belirleyici kılmamaları hepsinin ortak yönünü oluşturmaktadır. Muhtemelen dışa vurmadıkları bazı politik, ideolojik ve pragmatik nedenlerle bunlar *İbâne* ile ilgili problemlere değinmekten ve *İbâne*'yi tartışmaktan kaçınmışlardır. Örneğin İbn Teymiyye sırf *İbâne*'deki görüşlerle Cüveynî, Razî vb. Eş'arileri vurmak için onun son eser olduğunu ve diğer eserleriyle çelişki yokmuş gibi davranır. Israrla Eş'ari'nin yed vech gibi haberi sıfatlar ile ilgili farklı iki görüşü bulunmadığını belirtir. Ancak aynı İbn Teymiyye iman, Kur'an, hululü'l-havadis, konularında *İbâne*'yi esas almadığı görülür. Böylece Eş'ari ile Eş'ariler farklı gösterilmeye çalışılıp Eş'arilerin sonradan Mutezile'ye kaydıklarını ve saptıklarını belirtilir.²⁸⁶ Eş'arilere gelince onlar Selef olarak niteledikleri Malik, Şafii, Ahmed ile birlikte İbn Küllâb, Muhâsibî gibi şahıslara sonradan Eş'ari'nin tabi olduğunu ifade

²⁸⁵ Fevkiye Hüseyin, *İbâne* eserine yazdığı “Mukaddime”, I, 34,35, 76-78, 91; Ayrıca Bkz., Celyend, *Risale Ehl-i Sağr*, eserine yazdığı “Mukaddime”, s. 6, 23, 25-26; Musa, *Neş'et'ul-Eş'ariyye*, s. 194-195. Ayrıca Selef Mezhebine tabi olup onlara Muhalefet etmediğine dair Krş., Eşkar, Ömer Süleyman Abdullah, *Mu'tekidu İmam Ebû'l-Hasan el-Eş'arî*, Ürdün, 1994, s. 17-19; es-Seyrevân, *Luma* eserine yazdığı “Mukaddime”, s. 17.

²⁸⁶ Bkz., İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye*, II, 14-15, 35; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 52; Krş, ez-Zehebî, *el-Uluvu li'l-Aliyyi'l-Ğaffâr*, s. 218-219.

ederek onu hem Ahmed'e ve hem de İbn Küllâb'a tabi olarak zikrederler.²⁸⁷ Örneğin İbn Asâkir Eş'ari'yi *İbâne*'yle savunmakta, bu nedenle diğer bir çok Eş'ari taraftarı gibi *İbâne*'yle Eş'ari'nin diğer eserleri arasındaki fikri farklılığa değinmemektedir. Belki de Eş'ariler, Eş'ari'yi iki yönlü göstermeyi kendi durumları için daha uygun görmüşlerdir. Makrizi ise Eş'ari'nin kendisi değil, sonradan Eş'arilerin tevil hususunda iki fırkaya ayrıldıklarını belirtir.²⁸⁸

Eş'ari'nin, Mutezile'den ayrıldıktan sonraki fikri döneminin birbirinden farklı iki ayrı merhale olduğunu ileri sürenlerin görüşlerine gelince, bu görüşte olanlar Eş'ari'nin toplam üç fikri merhalesi bulunduğunu ve ilkinin Mutezili dönem olduğu, Mutezile sonrası dönemde biri Selef ve Ashâbu'l-Hadîs, diğeri Mutavassıt (Küllâbi-Eş'ari) olmak üzere iki farklı merhalesi bulunduğu hususunda müttefik olmalarına karşın, ilk ve son merhalelerinin hangisi olduğu ve Eş'ari'nin en son fikirlerinin ne olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Böylece Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra iki ayrı fikri merhalesi olduğunu söyleyenler birbirine zıt iki ayrı görüş serdediler.

Birinci görüşe göre, ilkin Eş'ari İbn Küllâb'ın yolundan giderek bu dönemde birçok eser yazmış, bu eserler ve içerdiği fikirlerle meşhur olmuş, taraftarları ve ilm çevreleri bunları nakletmişlerdir. Bundan sonra Eş'ari Bağdat'a gelmiş ve ömrünün son demlerinde *İbâne*'yi telif ederek Selef ve Ashâbu'l-Hadîs mezhebine dönmüştür. Eş'ari bu eserde Ashâbu'l-Hadîs ve temsilcisi konumundaki Ahmed b. Hanbel'e uyduğunu ilan etmiş ve²⁸⁹ böylece bu durum Eş'ari'nin istikrar kıldığı son fikri merhale olmuştur.²⁹⁰

²⁸⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 80-81, İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 103, Eş'ari'nin Ahmed'le usulda müttefik olduğuna dair Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 163.

²⁸⁸ el-Makrizî, *el-Hitat*, II, 360.

²⁸⁹ el-Eş'arî, *İbâne*, s. 52; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 158.

²⁹⁰ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, III, 228; Musîlî, *Şu'betu'l-Akide*, s. 42, 46-47, 50; İbn Nasır, Ali b. Muhammed, *Risale fiz-Zub* eserine yazdığı "Mukadime", s. 98; Hamis, Muhammed b. Abdurrahman, *İtikadu Ehli's-Sunneti Ashabu'l-Hadis*, Riyad, 1994, s. 6-7; Nur, *Menhecu Ehli's-Sunne ve'l-Cemaa ve Menhecu'l-Eşaire fi Tevhidillahi Taâlâ*, II, 693. Eş'ari'nin üç hali olduğu, ilk halinin itizal olduğu ve bundan kesinlikle döndüğü; ikinci halinin, hayat ilim, kudret, irade, semî, basar ve kelam' sıfatlarından ibaret olan akli yedi sıfatı isbat ve vech, yedeyn, kadem, sak gibi şeyleri tevil etme hali olduğu; üçüncü halinin ise, Selef gibi bütün bu sıfatları tekyifsiz ve teşbihsiz isbat etmesi olduğu, bu durumunun son telif ettiği ve İbn Asâkir'in nakilde bulunduğu *İbâne*'deki yolu olduğunu İbn Kesîr'in söylediğini Zebidî, İbn Kesîrin *Tabakât*'ından nakl eder. Bkz., ez-Zebidî, *İthafu's-Sâdeti'l-Muttakin Şerhu İhyai Ulumiddin*, II, 3-4; Tritton, *İslam Kelamı*, s. 164; Kıvamuddin, "Ebû'l-Hasan el-Eş'ari'nin Babu'l-Ebvab Ehalisine Yazdığı Mektup", *Darülfünun*

İkinci görüşe göre, birinci görüşün tam aksine, Eş'ari ilkin Selef mezhebine ve onun temsilcisi sayılan Ahmed b. Hanbel'in mezhebine katılmıştır. İşte bu duygusal, tepkisel ve fanatik dönemde *İbâne*'yi telif etmiş ve bu dönemden sonra ortayı bulduğu tavassuta (orta yola/Eş'ariliğe), kendi sistemini kurduğu ve fikri açıdan daha olgun eserler telif ettiği merhaleye geçmiştir. İşte Eş'ari'nin bu dönemini *Luma* ' eseri temsil etmektedir.²⁹¹

Birinci görüş sahipleri *İbâne*'yi, *Luma* ' vb. eserlerden sonra telif edilen ve nihai görüşlerini gösteren en son eser olduğunu söyleyerek *İbâne*'yi ileri sürdükleri tezlerinin merkezine oturtup bütün görüşlerini *İbâne*'nin son eser olmasına bina ederlerken; ikinci görüştekiler ise, görüşlerini, *İbâne*'nin Eş'ari'nin yazdığı ilk eserlerden özellikle *Luma* 'dan önce olduğu tezi üzerine bina etmektedirler.

Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra farklı iki merhalesi olduğunu söyleyenler her ne kadar iki ayrı neticeye varmışlarsa da, onların ortak yönü bu merhalelerin tesbitinde *İbâne*'yi temel belirleyici almalarıdır. Bu nedenle bunlar *İbâne* ile ilgili problemlere ve diğer eserlerle olan çelişkilere dikkat çekip *İbâne*'yi tartışmanın merkezine yerleştirirler ve bundan hareketle görüşlerini ispata çalışırlar. Bu nedenle önce selefi sonra tavassut (Eş'ari-Küllâbî) merhalesi olduğunu söyleyenler *İbâne*'nin ilk eserlerden olduğuna,²⁹² önce tavassut sonra tümüyle Selef

İlahiyyat Fakültesi Mecmuası, c. II, Sayı, VII, s. 156. Ancak İbn Kesîr'e dayandırılan yukarıda zikr edilen bu görüşün doğru olmadığına ve Eş'ari'nin sıfat-ı haberiyyeyi tevil ettiğine dair ne kendi eserlerinde ne de diğer kaynaklarda böyle bir bilginin olmadığına, haberi sıfatları tevil konusunda Eş'ari'nin değil de ashabının bu konuda farklı görüşleri olduğuna İbn Teymiyye ve İbn Kayyim dikkat çekmişlerdir. Bkz., İbn Kayyim, İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimau'l-Cuyuşî'l-İslamiyye*, s. 181; İbn İsa, *Şerhu Kasidetü İbn Kayyim*, II, 310.

²⁹¹ Gurâbe, "el-Eş'arî ve Merahilu Tatavvuruhu'l-Fikri", *Mecelletu'l-Ezher*, XXIX, sayı, I, Kahire, 1954, s. 29; Gurâbe, *el-Eş'arî*, s. 67-68; Subhânî, *Buhusu'n fi'l-Milel*, II, 47; İrfan Abdulhamit, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 149.

²⁹² *İbâne*'nin Eş'ari'nin ilk teliflerinden olduğunu savunanlar, Mutezile'den ayrıldıktan sonra Eş'ari'nin Ehl-i Hadis'e katıldığını, fakat terk ettiği düşünceye karşı tepkisel olduğunu, katıldığı yeni düşünceye aşırı derecede bağlı olduğunu, bu psikolojik durumdayken *İbâne* eseri yazıldığını ve bu nedenle Mutezile'ye karşı saldırıları duygusal ve aşırı sert olduğunu belirtirler. Onlara göre bu durumdaki her insan benzer psikoloji içerisinde. Bunun için Eş'ari'nin *İbâne* eserini bu dönemde yazmış olması bu durum ve ortama daha uygun düşmektedir. Ayrıca *İbâne*'nin bu durumuna karşın, Eş'ari'nin *Luma* ' eseri incelendiğinde onun fikri olgunluk dönemini temsil ettiği görülür. Eser *İbâne*'ye göre çok daha sistematik, ilmi ve rasyoneldir. Bu nedenle böyle bir eser reaksiyon döneminin değil olgunluk döneminin eseri olmalıdır. Bkz., Gurâbe, *el-Eş'arî*, s. 67-69; Gurâbe, "el-Eş'arî ve Merahilu Tatavvuruhu'l-Fikri", *Mecelletu'l-Ezher*, XXIX, sayı, I, s. 30; Gurâbe, "Al-Ash'ari's Kitab al-Luma", *The Islamic Quarterly*, London, 1954, s. 194; Subhânî, *fi İlmi'l-Kelam*, II, 56-57; Subhânî, *fi İlmi'l-Kelam*, II, 56-57; Musa, *Neş'et'ul-Eş'ariyye*, s. 175, 194-195, 210; Subhânî, *Buhusun fi'l-Milel*, II, 21, 41.

ve Ashâbu'l-Hadîs'e tabi olduğunu söyleyenler de, *İbâne*'nin son eser olduğuna dair kanıtlar zikrederler.²⁹³

İbâne'de yer alan görüşler ile *Luma*'da yer alan fikirlerin arasında çelişkiyi görmezden gelenler ile çelişkinin olmadığını üslup ve yazılış amacının farklı olduğunu belirtenler, Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra tek bir fikri merhalesinin olduğunu savunurlar. Ancak bunların bir kısmı Eş'ari'nin bu merhalede Ahmed'e tabi olduğunu söylerken diğer bir kısmı ise onun İbn Küllâb'a tabi olduğunu ve mezhepler arasında orta yolu bulduğu kendine has ve Eş'arilik olarak nitelenen merhale olduğunu belirtmektedirler.

İbâne ile Eş'ari'nin fikirleri ve diğer eserleri özellikle *Luma*' arasındaki çelişkiyi veya farklılığı görenler ise, Eş'ari'nin Mutezili dönemden sonra iki ayrı fikri evresinin olduğunu savunurlar. Ancak *İbâne* eserinin ilk veya son eserlerden kabul edilme durumuna göre Eş'ari'nin Mutezile sonrası ilk ve son fikri merhalesi de değişmektedir. O halde buradaki temel sorun *İbâne*'nin tarihlendirilmesi sorunudur. *İbâne* eserini son eser olarak kabul edenler, *Luma*' ve diğer eserlerinde olduğu gibi Eş'ari'nin kelami metodu kullanan, İbn Küllâb'a tabi olan ve İtizali fikirlerden tam kurtulmamış olduğu dönemi Mutezile'den ayrıldıktan sonraki ilk fikri merhale olarak görürler. Bu takdirde *İbâne* ise son eseri olmakta, Ashâbu'l-Hadîs ve onun temsilcisi sayılan Ahmed b. Hanbel'e tabi olduğu dönemi de son merhale olmaktadır. *İbâne*'nin ilk eserlerden ve *Luma*'ın son eserlerden olduğunu ileri sürenler ise, onun son

²⁹³ *İbâne*'nin son eser olduğunu savunanlar bu konuda birtakım delilleri ileri sürmektedirler. Onlara göre, Eş'ari dönüşünü ilan ettikten sonra yeni itikadını içeren kitapları halka dağıtmış, *el-Luma*' ile *Keşfu'l-Esrar* ve *Hetku'l-Estar* eserleri bu dağıtılan eserlerden olduğunu İbn Asâkir rivayet etmiştir. Ayrıca Eş'ari *el-Umed* adlı eserinde kitaplarının listesini sunarken *Luma*' eserinden söz etmiş fakat *İbâne*'yi zikr etmemiştir. Üstelik İbn Fûrek'in belirttiği listede de *İbâne* eseri yer almamıştır. Eş'ari'nin ve İbn Fûrek'in listesinde yer almayan *İbâne*'yi İbn Asâkir zikretmiş ve ondan bazı nakillerde bulunmuştur. (Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s.39, 128-134, 135-136, 152.) Bütün bunlar *İbâne*'nin Eş'ari'nin son telifi olduğunu göstermektedir. Ayrıca Eş'ari'nin Bağdat'ta Hanbeli şeyhi olan Berbehârî ile görüşükten sonra *İbâne*'yi yazdığı kaynaklarda yer aldığı gibi (Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s., 157,159; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabâkatu'l-Hanâbile*, II, 18.) İbn Dirbas başta olmak üzere ez-Zehebi, İbn Teymiyye, İbn Kayyım ve İbnü'l-İmâd el-Hanbeli de *İbâne*'nin Eş'ari'nin son halini yansıttığını ifade etmişlerdir. Bkz., İbn Dirbâs, *Risale fi'z-Zubbi an Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 107 vd.; ez-Zehebi, *el-Uhuvvu li'l-Aliyyi'l-Gaffâr*, s. 218-220; İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu'l-Cehmiyye*, II, 27, 34, 333-334; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 359; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İçtimau'l-Cuyuş*, s. 181; İbn Kayyım, *es-Savaiku'l-Mursele*, IV, 1381-1382; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezeratu'z-Zeheb*, I, 303.

merhalesini İbn Küllâb'ın yolunu tutup orta yolu bulduğu ve bu gün Eş'arilik diye adlandırılan mezhebi ortaya koyduğu merhale olarak kabul ederler.

Görüldüğü gibi Eş'ari'nin itizal sonrası dönemdeki fikri merhale veya merhalelerinin tesbitinde *İbâne* eserinin tarihlendirilmesi veya onunla özellikle *Luma'* vb. eserler arasında fikri açıdan çelişki olup olmaması etkili olmaktadır. O halde merhale sorunu *İbâne* eseri ile ilgili soruların cevaplandırılması durumunda tam olarak çözülecektir. Bu nedenle gerek Eş'ari'nin fikri merhalelerinin tesbitinde gerekse Eş'ari'nin görüşlerinin ortaya konulması ve Eş'ari ile Eş'arilerin farklılaşmasının belirlenmesinde *İbâne* eseri önemli bir yer almakta ve belirleyici bir konumda bulunmaktadır. Bundan dolayı biz önce, *İbâne* ile ilgili sorunları ele alıp onunla *Luma'* arasında bir karşılaştırma yaparak, Eş'ari'nin her iki eserdeki görüşleri ile kendi eserleri dışında yer alan ve kendisine ait olduğu belirtilen görüşlerini, hem kendi taraftarlarının eserlerinden hem de muhaliflerinin eserlerinden aktararak, *İbâne*'nin tarihlendirilmesini ve içerdiği görüşleri belirlemeyi hedefleyerek bu husustaki kanaatimizi ortaya koymaya çalıştık.

III.BÖLÜM

Eş'ari'nin Fikirlerinin Eş'ariliğin Temel Prensiplerine Dönüşmesi

1. Tevhid

1. 1-Allah'ın Varlığı ve Birliği

Eş'ari, Allah'ın varlığını insanın yaratılışı ve geçirdiği merhaleleri üzerinde düşünmeye yönlendirmekle ispatlamaya çalışır. İnsan hayatındaki bu fizyolojik değişim ve bir evreden başka bir merhaleye intikal insanın elinde değildir. Çünkü insanın gücü kuvveti yerindeyken bile bunu başaramadığını görmekteyiz. Şayet bu insanın elinde olsaydı insan kendisinden yaşlanmayı, düşkünlüğü giderirdi. Eş'ari, bütün bunların kendi başına oluşmadığını ve insanı bir evreden başka bir evreye intikal ettiren ve onda değişiklik meydana getiren başka bir varlığın olması gerektiğini belirtir.¹

Bu delil insanı kendisindeki ve Allah'ın yarattıklarındaki ayetlere ve dolayısıyla Allah'ın varlığının işaretlerine bakmaya ve üzerinde düşünmeye çağıran Kur'an'î metoda dayanmaktadır. Bu delil illiyyet (nedensellik) ilkesi -yani her malulun bir illeti vardır- üzerine kuruludur. Çünkü Eş'ari, bir sâni ve mudebbir olmadan pamuğun kendiliğinden bükülüp dokunmuş bir kumaş ve sonradan elbise olmasının mümkün olmadığını söyler.² O halde insan kendisini var edene ve yapıcı bir illete gereksinim duyar. İlliyyet ilkesi bütün kainatta vardır. Ancak bu illet tabii bir illet olamaz. Aksi halde hudusta malüle ortaklık eder. O halde onun kadim bir sâni' olması gerekir ki bu da Allah'tır.³ Eş'ari hem kevni hem de gâî delille Allah'ın varlığını ispata yönelmiştir.⁴

¹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 6; Krş., el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 35-38; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 81; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 12; Subhî, Ahmed Mahmud, *fî İlmi'l-Kelâm*, II, 60.

² el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 6.

³ el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 285.

⁴ Subhî, "el-Eş'arî el-Mutekellim" s. 381.

Allah'ın varlığını ispatlamada, alemin hadis olduğuna ve onun bir muhdisi bulunduğu prensibine dayandırmak kelamcılarının kullandığı meşhur bir metottur.⁵ Alem, cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Arazlar hadistirler. Sukûn geldiğinde hareketin butlanı arazların hadis olduğuna delildir. Şayet hareket iptal olmazsa o halde aynı anda bir cisim hem hareket hem de durmuş halde olur. Bu ise batıldır. Ayrıca kelamcılarının kullandıkları başka bir yol da şudur: Cisimler hadistirler. Çünkü havadisten önce değiller, onlardan önce var olmamışlar ve onlardan ayrılmazlar. O halde havadisten önce olmayan ve ondan ayrılmayan da hadistir. Bunun hadis olduğunun bilinmesi bir muhdisi gerektirmektedir. Bunun delili yazının bir yazarı, her şeklin bir musavviri olmasının gerekliliğidir. Böylece alemin şekli ve gezegenlerin hareketleri onları yapan bir sâni'in olmasını zorunlu kılar.⁶

Bu hâdis olan cevherler kendilerini meydana getiremezler. Çünkü madumun fail olması mümkün olmadığından nefsinin ihdas etmesi de imkansızdır. O halde kendisinin hadis olması nefsinin ihdas etmesine ihtiyaç bırakmaz. Böylece kendisinin muhdes olduğu ispatlanmış ve nefsinin ihdas etmesi de muhal olmuş olur.⁷

Eş'ari'nin cevher ve araz metodunu *Risale ila Ehli's-Sağr* eserinde eleştiriye tabi tutması, onu red ettiği anlamına gelmemektedir. Bilakis, bu metodun uzun mukaddimleri ve kapalılıkları olduğundan Peygamberlerin kullandığı metodun daha vazih olduğunu belirtmektedir.⁸ Ayrıca Eş'ari bu metodu *Luma'* adlı eserinde kullanmış ve buna dayanmıştır.⁹ Üstelik *Risale ila Ehli's-Sağr*'da da bunun ip uçlarını verdiği görülür.¹⁰ Bedevi, Eş'ari'nin Allah'ın varlığının isbatı konusunu *Risale ila Ehli's-Sağr*'da ele almadığını sadece *Luma'*da zikr ettiğini ifade etmektedir.¹¹ Ancak *Risale ila Ehli's-Sağr*'a baktığımızda bunun isabetli

⁵ İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 42; Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 11.

⁶ el-Bâkullânî, Kâdi Ebu Bekr b. Tayyib, *Temhidu'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil*, Beyrut, 1987, s. 41 vd.; Krş, Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 11; İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 42-43, 53.

⁷ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 69.

⁸ el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 54-57; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 543; İbn Teymiyye, *Telbisu'l-Cehmiyye*, I, 10.

⁹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 7, 42; İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 44.

¹⁰ Bkz., el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 35-36.

¹¹ Bedevi, *Mezâhib*, s. 537.

olmadığı görülür. Çünkü *Luma'* da serdedilen delillere benzer deliller, bu risalede farklı ibarelerle zikr edilmiştir.¹²

Eş'ariye göre, alem cisimlerden mürekkeptir. Bu cisimlerde cevher ve arazlardan meydana gelmektedir. Arazlar cevherlere gerekli olunca -ki cevher arazsız ve araz da cevhersiz bulunmaz- arazlar değişkendir ve değişkenler hadistir. Bu nedenle cevherler de hadis olmalıdır. Böylece cevher ve arazlardan oluşan cisimler de mahlukturlar. Bundan dolayı alem mahluk ve muhdestir.¹³

Bâkılânî'ye göre, alem cisimlerden oluşur, cisimler ise cüzlerden (parçalardan) oluşur, cüzler de kendinden daha küçük parçalara ayrılarak bölünemeyen en küçük parçaya ulaşır ki buna zerre (atom) denir. Bölünemeyen cüz (atom) da muhdestir. Böylece muhdes parçalardan oluşmuş olan cisimler de muhdestir. Bundan şu sonuç çıkar. Alem muhdestir onun bir muhdisi olması gerekir ki o da Allah'tır.¹⁴ Böylece Bâkılânî Eş'ari'nin kullandığı delillere ek olarak farklı bir kanıtlama yöntemi daha eklemiştir.

Sonradan gelen Eş'ariler Felsefecilerin kullandığı imkan ve vucud¹⁵ delilini de kullanmışlardır. Mesela Cüveynî Allah'ın varlığını ispatta mümkün ve cevaz düşüncesine dayanmaktadır. Ona göre alemin hudusu sabit olunca, hadisın varlığı ve yokluğu caizdir. Akli gerçeklik bu nitelikte olan şeyin, ona var olma ayrıcalığını veren bir muhassısa muhtaç olmasını gerekli görür.¹⁶ Burada Cüveynî'nin Allah'ın varlığının ispatında vacibu'l-vucud ile mümkünü'l-vucud ve mümkünün vacibe muhtaç olma düşüncesine dayanan felsefecilerin delillerinden etkilendiği ortaya

¹² Bkz. el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 35-36.

¹³ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 10; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 40; Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 11; el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 37vd; Ebu Reyhan, *Tarihu Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, s. 200.

¹⁴ Bkz., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 37vd.; Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1990, s. 134; Ebu Reyhan, *Tarihu Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, s. 201. Atom nazariyyesi (cevheri ferd) görüşü için Bkz., İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler*, trc. Saim Yeprem, s. 153vd.) Atom teorisi ile ilgili olarak De Boer bu teorinin Yunan atomcularından alındığını belirtmektedir. Horten gibi bazı araştırmacılar ise bunun Hint atomcularından alındığını ifade etmektedirler. Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem'in tercih ettiği de bu ikinci görüştür. Çünkü onlara göre Yunan atomcuları, atomu kendi içinde zati ve tevellüd gücüne sahip olduğunu belirtmektedir. Fakat Hint atomcuları ise atomu varlık aşamalarından (lemha) bir lemha olarak görmekte ve ata kuvvetinin Allah'ın verdiğini söylemekte. Eş'ariler buna dayanarak sebebiyye (nedensellik) ilkesini reddederler. Bkz., Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, s. 134-135, dip not. 42.

¹⁵ İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 53.

¹⁶ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 40-41; el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, İst. ts. s. 16-17.

çıkmaktadır.¹⁷ Razi ise hem kelamcılarının kullandığı alemin hudusu ve içinde bulunan cevher ve araza dayanan deliller ile vacibu'l-vucudun varlığının illetinin imkan olduğunu söyleyen felsefecilerin usulünü birleştirerek sunmaktadır.¹⁸

Böylece Eş'arilerin Allah'ın varlığının ispatı için getirdikleri delillerin tedrici gelişim ve çeşitlenişi ortaya çıkmaktadır. Önce kendi özü ve alem üzerinde insanı düşünmeye yönlendirme şeklinde olan Kur'anî metotla başlamış ve kelamcılarının alemin hadis olduğu ve bir muhdisinin bulunmasının gerekli olması tarikine, -ki bu ikisini Eş'arinin bizzat kendisi de kullanmıştır- sonradan vacip ve mümkün delilinin Allah'ın varlığının ispat delilleri içinde yer almasıyla, kelamcılarının ve felsefecilerin metodu birleştirilip geliştirilmiştir.

Hem Eş'ari hem de taraftarlarının Allah'ın varlığını ispatta kullandıkları metod Mutezile'nin ve dolayısıyla kelamcılarının kullandığı metottur.¹⁹ Bu metoda İbn Rüşd ve İbn Teymiyye tarafından sert eleştiriler yöneltilmiştir.²⁰ İbn Rüşd'ün tenkidinin sadece Eş'arilere yapılmış bir tenkid olmadığı, kelim ilminin bir tenkidi olduğu, özellikle Eş'arilerin hedef alınması ise dönemin kelim ilminin temsilcileri olmalarından kaynaklandığı ileri sürülmüştür.²¹

Eş'ari Allah'ın birliğini ispatta kelamcılarının meşhur 'temanu' deliline dayanmakta ve bir olmasının zorunluluğunu şu şekilde açıklamaktadır: İkinin tedbiri, nizam üzerinde cari olmaz ve ahkamda uyuşmaz, uyum içinde ve düzenli olmaz. Bu nedenle onlara veya birine acz ilhak etmesi gerekir.²² Çünkü biri bir insanı yaşatmayı diğeri öldürmeyi dilerse bu durumda iki şıktan başkası olmaz. Ya ikisinin muradı gerçekleşir veya birinin dileği gerçekleşir diğerrinin gerçekleşmez.

¹⁷ el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 286.

¹⁸ Bkz., er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 2002, s. 147-150; el-Câbirî, Muhammed Âbid, İbn Rüşd'ün, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, eserine yazdığı "Mukaddime", Beyrut, 1998, s. 31.

¹⁹ Eş'ariler Allah'ın varlığını ispatta Mutezile ile aynı delilleri kullanmışlardır. Çünkü bunlar kelami delillerdir. Bkz., Kâdî Abducebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 94-115. Bazı araştırmacılar bunların kelami deliller olduğu gerçeğini göz ardı ederek Allah'ın varlığının isbatı için bu delillerin kullanılmasını Tevhid anlayışında Mutezileye uyma olarak görmektedir. Bkz., Nur, *Menhecu Ehl-i's-Sünne ve'l-Cemaa ve Menhecu'l-Eşâire fi Tevhidillahi Taalâ*, II, 666.

²⁰ Bkz., İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Kitabu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, Beyrut, 1998, 103vd., İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 536-545; İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 44.

²¹ el-Câbirî, *Menâhici'l-Edille*'ye yazdığı "Mukaddime", s. 11.

²² el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 8; el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 41.

İkisinin muradının gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü bir cisim aynı anda hem canlı hem ölü olamaz. Şayet ikisinin dileği gerçekleşmezse ikisinin de aciz olması gerekir. Aciz olan ise ne ilah olur ne de kadim olur. Şayet birinin muradı gerçekleşir de diğerinki gerçekleşmezse o halde dileği gerçekleşmeyen aciz olması gerekir. Aciz olan ise ne ilah ne de kadim olur.²³ Ayrıca bunlardan her biri diğerinin kadir olduğu şeyi onun yerine yapmaya, ya kadir olur ya olmaz. Eğer her biri diğerinin yapmaya kadir olduğu fiili onun yerine yapmaya kadir ise o zaman bunlardan hiç biri kendisine bırakılmadıkça diğerinin kadir olduğu fiili yapamaz. Hiçbiri diğeri kendisine bırakmadıkça hiçbir iş yapamıyorsa her birinin diğerini o fiilden men etmesi de caiz olur. Men' edilmesi caiz olan ve ancak başkasının kendisine bırakmasıyla fiili yapabilen aciz ve mezmumdur. Eğer hiçbir diğeri makduru olanı yapmaya kadir değilse, her ikisinin aciz olması ve kudretlerinin hadis olması gerekir. Aciz olan ilah olamaz.²⁴ Eş'ari temanü'a dayalı bu delillendirmesini “Eğer yerle gökte Allah'tan Başka ilahlar (tanrılar) olsaydı, ikisi de bozulurdu”²⁵ ayetine dayandırmaktadır.²⁶

İradede farklılık üzerine bina edilen bu delile iradede ihtilaf etmemeleri de caizdir, şeklinde bir tenkit yöneltilmiştir. Bâkılânî Eş'ari'nin yukarıdaki görüşünü açıklamak suretiyle bu itiraza şöyle cevap vermektedir. Bu iddia iki şeyden birine götürür. Ya biri diğerine: “Benim dilediğimden başkasını irade etme” der. O halde biri amir diğeri memur olur ve memur olan da ilah olamaz. Hakikatte ilah olan diğeridir. Yahut her birinin diğerinin irade ettiğinden başkasını irade etmeye gücü yetmez. Şayet böyle olursa bu onların aczine delalet eder. Çünkü hiçbirinin dileği, beraberinde diğerinin iradesi olmadan gerçekleşmemektedir. Bu sabit olunca ilahın birden fazla olması da geçersiz olur.²⁷

Şehristânî ‘temanü’ delilini’ başka bir şekliyle sunmaktadır. O da ‘et-temanü’ fi'l-istiğnâi bizzat' tır. Şehristânî bu delili iki ilahın bulunmasının imkansız olması hususunda fiilde temanü delilinden daha çok delalet eder

²³ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 8; Krş, el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 70.

²⁴ el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 41-42; Krş, el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 70.

²⁵ Enbiya, 21/22.

²⁶ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 8; el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 41.

²⁷ el-Bâkılânî, Kâdi Ebu Bekr, b. Tayyib, *el-İnsâf*, Beyrut, 1986, s. 50; Krş, el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 70.

görmüştür. Bu delil şunun üzerine bina edilmiştir. İki ilahın var olduğunu farz ettiğimizde, ya zati sıfatlar açısından birbirinden ayrı olurlar veya mütemasil olurlar. Zati sıfatlarında farklı olanların ilah olmaları mümkün değildir. Çünkü zati sıfatlarla ilah olan olmayandan ayırt edilir. İkisinin farklı olması durumunda zati sıfatlarla muttasıf olan ilah olur, diğeri olmaz. Ya da her yönden zati sıfatlar bakımından denk olurlar. Mütemasil olanlar özellik ve hakikatte biri diğerinden ayırt edilmez. Çünkü hakikatleri birdir. O halde biri diğerinden hakikatın üzerinde, mahal, mekan ve zaman gibi bazı yan unsurlar ile ayrılır. Bu ise ilahlığa aykırıdır. Biri birine denk olan iki siyahın siyah olma gerçeğinde birbirinden ayırt edilemezler. Bilakis zaman veya yerin farklı olmasıyla ayırt edilir. Bu ise, ilahlıkta temasülün hiçbir yönden düşünölemeyeceğine delalet eder. Allah'ın: “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*”²⁸ ayetinde bu manaya işaret vardır.²⁹ Yani zatta iştirak zatın hudusuna götürür. Çünkü birinin diğerinden ayırt edilmesi zaman ve mekan gibi hudusun sıfatlarını gerekli kılmaktadır ki bu Allah için söz konusu olamaz.³⁰

Eş'ari, Allah'ı bütün noksan sıfatlardan tenzih ederek, teşbih, tecsim, mahlukata hulul etmesi veya birleşmesi gibi O'nun kemaline uygun olmayan noksan sıfatlardan nefy etmiştir.³¹ Kısacası Eş'ari tevhidi, sıfatlardan yoksun olmayan ve hiçbir zata benzemeyen Zatı İlahiyeyi isbat olarak açıklar.³² Allah cisim değildir. Çünkü cisim olması durumunda boyutları ve bileşenleri olacaktır. Allah tek bir şey olduğuna göre müçtemi veya geniş, uzun ve derin gibi boyutları yoktur. Şayet cisimden, bütün bunlardan yoksun bir şey kastediliyorsa yine de biz bu ismi Allah'a veremeyiz. Çünkü isimleri bize bırakılmış değildir. Ve bizim Allah'ın kendini isimlendirmedığı, peygamberinin de isimlendirmedığı ve ne onun ne de anlamı üzerinde Müslümanların icma ettiği bir ismi Allah'a vermemiz caiz olmaz.³³ Buna göre Eş'ari ta'til, teşbih ve tecsimden uzak bir tenzihi

²⁸ Şûrâ, 42/11.

²⁹ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 93.

³⁰ Krş., el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 288.

³¹ Krş., el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 288.

³² Dimeşkî, Ebu Bekr el-Hisnî, *Def'u Şubehi men Şebehe ve Temerrede ve Nesebe Zalike ile's-Seyyidi'l-Celil el-İmam Ahmed*, Kahire, ts., s. 57.

³³ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 9-10.

savunmaktadır. Bu anlayışı, onu Mutezile'den ayırdığı gibi Müşebbihe ve Mücessime'den de uzaklaştırmaktadır.

Allah hiçbir şeye benzemediği gibi hiçbir şey de ona benzemez. Eş'ari bunu “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*”³⁴ ayeti ile “*hiçbir şey O'na denk değildir*”³⁵ ayetlerinden hareketle şöyle ispatlar. Şayet mahlukata benzer olsaydı hades açısından hükmü onlarla aynı olurdu. Eğer benzer olsaydı ya bütün yönleriyle veya bazı yönleriyle mahlukata benzerdi. Bütün yönleriyle benzer olursa, o zaman onlar gibi her yönden muhdes olurdu. Şayet bazı yönlerde benzer olursa o halde benzer olduğu yönleriyle muhdes olurdu. Muhdesin ise kadim olması mümkün değildir.³⁶ Ayrıca Allah'ın hiçbir şeye benzememesi onun varlığının nefyi anlamına gelmez. Zira varlığının ispat yolu müşahade değil, fiillerinin kendisinin varlığına delaleti yönüyle akli çıkarım iledir.³⁷

Bâkılânî bütün muhdesatı üçe ayırır: cisim, cevher ve araz. Bunların tümünün muhdes olduğuna deliller sunar.³⁸ Hristiyanların içinde terkip olmayan basit bir cevherdir demelerine karşı Eş'ariler Allah'ın cevher olmadığını savunarak bu görüşü şiddetle reddetmişlerdir. Bu konuda sunulan delilleri şu şekilde özetleyebiliriz. a-Bütün cevherler, cevher anlamındaki ortaklıktan dolayı zatından dolayı vacibu'l-vucud'a ortak olmaları gerekir ki bu muhaldir. b-Cüzlere ayrılabilir olmalıdır, o halde murekkebtir. Şayet cüzlere ayrılamıyorsa cevheri fert gibi küçük ve hakir olur. c-Arazları üzerinde bulundurabilmelidir ki bu muhaldir. d-Zatı ya işaret edilebilir olur veya olmaz. Şayet edilebilirse mutehayyiz, mutenakkil, mutaharrik ve sakin olur. Şayet bu gerekmezse anlam ortaklığından dolayı bütün cevherlerde de gerekmez. e-Şayet cevher olursa başka cevherlerin de var olmasından dolayı bir anlamı olmaz. Çünkü bir kısmın diğer bazılarından önceliği olmaz.³⁹

³⁴ Şûrâ, 42/11.

³⁵ İhlas, 112/5.

³⁶ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 7-8; Krş, el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 65-66.

³⁷ el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 66.

³⁸ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 27.

³⁹ el-Cüveynî, *eş-Şamil*, s. 330-333.

Bu akli delillerden Eş'arilerin, cevher ve araz'ı Allah'tan nefy etmede, felsefi kavramlardan etkilendiklerini ve felsefi delillere de itimad ettiklerini göstermektedir. Çünkü *vacibu'l-vucud li zatihi*'nin sıfatları ile *lizatihi mümkün vucudun* sıfatlarını ayırmaya dayanmaktadırlar.⁴⁰

Eş'ari ve Eş'ariler, Allah'a mekan isnadını da redd ederek bu konuda hem Allah'ın bir şekilde arşta olduğunu söyleyen özellikle Ashâbu'l-Hadîs'e hem de Allah'ın ilim ve tedbiri ile her yerde olduğunu söyleyen Mutezile'ye karşı çıkmışlardır. Bu nedenle Allah'ın hiçbir yerde olmadığını söyleyerek O'na mekan isnadından kaçınmışlardır. Çünkü Allah ne cisim, ne cevher ne de bir sınır ve nihayeti olan bir varlıktır. Temas ise sınırları olan cisim ve cevherler için sahih olur. Allah'ın şahıs ve benzerine hulul etmesi de mümkün değildir.⁴¹

Böylece Eş'ari, Allah'a layık olan şeyleri O'na vermeyi, Mutezile karşıtlarının düştüğü teşbihi ise reddetmeyi ve zat-ı ilahiyeyi cisim ve insanla alakalı bütün şeylerden tenzih etmeyi başardı. Ancak o, "Allah her şeye kadirdir ve her şeyin yaratıcısı olduğunu" ısrarla savundu.⁴²

1. 2-Allah'ın Sıfatları

1. 2. 1-Fiili Sıfatlar

Fiili sıfatlar, halk, rızık, adl, ihsan, tafdil, in'am, sevap, ikap, haşr, neşr gibi Allah'ın fiilinden önce mevcut olduğu her sıfat olup⁴³ Allah'ın zıddıyla vasıflandırılmasının caiz olduğu sıfatlardır. Çünkü zıddı fiil değildir ki, fiili failden nefy etmekle zıddı mevcut olsun.⁴⁴ Bunlar Allah'ın fiillerinden türetilmiş, hâlık, râzık, âdil gibi Allah'a izafe edilmiş ancak ondan başka ve munfasıl olup zatı ile

⁴⁰ Krş., el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 290.

⁴¹ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 77. Ancak burada Eş'ari'nin Allah'ın arşta olduğu ve arşının da semavatının üstünde olduğu ile ilgili veriler bulunmaktadır. Bu veriler Eş'ari'nin Allah'a mekan isbat ettiği anlamına gelmektedir. Ancak biz bu konuyu haberi sıfatları ele alırken istiva mevzuunda ele alıp tartışacağız.

⁴² Krş., De Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam*, İngilizceye Çev., Edward R. Jones, Delhi, 1983, s. 56. De Boer, T. J., *Tarih'ul-Felsefeti fi'l-İslâm*, Arapçaya Çev. Muhammed Abdulhadi Ebu Reyde, Cezair, ts. s. 125-126.

⁴³ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 299; İbn Kayyım, *İctimau'l-Cuyuşi'l-İslâmiyye*, s. 193.

⁴⁴ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 19; el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 246.

kaim olmayan sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah'ın fiilleridirler ve fiili sıfatlarından ihsas olmuşlardır. Fiilleri olmadan önce bunlarla mevsuf değildi.⁴⁵ Çünkü Eş'ari'ye göre, Allah'la hiçbir fiil kaim olmaz ve halk (yaratma) mahlukun kendisidir.⁴⁶ Bu nedenle Eş'ari, ilim anlamındaki *hikmeti* zati sıfatlar içinde mutalaa ettiği halde fiil anlamındaki *hikmeti* ise Zatin sıfatı saymaz.⁴⁷ Ancak Eş'ari'ye göre, O'nun nefsinin bütün bunlarla vasıflandırması ise kadimdir. Çünkü, ben halıkım, razıkım demesi Allah'ın kelimasıdır. Allah ise ezeli kelim ile mütekellimdir.⁴⁸ Şayet Allah, ben halıkım, razıkım, adilim, muhsinim vb. fiilleri ile nefsinin vasıflandırıyor, o zaman kendi nefsinin bu sıfatlarla nitelemesi (vasıflaması) O'nun halk, rızık, adl, ihsan sıfatlarından farklıdır. Çünkü bu sıfatlar Allah'ın fiilleridir ve fiili sıfatlarından olup muhdestirler. Ancak, ben halıkım, razıkım, adilim şeklindeki kelim (sözü) zati sıfatlarından olup zati sıfatlar ise fiili sıfatlardan farklıdır. Çünkü onlar olmadan da bu sıfatlar vardır.⁴⁹

Eş'ari'ye göre, Allah'ın halık ve razık gibi fiile dayanan adlandırmaları O'nun ğayrı'dır.⁵⁰ Bâkılânî, Allah'ın fiili sıfatlarından birine raci olan, muhsin, muhyi, mumit gibi isimlerin O'nun ğayrı olduğunu çünkü Allah'ın bunlar olmamasına rağmen mevcut ve bunlara mütekaddim idi. Ancak Allah'ın kendi nefsinin böyle bir sıfatla isimlendirmesi onun kendi nefsinin bir sıfatı isbat ettiği anlamına gelir.⁵¹ Böylece fiili sıfatların zat ile ilişkisi ortaya çıkmaktadır ki, Bağdâdî, fiillerinden birinden dolayı Allah'ın sahip olduğu hâlik ve ğâfir gibi Allah'ın fiillerinden türetilmiş olan sıfatların Allah'ın ezeli isimleri olamayacağını belirtir.⁵²

Eş'ari ve takipçilerinin fiili sıfatların hadis olduğunu söylemelerinin nedeni, havadisın zat-i ilahi ile vuku bulmasına sebebiyet vermesindendir. Şayet havadisın O'nunla kıyamı caiz olursa o zaman havâdisten hali olamaz. Çünkü bir şeye kabil

⁴⁵ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 246; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 411.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 46; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 401.

⁴⁷ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 506.

⁴⁸ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 299.

⁴⁹ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 246.

⁵⁰ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 137; ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır, *Ma'nâ lâ İlahe İllallah*, Kahire, 1985, s. 136.

⁵¹ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 262.

⁵² el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 122.

olan, o şey veya onun zıddından hali olamaz. Havâdisten hali olmayan hâdis olur ilkesi, aynı zamanda cisimlerin hadis olduğunun da kanıtıdır. Çünkü cisimler, hareket, sukun, içtima ve iftirak gibi hadis olan arazlardan hali olamazlar. İşte burada Eş'ari ve ona tabi olanlar bu asla göre hareket ederek fiili sıfatlar meselesini buna bina etmişlerdir.⁵³ Bazı Eş'ariler bu sıfatları kadim kılmaya yakın bir görüş serdetmişlerdir. Bâkılânî fiili sıfatı tarif ederken onun halk, rızık, adl ve ihsan olduğunu ve her sıfatı yapmadan öce mevcut olduğunu, ancak O'nun nefsinin bütün bunlarla vasıflamasının ise kadim olduğunu belirtir. Çünkü Allah'ın: "Ben halıkım, razıkım" sözü kendi kelimidir. Muhdes ve mahluk olmayan bir kelamla ezelde mütekellimdir.⁵⁴ Bâkılânî'ye göre, Allah'ın nefsinin fiili sıfat ile vasıflaması kadimdir. Sıfat ise hadistir fakat vasf kadimdir. Çünkü o kelamdır ve Allah'ın kelamı ezelidir.⁵⁵ Bâkılânî, bu konuda vasf ve sıfat ayırımına dayanmaktadır. Eş'ari ise bu ayırımı gitmediği⁵⁶ için fiili sıfatları hadis kabul etmiştir. Acak Eş'ari de Allah'ın kendisini bununla vasıflamasının O'nun kelamı olduğunu, kendi nefsinin hâlık ve râzık olarak isimlendirmesinin gelecekte ihdas olacak bir anlamdan dolayı ise bunun ezeli olmasının doğru, şayet kendini hâlık olarak isimlendirmesinden onun ezelde yaratması anlamında ise bunun muhal olduğunu, çünkü yaratılmışın (halk) anlamının önceden var olmayıp sonradan ihdas olan olup, bunun ezeli olmasının ise mümkün olamayacağını belirtir.⁵⁷

Gazzâlî fiili sıfatların kadim olduğunu söylemeye Bâkılânî'den daha çok yakındır. Gazzâlî bu hususta Aristo'daki kuvve ve fiil düşüncesini kullanmaktadır. Ona göre, kındaki kılıç keskin olarak vasıflanır aynı şekilde onunla bir şey kesildiğinde o anda (eylem durumunda) da keskin olarak nitelenir. Veya bu iki anlam farklıdır. Kında iken bilkuvve keskindir. Kesmeyi gerçekleştirdiğinde bilfiil keskindir. Kındaki kılıcın keskin olarak adlandırılması anlamında Allah'a ezelde Hâlık adı verilir. Kılıca kesim anında verilen keskin isminin anlamıyla ezelde olduğu doğru olmaz.⁵⁸ Sanki Gazzâlî'ye göre fiili sıfatlar bilkuvve kadimdirler

⁵³ İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akidetu'l-İsfahaniyye*, s. 99.

⁵⁴ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 246.

⁵⁵ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 246, 299.

⁵⁶ Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 39.

⁵⁷ Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 58.

⁵⁸ el-Gazzâlî, Ebu Hamid, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut, 1988, s. 101.

bilfiil hadistirler. Ona göre her iki anlamda doğrudur.⁵⁹ Gazzâlî bu açıklamasıyla sanki Eş'arinin yukarıda halık vasfı ile ilgili görüşünün başka bir yönden izahını yapmış olmaktadır.

Eş'ari ve Eş'arilerce fiili sıfatlar hadistirler. Böylece onlar Alah'ın hem isimlerinin hem de zati ve fiili sıfatlarının ezeli olduğunu savunan, Tahâvî (321/933) ve Mâtürîdî'ye (333/944) muhalefet etmişlerdir.⁶⁰ Ayrıca Eş'ari Mutezile'nin arazlar Allah'la kaim olmaz görüşüne karşılık, Allah'ın sıfatlarının araz olmadığını söyleyerek sıfatları kabul etmiştir.⁶¹ Çünkü ona göre araz iki zaman diliminde baki kalamaz, fakat Allah'ın sıfatları bakidir.⁶² Ancak havadisın Allah'la kaim olmadığı prensibinde Mutezile'ye bağlı kalarak⁶³ fiili sıfatların Allah'la kaim olmayıp muhdes ve O'nun gayrı olduğunu belirtmiştir.⁶⁴

1. 2. 2-Haberi Sıfatlar

Eş'ariye göre, Allah'ın sıfatlarından haber yoluyla kabul edilenlerin haberi sıfatlar olduğu inkar edilemez.⁶⁵ Bu sıfatları kabul etme hususunda İbn Mücahid, Bâhilî, Ebû'l-Hasan et-Taberi, Bâkîllânî, Ebû İshak el-İsferâyînî ve İbn Fûrek gibi ileri gelen taraftarları Eş'ari'ye tabi olmuşlardır.⁶⁶ Bunlar aklen bilinen sıfatları kabul ettikleri gibi sem' yoluyla bilinen sıfatları da kabul etmişlerdir.⁶⁷ Ancak Cüveynî ve Bağdâdî gibi bazı Eş'ari alimler ise haberi sıfatları kabul etmeyip tevile gitmişlerdir.⁶⁸

⁵⁹ Krş., el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 295.

⁶⁰ Mâtürîdî, Ebu Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002, s. 68; İrfan Abdulhamid, "Eş'ari", *DİA*, İst., 1995, XI, s. 446; Yüksel, Emrullah, "Eş'ariler ile Mâtürîdiler", *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 1993, Sayı, XI, s. 9.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 521.

⁶² İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 46.

⁶³ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 521.

⁶⁴ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 137; Zerkeşi, *Mana lâ İlahe İllallah*, s. 136.

⁶⁵ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 41.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, IV, 147.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 222.

⁶⁸ el-Cüveynî, *eş-Şamil*, s. 315-320; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 59-60, 146; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 110-111, 113; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 223, 328.

Eş'ariye göre, haberi sıfatların lafızları sem' yoluyla itlak edilir.⁶⁹ Ve bu sıfatların anlamları, yedeyn, vech, cenb ve ayn gibi mevsufa uygun bir şekilde tahakkuk edilir. Çünkü bunlar bizde birer organ ve parçadırlar. Ancak Allah hakkında terkip ve telif, cevarih ve edevat muhal olduğundan, ayetlerde geçen bu ifadeler O'nun vasf edilmesinde sıfattırlar.⁷⁰ Böylece Eş'ari vech ve yedeyn gibi sıfatı haberiye cismaniyeti reddederek kabul etmekle İbn Küllab'ın yolunda gitmekte⁷¹ ve bu sıfatların 'bilakeyf' olarak alınması gerektiğini ifade etmektedir.⁷²

Eş'ari'ye göre, istiva, meci, nuzul ve ityan gibi fiil cihetiyle vasıflandırılan haberi sıfatların lafızları sadece sem' yoluyla itlak edilir. Ancak anlamları akıl ile isbat edilir.⁷³ İhtiyari fiil Allah'ın zatı ile kaim olmayacağından nuzul, istiva ityan vb. fiiller, Allah'ın mahlukatında yaptığı fiillerdir.⁷⁴ Eş'ari Allah'ın nuzul ve istiva gibi lazimi fiillerini, halk ve ihsan gibi muteaddi fiiller gibi kılmaktadır ve bütün bunlar ona göre Allah'tan munfasıl olan mefullerdir. Aksi halde havâdisin zatı ilahi ile kaim olması, vuku bulması ve Allah'ın havâdisin (oluşumların) yeri haline gelir ki bu cisimlerin özelliklerindendir. Meci, ityan, nuzul vb. ile cisimler ve arazlar vasıflanırlar. Mesela, sıcak geldi, sıtma geldi vb. denir. Arazlar meci ve ityanla vasıflandıklarına göre bunun cisimlerin özelliklerinden olmadığı anlaşılmaktadır. O halde hakiki anlamda Allah'ın bu fiillerle vasıflandırılması caiz değildir. Üstelik cisim de değildirler. İşte bu nedenle bunların haberi sıfat olmalarını ve hakiki anlamlarını reddetmişlerdir.⁷⁵ O halde fiil cihetiyle vasıflandırılanlar haber yoluyla gelmişlerse de lafızları sabit ancak durumları fiili sıfatların durumu gibidir. Başka bir deyişle fiili sıfattırlar.

⁶⁹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 41.

⁷⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 41.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Telbisü'l-Cehmiyye*, c.1, s. 475.

⁷² el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 76; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 129.

⁷³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 41.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 401.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 386, 437. İbn Teymiyye, Eş'ari'den meşhur olan görüş istiva, uluvv vb. tümünün haberi sıfatlardan olması şeklinde olduğunu, Eş'ari ve ashabının ileri gelenlerinin haberi sıfatları isbat ettiğini ifade eder. Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 328. Ancak bir yandan da yukarıda olduğu gibi Eş'ari'nin aslında istivayı ityan ve nuzul gibi fiili sıfatlar konumunda değerlendirdiğini belirtir. Aslında Eş'ari istivayı Allah'ın arşta ihdas ettiği bir fiil olarak tanımlar. Bkz. el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 113; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 401; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 640.

Eş'ari'ye göre, Kitap ve Mütevatir haberle gelen sıfatlar aynı şekilde alınır. Ahad haberlerle gelenlerin ise kati ve kesin suretle olmaksızın haberdeki gibi alınması caizdir.⁷⁶ Yani mütevatir olmayan hadislerde yer alan sıfatların isbat edilip edilmemesi noktasında bir ilke yoktur.⁷⁷ Ancak Bâkılânî, rivayetin sahih olması durumunda Resulullah'tan rivayet edilen Allah'ın sıfatlarını, tekyif, tahdid, tecnis ve tasvir edilmeden bilakeyf olarak geldiği gibi kabul ettiklerini söyler.⁷⁸

Haberi sıfatların tevili ile ilgili olarak gerek Eş'ari'nin kendi eserleri, gerekse Eş'ari ve diğer kaynaklar Eş'ari'nin vech, yedeyn ve ayn sıfatlarını tevil etmeden kabul ettiğini belirtirler.⁷⁹ Ancak az da olsa onun bu sıfatları tevil ettiği bazı kaynaklarda yer almaktadır. Fakat teville gitmeyip nassta varid olduğu şekliyle aldığı hususu daha isabetli görülmektedir.⁸⁰

Mutekaddimin Eş'ariler, bu hususta Eş'ari'ye uyarak teville gitmezlerken,⁸¹ muteahhir Eş'ariler zahiri anlamları tecsim ve teşbihe götürmesi muhtemel olan bu sıfatların tenzihe uygun münasip bir şekilde tevil etme yolunu seçtikleri görülür.⁸²

⁷⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 41.

⁷⁷ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, IV, 147.

⁷⁸ İbn Teymiyye, *Telbisü'l-Cehmiyye*, II, 34-35; ez-Zehebî, *el-Uluvv li'l-Aliyy*, s. 238; İbn İsa, *Şerhu Kasideti İbn Kayyım*, I, 471.

⁷⁹ Bkz., el-Eş'arî, *İbâne*, s. 127, 129, 131-132; el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, 72-76. el-Eş'arî, *Luma'* eserinde haberi sıfatlara yer vermemiştir. Ancak kaynaklar onun *el-Mucez* adlı eserinde *İbane* eserinde yer verdiği gibi haberi sıfatlara benzer şekilde yer verip tevilsiz ve tekyifsiz kabul ettiğini ifade etmektedirler. Bkz., İbn İsa, *Şerhu Kasideti İbn Kayyım*, II, 310. Ayrıca kaynaklar Eş'ari'nin bu sıfatları tevil etmediği hususunda bir iki istisna dışında neredeyse ittifak halindedirler. Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 223; İbn Kayyım, *İctimau'l-Cuyuşi'l-İslâmiyye*, s. 181; İbn İsa, *Şerhu Kasideti İbn Kayyım*, II, 310. Üstelik hemen hemen bütün çağdaş araştırmacıların da görüşü bu yöndedir. Bkz., Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1979, s. 379; Zeyn, *Tarihu'l-Fıraki'l-İslâmiyye*, s. 158; el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 291; Nasri Nader, Albert Nasri, *Medhal ile'l-Fıraki'l-İslâmiyye es-Siyasiyye ve'l-Kelâmiyye*, Beyrut, 1989, s. 103.

⁸⁰ İbn Teymiyye, haberi sıfatlar konusunda Eş'ari'nin iki görüşü olduğunu ve bunlardan birinde bu sıfatları teville yöneldiğini sadece yedeyn konusunda teville gitmediğini ve bu hususta zahire bağlı kaldığını rivayet eder. Bkz., İbn Teymiyye, *Telbisü'l-Cehmiyye*, I, 82.

⁸¹ Bu haberi sıfatları tevil etmeme hususunda mutekaddim Eş'ariler imamlarına uymuşlardır. İbn Teymiyye, Ebu'l Hasan et-Taberi, Ebu Abdillah b. el-Mucahid ve Bâkılânî gibi mutekaddimin Eş'arilerin, istiva, vech ve yedeyn gibi Kur'an'da yer alan sıfatı haberiye isbat ve tevili iptal hususunda müttelik olduklarını ve bu hususta Eş'ari'yi takip ettiklerini ifade eder. Bkz., İbn Kayyım, *İctimau'l-Cuyuşi'l-İslâmiyye*, s. 181; el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 295-298.

⁸² Muteahhir Eş'arilerin çoğu tevil yolunu seçmişlerdir. Örneğin Cüveynî'nin kendisi *el-İrşâd* adlı eserinde tevili savunmuş ve bu sıfatları isbat eden Eş'arileri çelişkili olmakla suçlamıştır. Aynı zamanda Cüveynî, ayetlerin zahirine dayanarak bu sıfatları isbat edenlerin aynı şekilde ayetlerin zahirine dayanarak cenb, meci, nuzul gibi fiili sıfatları da isbat etmesi gerektiğini, bunların tevili

Müteşabih ayetlerin tevilini idrak etme hususunda İbn Küllâb, Muhâsibî, ve Kalânîsî, müteşabihın tevilini Allah'tan başkasının bilmediğini belirtirler. İbn Küllâb ve ashabının savunduğu bu görüş, aynı zamanda Malik ve Şafîi'nin de görüşüdür. Bu görüşü savunanlara göre “ve ma ya'lemu tevillehu illallah ver-rasihune fi'l-ilmi yakûlûne... (Oysa onların tevilini ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar derler ki...)”⁸³ ayetteki vakf “ve ma ya'lemu tevillehu illallah” ta olmalı ve sonra “ver-rasihune” şeklinde devam edimelidir.⁸⁴ Eş'ari, bu konuda İbn Küllâb ve ashabına muhalefet ederek, her asırda Kur'an'ın müteşabihinin tevilini bilen alimlerin olması gerektiğini savunur. Böylece Eş'ari bu konuda Mutezile'de olduğu gibi ayetteki “ve'r-rasihune fi'l-ilmi” ifadesinde vakf edilmesini uygun görür.⁸⁵ Bu hususta Eş'arilerin bir kısmı onu takip etmeyip İbn Küllâb'a tabi olmuşlar ve birinci görüşü desteklemişlerdir.⁸⁶ O halde Eş'arilik içinde bu konuda temel bir ilkenin olduğunu savunmak mümkün değildir. Ayrıca tevil meselesi ile ilgili ayetin yorumunda Eş'ari'nin savunduğu görüş göz önünde bulundurulduğunda onun Allah hakkında varid olan sıfatları yorumlama hususunda tenzihten çok teşbihe yakın tavır alması düşünülemez.

uygun görüldüğünde de aynı şekilde vech, yed gibi diğer sıfatların da tevilinin caiz olması gerektiğini ifade eder. Ancak *Akidetu'n-Nizâmiyye*'de tevilden vaz geçip tercihini nassta varid olduğu şekliyle isbat etme yönünde kullanmıştır. Bkz., el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s.59-60, 146-148; el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s.32-33; Ayrıca Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, II, 223; İbn Kayyım, *İctimau'l-Cuyuşi'l-İslamiyye*, s. 181. Bağdâdî de yedeyni kudret anlamında tevil etmenin mezhebe göre sahih olduğunu, istivanın mülk olarak tevilinin daha doğru olduğunu belirterek vechin O'nun zâtı, aynın da O'nun eşyaları görmesi olarak tevil etmektedir. Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 78, 110-111, 113. Gazzâlî'ye göre, istiva arşa nisbettir. O'nun makduren aleyhi olduğu ve kudret elinde bulunduğu ve makduratın en büyüğü olmasına rağmen O'na musahhar olduğu ve üzerine istilaya uygun olduğu anlamına geldiğini, çünkü Allah, onunla övündüğünü ve büyüklük bakımından ondan daha küçüklere dikkat çektiğini ifade ederek, bu hususta yorumlama yolunu seçmektedir. Gazzâlî burada, istiva istiladır ve arşın zikr edilmesinin anlamı da Allah'ın bütün mahlukata ve en büyüğü üzerinde müstevli olmasıdır demektedir. Bkz., el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 38. Bu görüş Gazzâlî'yi Mutezilenin görüşüne yaklaştırmaktadır. Tevile olan bu eğilimi muteahhir Eş'arilerde görmekteyiz. Haberi sıfatlar konusunda Razi, bu niteliklerin (sıfatların) ne sabit olduğuna ve ne de olmadığına dair bir delil bulunmadığını ve bu nedenle bunların hakkında söz söylemeden durmak gerektiğini söyler. er-Râzî, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, s.198. Halbuki Bağdâdî ve Cüveynî'den önce olan Bâkîllânî gibi Eş'ariler, Eş'ari'ye uyarak teville karşı çıkmışlardır. Bkz., el-Bâkîllânî, *Temhid*, s. 295-298. Haberi sıfatları tevil yolunu seçen bu muteaahhir Eş'arilerin bu hususta Mutezileye uydukları ileri sürülmüştür. Bkz., Merîî b. Yusuf, el-Kuremî el-Makdisî, *Ekâvilu's-Sukât fi Te'vili'l-Esmâi ve's-Sıfât*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, 1985, s. 149; el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 292.

⁸³ Al-i İmrân, 3/7.

⁸⁴ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.222.

⁸⁵ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.223.

⁸⁶ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.223.

Eş'ari ayetlerde yer aldığı şekliyle⁸⁷ Allah'ın, vech, ve aynı olduğunu ancak bunların bilakeyf olduğunu ve tarif edilemeyeceğini söyler.⁸⁸ Aynı şekilde yed ifadesinin zikredildiği bazı ayetlere⁸⁹ dayanarak Allah'ın yedeyni olduğunu,⁹⁰ bunların iki kudret ve iki nimet olarak veya eller şeklinde yorumlanamayacağını söyler.⁹¹ Eş'ari yedin nimet olarak tevil edilmesine karşı çıkararak onların iki sıfat olduğunu söyler.⁹²

Eş'ari “her iki eli de yemindir (sağdır)”⁹³ şeklinde hadislerde yer alan ifadeleri esas alarak Allah'ın her iki elinin sağ olduğunu söylemiştir.⁹⁴

Eş'ari'ye göre vech, ayn ve yed zati sıfatlardandır. Ancak bu zati sıfatların nefy edilmesi zıtlarının zati ilahide var olmasını vacip kılmaz.⁹⁵ Bâkılânî de vech, ayneyn ve yedeyni zati sıfatlar arasında zikrederek⁹⁶ Allah'ın ayetlerde nefsine

⁸⁷ Bkz., vech için, Kasas, 28/88, Rahmân, 55/27. Ayn için, Kamer, 54/14, Hûd, 11/37, Tûr, 52/48, Tâ Hâ, 20/39.

⁸⁸ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 129. Burada Eş'ari “ayneyn” (iki göz) değil de “aynen” ifadesini kullanır. Ancak bu durum üzerinde İbane ile ilgili sorunların ele alındığı bölümde değinilmişti. Fakat burada bazı kaynaklar “yedeyn” ifadesi gibi “ayn” kelimesini tesniye olarak vermekte ve bunu Eş'ari'ye nisbet etmektedirler. Bkz., Merî b. Yusuf, *Ekâvilu's-Sukât*, s. 145; İbn Kayyım, *es-Savaiku'l-Mursele*, I, 261; el-Livâ, *Cuzuru'l-Fitneti fi'l-Fireki'l-İslamiyye*, s.198. Fakat biz bu “ayneyn” ifadesini iki göz şeklinde Bâkılânî'nin ifadelerinde görmekteyiz. Bkz., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 299. Eş'ari'nin “yedeyni” iki el şeklinde haberi sıfat olarak kabul ettiği sabit olmasına rağmen “ayn” sıfatını kabul etmekle birlikte onu iki göz şeklinde tesniye sıgasıyla Bâkılânî gibi kabul ettiği hususu şüphelidir. Bizce buradaki yanlışlık İbane'ye hemen hemen aynen alınan ve Makâlât'ta Asâhbu'l-Hadîs'in görüşleri olarak verilen kısımda yer alan “ayneyn” ifadesinden kaynaklanmaktadır. Bizce bu durum daha sonraki kaynaklarda bunun Eş'ari'nin görüşü olarak geçmesine neden olmuştur. Eş'ari'nin İbane eseri ile ilgili sorunlar ele alınırken bu husus üzerinde durulmuştur.

⁸⁹ “Yed” sıfatı için bkz., Fetih, 48/10, Sâd, 38/75, Mâide, 5/64.

⁹⁰ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 131-132, Krş., el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 72,73.

⁹¹ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 135-136.

⁹² el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 133; el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 72-73; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 111; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 326. Yedeyni tek bir sıfat olarak kabul eden zannedildiği gibi Eş'ari değil Kalânîsi'dir. Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 111; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 326.

⁹³ Muslim, *Sahih*, İmare, No: 1827; Tirmizi, *Sünen*, Adil İmamın Fazileti Babı, No: 3365.

⁹⁴ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 132. Krş., İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, V, 411. Burada Eş'ari her iki elin de yemin (sağ) olduğunu söylemekle solun zıddı olan sağ değil luğatta yeminin diğer anlamlarını vererek yedeyn sıfatını cevarih/tecsim ve teşbihten uzaklaştırmak istemiş ve bu husustaki hadisi de kendisine dayanak kılmıştır. Eş'ari'nin yedeyni iki sıfat olarak kabul etmesinin nedeni muhtemelen nimet yorumunu bertaraf etmektir. Yemin kelimesinin anlamları için bkz., İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, ts., XIII, 458 vd. (yemin mad.); er-Râzî, Zeynuddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir, *Muhtaru's-Sihâh*, Beyrut, 1988, s. 744.

⁹⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 329.

⁹⁶ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 299.

vech ve yedeyni isbat ettiğini belirtir.⁹⁷ Ayrıca yedeynin kudret ve nimet olarak yorumlamasına karşı çıktığı gibi vech ve yedeynin uzuv olmasına da karşı çıkar ve onların sıfat olduğunu söyler.⁹⁸ Böylece haberi sıfatlar konusunda Eş'ari'nin yolundan gider.

Bâkılânî, tesniye olarak “yedeyn” şeklinde zıkr eder ve Allah'ın iki elinin de yemin (sağ) olduğunu, ve yine tesniye olarak ayneyn (iki göz) şeklinde kabul eder.⁹⁹ Çünkü Bâkılânî'ye göre, bir hadiste “Deccal kördür Rabbiniz kör değildir,” denilerek O'na ayneyn isbat edilmiştir.¹⁰⁰ Hem Eş'ari'ye nisbet edilen bir görüşte, hem de bu konuda ona uyan Bâkılânî, ayn sıfatını tesniyye olarak “ayneyn” şeklinde zikretmiştir. Ancak bu durum onları, Kur'an ve Sünnette tesniye olarak ayneyn ifadesinin bulunmadığı ve bunu ayneyn (iki göz) olarak kabul etmenin yanlış olduğu şeklinde tenkitlere maruz bırakmıştır.¹⁰¹

İstivanın anlamı ile ilgili olarak kaynaklar Eş'ari'ye iki farklı görüş nisbet ederler. Bunlardan biri arşı yaratmaya yönelme ve onu yaratmaya niyetlenmek, kast etmek şeklinde olan ve “sonra, duman halinde bulunan göğe istiva etti (yöneldi)”¹⁰² ayetinde belirtildiği gibi yaratmaya kasd ve niyyet anlamında¹⁰³ olandır. Bu anlamla Eş'ari, Süfayâni Sevri'nin bu konudaki görüşüne muvafık düşmektedir.¹⁰⁴ Diğeri ise istivanın ala'l-arş veya uluv favka'l-arş (arş üzerinde) anlamında olduğudur.¹⁰⁵ Eş'ari'nin bu hususta İbn Küllâb ve ashabının

⁹⁷ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 296.

⁹⁸ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 297-298; ez-Zehebî, *el-Uluvv li'l-Âliyy*, s. 237; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 98; İbn Kayyım, *İctimau'l-Cuyuşî'l-İslâmiyye*, s.193. Ancak Bâkılânî'nin Beka sıfatını delillendirirken Rahmân, 55/27 ve Kasas, 28/88 ayetlerinde geçen vech ifadesini Allah'ın zatı olarak yorumlaması dikkat çekicidir. Bkz., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 58.

⁹⁹ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 299; İbn Teymiyye, *Telbisu'l-Cehmiyye*, II, 34.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Telbisu'l-Cehmiyye*, II, 34.

¹⁰¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 248-349; İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih Limen Beddele Dine'l-Mesih*, Riyad, 1414/1993, IV, 413; İbn Kayyım, *el-Kâfiyetu's-Şafiyye*, (Şerhu Kasidetü İbn Kayyım'ın içinde), II, 416; Gavicî, Vehbî Suleyman'ın, İbn Cema'a'nın *İdahu'd-Delil fi Kati Hucec*'ine yazdığı “Mukaddime”, s. 76.

¹⁰² Fussillet, 41/11.

¹⁰³ Merî b. Yusuf, *Ekâvilu's-Sukât*, s. 127.

¹⁰⁴ Cüveynî, Süfayâni Sevri'nin istivayı (kasdu'l-ilahî ila emrin fi'l-arş) İlahın arşta bir işe kastetmesi olarak tevil ettiğini ve bu teviline “sonra, duman halinde bulunan göğe istiva etti (yöneldi)” (Fussillet, 41/11) ayetiyle delillendirdiği ve buradaki istivaya kast (yönelmek) anlamını verdiğini söyler. Bkz., el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 59-60.

¹⁰⁵ Kalânîsî ve Abdullah b. Said b. Küllâb, Allah'ın arşa istivasını mümaset olmaksızın arşın üstünde (fevkal arşı) olduğunu savunurlar. Ayrıca İbn Küllâb'ın bu görüşünü *Kitabu's-Sıfat* adlı

görüşlerine¹⁰⁶ tabi olduğu söylenebilir. Ancak her iki durumda da Eş'ari'nin istivayı fiil olarak ele aldığı, onun arşta Allah'ın gerçekleştirdiği bir fiil olduğu ve Allah'ın zatı ile kaim bir sıfat olmadığı görüşüne ters düşmemektedir. Çünkü her iki durumda da istiva fiil olarak ele alınmaktadır.

Eş'ariye göre, “Rahman arşa istiva etmiştir”¹⁰⁷ ayetinde buyurduğu gibi istikrar olmaksızın layıkı vechi ile Allah arşına istiva etmiştir.¹⁰⁸ Böylece Eş'ari Allah'ın bilakeyf olarak arş üstünde müstevi olduğunu kabul etmektedir. Ancak hudusunu gerekli kılacak her istivayı da nefy etmektedir. Burada Eş'ari, istivayı tevili bilinmeyen Kur'anın müşkil ayetlerinden sayarak bilakeyf kabul etmektedir.¹⁰⁹

Eş'ariye göre, göklerin üstünde arş vardır. Arş göklerin en üstüdür ve her yüksekte, yukarıda (a'lâ) olan semadır.¹¹⁰ Eş'ari arş kelimesini satvet ve nufüz mesnedi suretinde değil de, semaların bize göre en yüksek yeri ve başka bir deyimle semaların sonsuzluğu suretinde anlamış bulunmaktadır.¹¹¹

Eş'ari istivanın, istivla, mülk ve kahr olarak tevil edilmesine karşı çıkarak bu konuda ileri sürülen delilleri çürütmeye çalışır.¹¹² Ona göre, Allah semavatın fevkinde olan arşının üstünde müstevi olduğundan Müslümanların tümü dua ettiklerinde ellerini semaya doğru kaldırmaktadırlar. Şayet Allah arşın üstünde (ale'l-arş) olmasaydı dua ettiklerinde ellerini yere doğru indirmedikleri gibi arşa

eserinde zikrettiği belirtilir. Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.113. İbn Küllâb, Eş'ari ve ashabının kudeması, Allah bizzat arşın fevkindedir, bununla birlikte ne cisim ne cevher ne de mutehayyizdir derler. Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, II, 326; İbn Teymiyye, *Telbisu'l-Cehmiyye*, I, 503, 593; İbn Kayyım, *es-Savaiku'l-Mursele*, IV, 1316-1317. İbn Küllab, Muhasibi ve Kalanisi de bunu savunurlar üstelik bu konuda Eş'ari'den daha ekmel isbat ederler. Çünkü uluvv sıfatı onlara göre akli sıfatlardandır. Ancak Eş'ari'ye göre bu semi sıfatlardandır. Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, II, 327. Allah'ın arş üzerinde (fevka'l-arş) olduğunu ilk reddedenin Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan ve onların grupları olduğu, İbn Küllab, Kalânisi ve Eş'ari'nin görüşünün ise redd değil isbat yönünde olduğu söylenir. Bkz., İbn Teymiyye, *Telbisu'l-Cehmiyye*, I, 127.

¹⁰⁶ Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 113; İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, II, 326; İbn Teymiyye, *Telbisu'l-Cehmiyye*, I, 503,593; İbn Kayyım, *es-Savaiku'l-Mursele*, IV, 1316-1317.

¹⁰⁷ Tâ Hâ, 5.

¹⁰⁸ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 119; İbn Kayyım, *es-Savâiku'l-Mursele*, IV, 1243.

¹⁰⁹ Merîû b. Yusuf, *Ekâvilu's-Sukât*, s. 130, 145.

¹¹⁰ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 120; İbn Kayyım, *es-Savaiku'l-Mursele*, IV, 1244.

¹¹¹ Bu esasa göre el-Hadid suresinin 4. Ayetinde lafzen teşbih, tescim ve zaman telkin edebilen kelime ve ibarelerini, Allah yeri ve gökleri altı merhalede yaratıp semaların sonsuzluğunu kapladı. Şeklinde anlamının mümkün olduğu belirtilir. Krş., Danışman-Tuğ, Nafiz, “Eş'arilik Neden Batınlığa ve Hululiliğe Karşı Cephe Almıştır?”, *AÜİİFD.*, c.VI, sayı I-IV, Ankara, 1957, s. 137.

¹¹² el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 120-121; el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, 75; İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, II, 224; İbn Kayyım, *es-Savâiku'l-Mursele*, IV, 1245.

doğru da kaldırmazlardı.¹¹³ Bu nedenle Eş'ari Allah'ın her yerde olduğunu söyleyen Mutezile'ye karşı çıkararak, “bu durumda O'nun Hz. Meryem'in karnında ve kurumuş otlarda olması gerekir ki bu dine muhaliftir” der.¹¹⁴ Ayrıca Eş'ari'nin Ehl-i İslamın kendileri bir sıkıntıya uğradıklarında “ey arşta oturan” diye dua ettiklerini ve yeminlerinden biri de “yedi gökle hicab edene” yemin ederim şeklinde olduğunu belirtir.¹¹⁵ Ancak *İbane*'de yer alan ve diğer kaynaklara da muhtemelen *İbane*'den geçen bu bilgi, Eş'ari'nin tekyif ve arşa istivayı fiil kılarak Allah'tan cisim özellikleri olan hareket, sukun ve havadisın hululu gibi nitelikleri uzaklaştırma çabalarına ters düşmektedir. Ayrıca bu konuda Eş'ari ile hemfikir olan Bâkılânî'nin “Allah zaman ve mekanın yaratıcısıdır ve onlardan önce de vardı”¹¹⁶ şeklindeki görüşüne de ters düşmektedir. Daha önce *İbane* eserinin Eş'ari'ye aidiyeti proplemini ele alırken, bu eserin tek başına Eş'ari'nin fikirlerinin kaynağı olarak kullanmanın sakıncalı olacağına dikkat çekmiş ve bu eserin ancak diğer kaynaklarla desteklenerek kullanılmasının zaruretine işaret etmiştik. Bu durum göz önüne alındığında açıkça mekan isnadını ifade eden bu sözlerin Eş'ari'ye aidiyeti şüpheli olmaktadır. Bu nedenle bu veriye dayalı olarak fikir yürütmek yanlış sonuçlara götürebilir. Üstelik Eşarilikte ilke, Allah her yerde olmadığı gibi bir yerde de değildir şeklinde oluşmuştur.¹¹⁷ Ayrıca Eş'ari'nin kendisi de bu konuda *İbane*'deki dellillerini sunduktan sonra “bütün bu deliller Allah'ın yarattıklarının içinde, yarattıklarının da O'nun içinde olmadığı O' bilakeyf ve bila istikrar olmak üzere mustevvin ala arşihidir”¹¹⁸ der. Bu ifade az önce zikrettiğimiz ve bu şekliyle Eş'ari'ye nisbetini şüpheli gördüğümüz ifadelerle uyuşmamaktadır. Fakat burada yer alan ifadeler kaynaklarda Eş'ari'ye nisbet edilen ve Bâkılânî'nin savunduğu fikirlerle de örtüşmektedir. Ayrıca bu görüş Eşariliğin Allah'a mekan isnadını ve her yerde olmasını reddetme şeklindeki genel ilkesine de uymaktadır.

¹¹³ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 120; İbn Kayyım, *es-Savâiku'l-Mursele*, IV, 1244-1245.

¹¹⁴ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 121; İbn Kayyım, *es-Savâiku'l-Mursele*, IV, 1246.

¹¹⁵ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 125.

¹¹⁶ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 301.

¹¹⁷ Bkz. el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 76-78.

¹¹⁸ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 126; İbn Kayyım, *es-Savâiku'l-Mursele*, IV, 1248.

Bâkılânî'ye göre, Allah gökte değildir ve hulul anlamında “mustevvin ala arşihî” değildir. Çünkü bunlardan birine girmiş ve diğerine hulul anlamında mustevi olsa kuşkusuz bunlara teması zorunlu olur.¹¹⁹ Bu hususta Bâkılânî şöyle der: “Şayet biri Allah nerededir şeklinde mekanı sorarsa, O mekanın alabileceği ve aktarın kaplayabileceklerinden değildir. Sadece biz cismin mulasakat (bitişiklik-yapışık) ve mucaveret (komşuluk/mucavir) olması anlamında olmaksızın o arşının üstündedir deriz. Allah zaman ve mekanın yaratıcısıdır ve onlardan önce de vardı.”¹²⁰ Bâkılânî'ye göre, şayet Allah her yerde olursa insanın karnında, ağzında otlarda olur ve mekanların artmasıyla artması gerekir. Ayrıca sağımızda solumuzda arkamızda ve her taraftan ona yönelebilir durumda olur ki Müslümanların tümü buna karşıdır.¹²¹ Böylece Bâkılânî, “mustevvin ala arşihî” derken bir yandan Allah'ı cismiyyet izafe edilebilir konumdan çıkararak ‘ala’l-arş’ olmasının bir cismin bir yerde olması veya o yerin onu ihata edip kuşatması anlamından uzaklaştırırken, öte yandan Allah'ın her yer de olmasını da eleştirmektedir. Bâkılânî bu tavrıyla Eş'ari'nin bu konudaki çizgisini tamamen takip ettiği görülmektedir.

Allah'ın arşa istiva etmesinin anlamı Eş'ari'ye göre bir fiildir. Allah onu arşa ihdas etmiş ve ona istiva adını vermiştir. Nasıl ki, kavmin bünyesinde bir fiil ihdas eder ve ona ityan der, bu ne nuzul ne de harekettir.¹²² Böylece Eş'ari istivanın Allah'ın arşta yaptığı kendisinden munfasıl bir fiil olduğunu ve zatiyla kaim olmadığı savunarak¹²³ nuzul, istiva gibi Allah'ın lazimi fiillerini, halk ihsan gibi muteaddi (geçişli) fiilleri gibi kılmaktadır. Ona göre bunların tümü Allah'tan ayrı (munfasıl) mefullerdir. Allah bazı mahlukatta arazlar yaratıp buna nuzul dediği gibi arşta da bir fiil ihdas ederek ona istiva demiştir.¹²⁴ Bu yüzden arşın kendisi ve sahip olduğu arazların Allah'ın sıfatı olması caiz olmadığı gibi fiil olan istivanın da

¹¹⁹ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 111.

¹²⁰ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 301; ez-Zehebi, *el-Uluvvu li'l-Âliyyi'l-Gaffâr*, s. 238; İbn Kayyım, *İctima'u'l-Cuyuşi'l-İslâmiyye*, s.193. İbn Fûrek de Bâkılânî' gibi “bizatihi mustevin ala arşihî” olduğu görüşündedir. Ancak bunu tahdid ve bir mekanda temkin ve mumaset olmaksızın kabul eder. Bkz., Merîf b. Yusuf, *Ekâvilu's-Sukât*, s. 130.

¹²¹ Zehebi, *el-Uluvvu li'l-Âliyyi'l-Gaffâr*, s. 238.

¹²² el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 113; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 401.

¹²³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 640.

¹²⁴ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 386, 437.

O'nun zatıyla kaim olan bir sıfat olması caiz değildir.¹²⁵ Böylece Eş'ari istivayı tekyif etmeden (nasıllığını açıklamadan) onu fiili sıfatlardan kılmıştır.¹²⁶

Eş'ari istivayı tevil ve tekyif etmeden nassta yer aldığı şekliyle kabul etmekle kalmayıp,¹²⁷ hem Allah'ın bir cihette olduğunu "Rahman arşa istiva etmiştir"¹²⁸ ayetiyle savunanların istivaya hissi (fiziki) bir anlam vermelerine hem de istivaya istila anlamını veren Mutezili görüşe şiddetle karşı çıkmıştır.¹²⁹

Gerek istiva konusunda gerekse yed, vech, ayn gibi haberi sıfatlar konusunda Eş'arilerin birbirinden farklı yorumlar sunmaları, bu konuda mezhep içinde ortak bir ilke olmadığını göstermektedir. Fakat Sıfatiyye gruplarından Küllâbiyye ve Kerramiyye gibi, Eş'arilerin de genel olarak vech, yed gibi nassta yer alan sıfatları kabul ettikleri görülür.¹³⁰ Mutezile'nin Kur'an'da vech ve yed gibi varid olan ifadelerin (haberi sıfatları) tevil edilmesi gerektiğini belirtmesine karşın Eş'ari, bunların cismî olmadıklarını aksine onların hakiki birer sıfat olduğunu fakat tabiatlarının tam olarak bilinemeyeceğini ifade eder.¹³¹

Eş'ari, sem' yoluyla gelen levh, kalem, kursi, cennet ve cehenem gibi gaybe ait haberlerin zahirine göre icra edilmesi ve nassta yer aldığı şekilde inanılması gerektiğini söyler. Çünkü Eş'ari'ye göre bunların kabulü imkansız değildir. Kabir suali, sevap, ikab, sırat gibi gelecekte ahiret işleri ile ilgili, varid olan haberler ise haktır ve kabul etmek vaciptir. Bunları da varlığı imkansız olmadığından zahiri üzre icra etmenin gerektiğini söyler.¹³²

Böylece Eş'ari ve Eş'ariler, tecsim ve teşbihten tamamen uzak bir şekilde Allah'ı tenzih edip, tecsim ve teşbihi çağrıştıran ayetleri zahiri anlamlarında almayıp onları keyfiyetsiz olarak kabul etmişlerdir. Fakat muteahhir Eş'ariler az

¹²⁵ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 326.

¹²⁶ Krş., Gavicî, Vehbi Suleyman'ın, İbn Cemaa'nın *İdahu'd-Delil fi Kati Hucec'*ine yazdığı "Mukaddime", s. 79.

¹²⁷ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 119 vd.

¹²⁸ Ta Ha, 20/5.

¹²⁹ Krş. el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 292.

¹³⁰ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 217; İbn Teymiyye, *Telbisu'l-Cehmiyye*, I, 34, 46, 401; İbn Kayyım, *İctimau'l-Cuyuşi'l-İslâmiyye*, s. 179.

¹³¹ Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 112; Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, s. 379; Nadir, *Madhal ile'l-Fıraki'l-İslâmiyye*, s. 103; Zeyn, *Tarihu'l-Fıraki'l-İslâmiyye*, s. 158.

¹³² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 88.

da olsa tevile meyletmişlerdir. Ancak bu Mutezile’de görülen derecede olmamıştır.¹³³

1. 2. 3-Zati Sıfatlar

Eş’ari ve Eş’arilere göre, zati sıfatlar Allah’ın ezelden beri mevsuf olduğu, sonsuza dek mevsuf olmaya devam edeceği ve Allah’ın onların zıddıyla vasıflanmasının mümkün olmadığı sıfatlardır.¹³⁴ Bu sıfatlar zati ve ezeli olup yedi sıfattan ibarettir. Bağdâdî der ki: “Allah’ın bir hayat ile hay, bir kudret ile kadir, bir ilim ile alim, bir irade ile murid, kulak olmayan bir sem’ ile sami, göz olmayıp görme olan bir basar ile basir, harf ve ses cinsinden olmayan bir kelim ile mütekellim olduğu ve bu yedi sıfatın ezeli olduğu husunda ashabımız birleşmiş ve onlara kadim demişlerdir.”¹³⁵ Bu sıfatlar var ve ezeli olup zat ile kaim manalardır.¹³⁶ Ancak, Eş’ari’nin “kaim” ifadesi yerine “mevcut” tabirini kullandığı, ilim ve diğer sıfatların zati ilahi ile mevcud olduğunu söylediği belirtilmektedir.¹³⁷ Çünkü sıfatlar hususunda “kaim” tabiri’nin mecazi, “mevcud” ifadesinin ise hakiki bir anlamı vardır.¹³⁸ Bu kullanımla Eş’ari, İbn Küllâb ve ashabından ayrılmaktadır.¹³⁹

Bâkılânî beka’yı zati bir sıfat olarak zikr ederek zati sıfatları şöyle sıralar: hayat, ilim, kudret, semi, basar, kelim, irade, beka, vech, aynan, yedan, gazab ve rıza -bu ikisi iradedir- der.¹⁴⁰ Eş’ari ise Allah’ın kendisinde (li nefsihi) bulunan bir beka ile baki olduğunu söyler. Cüveynî, Şehristânî ve Razî bu konuda Bâkılânî’yi desteklemekle Eş’ari’ye muhalefet etmişlerdir.¹⁴¹ Bağdâdî Eş’ari’nin kıdemi de baka gibi ele aldığına dikkat çekerek, “Allah’ın kıdem ile vasıflandırılması konusunda ashabımız ihtilaf etmiştir der. Eş’ari O zatında kadimdir der. İbn Küllâb

¹³³ el-Mağribî, *el-Firaku’l-Kelamiyye*, s. 292. İbn Asâkir, Eş’ariliğin müşebbihhe ve mücessimenin tafritinden uzak olduğunu ve bunları akli ve nakli delillerle redd eden orta bir mezhep olduğunu vurgular. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 397-398.

¹³⁴ el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 17-19; el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 298.

¹³⁵ el-Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 90; Krş., el-Eş’arî, *Risale ila Ehli’s-Sağr*, s. 66-67.

¹³⁶ eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm*, s. 181.

¹³⁷ en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille fi Usûli’l-Dîn*, I, 437.

¹³⁸ en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, I, 337.

¹³⁹ en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, I, 437.

¹⁴⁰ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 299; İbn Kayyım, *İctimau’l-Cuyuş*, s. 193.

¹⁴¹ eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm*, s. 181; er-Râzî, *Kelam’a Giriş el-Muhassal*, s. 183.

ve Kalânisî ise, O kendi ile kaim olan bir kıdem ile kadim dir der.¹⁴² Böylece İbn Küllâb ve Kalânisî O kadim'dir, yani onunla kaimdir anlamında olduğunu söylerken Eş'ari, kadimun lizatihi olduğunu söyler.¹⁴³

Görüldüğü gibi Eş'ari, İbn Küllâb ve Kalânisî ile Allah'ın ezeli sıfatları olduğu hususunda hem fikirken bu sıfatların baki olması konusunda ayrılmaktadır. Onlara göre bu sıfatlar ezeli ve varlıkları daimidir. Ancak bunlara baki denilemez. Çünkü bekanın onlarla kaim olması mümkün değildir. Eş'ari ise, Allah'ın sıfatlarının O'nun bekasıyla baki olup, Allah'ın bekasının ise kendinden olduğu ve bizzat bekası hem kendisinin hem de ezeli sıfatları için beka olduğunu söyler.¹⁴⁴

Eş'ari'ye göre, Zati sıfatlar kadimdirler. Çünkü bu sıfatlar kadim olmazlarsa hadis olurlar. Şayet hadis olurlarsa bu üç şıktan biri olur; ya zatında var (ihdas) olur, bu durum O'nu mahallen li'l-havâdis (oluşumların yeri) yapar. Bu ise muhaldir. Ya da başka bir mahalde ihdas olur bu da muhaldir. Çünkü ihdas olduğu mahallin onunla vasıflanmasını gerekli kılar. Yahut hiçbir mahalde ihdas olmaz bu ise akıl dışıdır.¹⁴⁵

Eş'ari'ye göre Allah'ın ezelden beri alim, kadir, semî ve basîr olduğuna delil şudur: Hayat sahibi canlı bir varlık alim olmazsa ilmin zıddı olan cehl, şüphe ve diğer afetlerle (noksanlıklarla) nitelenmiş olur. Şayet Allah, ezelde hayat sahibi bir varlık olup ta alim olmasaydı ilmin zıddı olan cehalet ve şüphe gibi afetlerle muttasıf olurdu. Eğer ezelden beri ilmin zıddı ile muttasıf olsaydı, O'nun bilgi sahibi olması muhal olurdu. Çünkü ilmin zıddı ezeli olursa iptal edilmesi imkansız olur. Bunun iptali muhal olunca da onun hikmetli sanat eserlerini yaratması mümkün olmaz. Binaenaleyh, Allah'ın hikmetli sanat eserlerini yaratması O'nun alim olduğuna delalet ettiğine göre, O'nun ezelden alim olduğu da ispatlanmış olur. Çünkü ezelde ilmin zıddı ile nitelenmesi muhal olmuştur. Aynı şekilde, şayet Allah, ezelde hayat sahibi olmasına rağmen kadir olmasaydı, ezelden beri kudretin zıddı ile nitelenmiş aciz bir varlık olması gerekirdi. Şayet Allah'ın aczi kadim olsaydı, O'ndan fiillerin sudur etmesi ve bir şeye güç yetirebilmesi de imkansız

¹⁴² el-Bağdâdî, *Usûlü 'd-Dîn*, s. 89; en-Nesefî, *Tabsiratü 'l-Edille*, I, 77.

¹⁴³ el-Bağdâdî, *Usûlü 'd-Dîn*, s. 123.

¹⁴⁴ el-Bağdâdî, *Usûlü 'd-Dîn*, s. 109; en-Nesefî, *Tabsiratü 'l-Edille*, I, 307.

¹⁴⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, I, 82-83.

olurdu. Keza Allah, ezelden hayat sahibi olmasına rağmen semi ve basir olmasaydı, ezelden beri işitmenin zıddı sağırılık, görmenin zıddı körlük ve diğer afetlerle muttasıf olması gerekirdi. Oysa ki, yaratıcının bu tür afetlere maruz kalması muhaldir. Çünkü bu çeşit afetler hadis varlığın özellikleridir. O halde bu anlatılanlar Allah'ın ezelden beri alim, kadir, sami ve basir olduğuna delalet etmektedir.¹⁴⁶

Zati sıfatların kadim olduğunu Eş'ari gibi Eş'ariler de savunmaktadırlar. Onlara göre bu sıfatların hadis olması caiz değildir. Çünkü bu yaratıkların sıfatları gibi olmayı ve onların sıfatları gibi zıtlarının olmasını gerektirir. Ayrıca bu sıfatlar var olmadan önce Allah'ın bu sıfatların zıddıyla mevsuf olması ve diğer sıfatları yok etmesi gerekir. Şayet bu vacip olursa sıfatların zıtlarının da kadim olması gerekir. Bu durumda kadim olan Allah'ın bu sıfatlarla yani kendi sıfatlarıyla mevsuf olması imkansız olur.¹⁴⁷

a-Sıfatların Zat ile İlişkisi

Zati sıfatların kadim olduğunu söylemekle birlikte taadudu kudemayı nefy etmek için Eş'ari ve ashabı, bu sıfatların zat olmadıklarını ve zattan gayr da olmadıklarını söylerler. Eş'ari tarafından bu “la hiyye huvve vela hiyye gayruhu (sıfatlar O değildir, gayrı da değildir)” şeklinde formüle edilmiştir.¹⁴⁸ Mutezile ise bu sözün anlamsız olduğunu bilakis çelişik olduğunu çünkü başkası olduğu söylemek mümkün olmayınca o zaman o olması gerektiğini belirtir. Çünkü, varlık ile yokluk, kıdem ile hudus arasında orta bir şey olmadığı gibi bu ikisi arasında da bir orta yoktur.¹⁴⁹

¹⁴⁶ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 11-12.

¹⁴⁷ el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 67-68; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 245.

¹⁴⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 38; el-Makrizî, *el-Hıtat*, II, 359; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 262; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 82; Krş. el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 70-71. Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*'da sıfatların Allah'ın gayrı olmaması gerektiği ve gayrı olmaması durumu, O'nun nefsi (kendisi) olmasını gerektirmediğini çünkü O'nun hayat veya ilim olmasının muhal olduğunu vurgular. el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 70-71. Benzer ifadeler için Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 14.

¹⁴⁹ Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, VII, 126.

Eş'ari'ye göre, hayat, ilim, kudret ve irade gibi Allah'ın zati sıfatlarının bir kısmı fiiller ve onların delaletiyle bilinir. Sem' basar ve kalam gibi diğer bir kısım sıfatlar da zatında noksanlık ifade edebilecek sıfatların nefy edilmesi için kabul edilir.¹⁵⁰ İlim ve kudret gibi kadim bir sıfata delalet eden isimlendirmeler hakkında O'dur denilmediği gibi, O'ndan başkadır da denilemez.¹⁵¹ Eş'ari, ismi sıfatın kendisi olarak kabul ettiğinden bu husus aynı şekilde isim için de geçerli olmaktadır.¹⁵²

Bağdâdî Allah'ın isimlerini başka bir yönden şu şekilde taksime tabi tutar. a-Mevcud, şey ve zat gibi, Allah'ın lizatihi sahip olduğu şeyle vasıflanması; b-Hay, alim, kadir, murid, mütekellim, semi ve basir gibi kendisiyle kaim olan bir manadan dolayı vasıflanması; c-Hâlik ve gâfir gibi fiillerinden birinden dolayı ve fiillerinden türetilmiş olan isimlerle yapılan adlandırmalar. Bunlar ise, Allah'ın ezeli isimleri değildir.¹⁵³

Eş'ariler bu “la hiyye huvve vela hiyye gayruhu” ifadesini açıklamaya yönelmişlerdir. Gazzâlî der ki: Bunun anlamı, biz Allah dediğimizde bununla, sadece zata değil, zatla birlikte sıfatları da kast ediyoruz. Çünkü Allah ismi, ilahi sıfatlardan arındırılmış zat için doğru olmaz. Fıkıhın fakihten başka olduğu ve Zeyd'in elinin Zeyd'ten başka olduğu söylenemediği gibi. Çünkü ismine dahil olan parça isme dahil olan aynın (zâtın) kendisi değil. O halde Zeyd'in eli ne Zeyd'in kendisidir ne de Zeyd'ten başkadır. Bilakis her iki lafız da muhaldir. Böylece, her kısım/parça bütünün gayri olmadığı gibi bütünün aynı da değildir.¹⁵⁴ Gazzâlî burada cüz ve küll arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Cüz küllün içinde yer alır ve bu onu kapsayan küllden cüz'ün ayrı olamayacağı şeklinde bir ilişkişi olmaktadır. Fakat aynı zamanda bizzat kendisi küll değildir. Küll ise hem onu hem de onun dışındaki cüzleri kapsar.¹⁵⁵

¹⁵⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 41.

¹⁵¹ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 137; Zerkeşi, *Ma'nâ lâ ilahe İllallah*, s.136.

¹⁵² el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 115.

¹⁵³ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 121-122.

¹⁵⁴ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 89.

¹⁵⁵ Krş., el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 296.

Eş'ari ve ashabı sıfatların zat üzerine zaid olduğunu *kıyasu'l-gâib ale's-şahid*'le¹⁵⁶ delillendirmişlerdir. Şahidte (görünür alemde) bir şeyin alim olmasının nedeni ilimdir. Gaibte (görünmeyen alemde) durum aynı şekildedir. Alimin tanımı ilmin onunla kaim olduğu kişidir. O halde gaibte de alimin tarifi böyledir.¹⁵⁷ Aynı şekilde şayet onun alim, hay ve kadir olmasının anlamı zatının kendisi ise zatın bu sıfatları taşımasının anlamı olmaz. Şayet ilim ve kudret zatın kendisi ise o halde ilim kudretin kendisi olur. Bu durum Mutezile'nin, zat üzerine zaid olmayıp zatın kendisi olduğunu söylediği diğer sıfatlarda da aynıdır.¹⁵⁸

Böylece Eş'ari ve Eş'ariler sıfatları *zati* ve *fiili* sıfat olarak taksim etmekle Mutezile'ye tabi olmuşlardır. Fakat zati sıfatların sayısı ve kadim olmaları hususunda Mutezile'den ayrılmaktadırlar.¹⁵⁹

1. 2. 3. 1-İlim Sıfatı

Eş'ari, Allah'ın bir ilimle alim olup¹⁶⁰ ilminin bir olduğunu ve bütün malumata, mustehil, caiz, vacip, mevcud ve madum olan her şeye taalluk ettiğini,¹⁶¹ Allah'ın ezelden beri alim olduğunu,¹⁶² muhdes bir ilimle alim olmasının imkansız olduğunu¹⁶³ ve zati sıfatlardan olan ilim sıfatının da mahiyeti itibariyle bilinmesi gereken her şeyi içine alacak şekilde umumi bir sıfat olması gerektiğini vurgular.¹⁶⁴ Ona göre, Allah'ın el-Alim olarak vasıflanmasının anlamı O'nun ilminin olmasıdır. Eş'ari bu sıfatların hem şahid hemde gaibteki gerçek anlamının bu olduğunu söyler.¹⁶⁵

¹⁵⁶ Kelamcıların kullandığı bu yöntem ile ilgili olarak bkz., Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı*, (Basılmamış doktora tezi) Ankara, 2001, s. 155vd.

¹⁵⁷ el-Eş'arî, *el-Luma* ', s. 12; Krş. eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 182.

¹⁵⁸ İci, Adududdin, *el-Mevâkıf*, s. 480.

¹⁵⁹ Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma* ', s. 17-19; el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 261-262.

¹⁶⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 82; el-Makrizî, *el-Hutat*, II, 359.

¹⁶¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 83; el-Makrizî, *el-Hutat*, II, 359. Eş'ari gibi Eş'ariler de tek bir ilim olduğunu ve bütün malumatı ihate ettiğini söylerler. Böylece bu konuda ittifak vardır. Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 95; İbn Teymiyye, *Şerhu'l- Akideti'l-İsfahaniyye*, s. 48.

¹⁶² el-Eş'arî, *el-Luma* ', s. 11.

¹⁶³ el-Eş'arî, *el-Luma* ', s.45.

¹⁶⁴ el-Eş'arî, *el-Luma* ', s. 24.

¹⁶⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 44.

Eş'ari ilim sıfatını şu şekilde ispatlar. Muhkem fiiller alim birinden olmaz ise hikmete uymaz, düzenli ve muntazam olmaz. Çünkü kabartmalı ipek kumaşların oymakla ve sanatın inceliklerinin bunu bilmeyen ve iyi yapmayan kişinin yapmış olması caiz değildir. Biz insanda Allah'ın ona vermiş olduğu hayata yüklediği işitme, görme, yeme ve içme kanalları, bunların onun vücuduna dağılması ve sahip olduğu kemal ve olgunluk, evrenin ve onda bulunan güneş ay ve yıldızlar ve bunların mecraları gibi bütün bunlar onları icad edenin bunların keyfiyetini ve kühnünü bildiğine delalet eder. Şayet alim olmayandan hikmetli sanatların vukuu caiz olsaydı canlılarla ilgili tedbir ve sanatlar gibi hadis olan şeylerin onlar alim olmamalarına rağmen vuku bulduğundan emin olamazdık. Bu mümkün olmayınca muhkem yapıların ancak alim bir kişiden sadır olacağı ortaya çıkar.¹⁶⁶

Eş'ari'ye göre, Allah'ın ilim sıfatı ile muttasıf bir alim olduğuna delalet eden hususlardan birisi de şudur. Allah, ya bizatihi alimdir, veya zatının olması muhal olan bir ilimle alimdir. Şayet bizatihi alim ise onun zatının ilim olması gerekir. Çünkü biri, "Allah zatından ayrı mana ile alimdir" derse onun, o mananın ilim olduğunu kabul etmesi gerekir. Oysa ilmin alim veya alimin ilim olması ve dolayısıyla Allah'ın sıfatların anlamları olması muhaldir. Görüldüğü gibi, kendisi ile ilmin ilim olduğu bilinen yol şudur ki, alim o yolla alim olmuştur. Çünkü insanın bilgi aracı olmayan kudreti ilim olamaz. Şu halde Allah'ın zatının ilim olması muhal olduğu ortaya konulunca O'nun ilimsiz olarak zatı ile alim olması da imkansızdır. Bunun muhal olduğu ispatlanınca, Allah'ın kendi zatının aynısı olan bir ilimle alim olmasının muhal olduğu gerçeği ispatlanmış olur.¹⁶⁷

Eş'ari ilim sıfatının ezeli olduğunu ise, şöyle temellendirir. Hayat sahibi bir varlık alim olmazsa ilmin zıddı olan bilgisizlik, şüphe ve diğer arızalarla mevsuf olması gerekir.¹⁶⁸ Şu halde Allah, alim olmadan bilgisiz hayat sahibi bir varlık olsaydı cehalet, şek ve diğer afetler gibi bilginin zıddı ile muttasıf olması gerekirdi. Eğer ezelden beri ilmin zıddı ile muttasıf olsaydı, O'nun bilgi sahibi olması

¹⁶⁶ el-Eş'arî, *el-Luma* ', s. 10.

¹⁶⁷ el-Eş'arî, *el-Luma* ', s. 14.

¹⁶⁸ el-Eş'arî, *el-Luma* ', s. 11, 21.

imkansız olurdu. Çünkü ilmin zıddı ezeli olursa iptal edilmesi muhal olur. Bunun iptali muhal olunca da onun hikmetli sanat eserlerini yaratması mümkün değildir. Binaenaleyh, Allah'ın hikmetli sanat eserlerini yaratması O'nun alim olduğuna delalet etmektedir. Böylece O'nun ezelde alim olduğu da ispatlanmış olmaktadır. Zira ezelde ilmin zıddı ile nitelenmesi imkansızdır.¹⁶⁹ Eş'ari ilim sıfatı ile ilgili görüşlerini delilillendirmek için bazı ayetlere başvurur.¹⁷⁰

Eş'ari zati sıfatların isbatında kullandığı *istişhadu bi's-şahid ala'l-ğâib*¹⁷¹ ilkesini ilim sıfatının varlığı için de kullanarak Allah'ın kendisiyle bildiği bir ilim sıfatı olduğunu bu doğrultuda açıklar. Hikmetli sanat eserleri, biz insanlardan bile ancak bilgili sanatkardan sudur ettiği gibi, bilgi sahibi birisinden sudur edecektir. Dolayısıyla sanat eserleri kendisinden zuhur ettikleri sanatkarın ilmine delalet etmezse, onun alim olduğuna da delalet etmez. Şu halde, hikmetli sanat eserlerinin bizim alim olduğumuza delalet etmesine kıyasen, Allah'ın alim olduğuna delalet etmiş ve bizim bilgi sahibi olduğumuza delalet ettiklerine kıyasen de O'nun ilmine delalet etmiş olsaydı, birinin, "o sanat eserleri bizim ilmimize delalet eder; fakat alim olduğumuza delalet etmez" diye iddia etmesi mümkün olurdu. Bu mümkün olmadığına göre o da mümkün değildir.¹⁷²

Eş'ari ilim sıfatının zat ile ilişkisini dolayısıyla zati sıfatların ilişkisini insandan hareketele yani kıyasu'l-ğâib ale's-şahid¹⁷³ metoduyla şu şekilde açıklar. İnsandan sudur eden hikmetli bir fiilin, insan ilmine delalet etmesi, o ilmin insandan ayrı bir şey olduğuna delalet etmez. Nitekim bu hikmetli fiil insanın alim olduğuna delalet edince, herhangi bir açıdan da ona aykırı bir şey olduğuna delalet etmez.¹⁷⁴ Zira buradaki başkalık (gayriyyet) anlamı iki şeyden birinin herhangi bir

¹⁶⁹ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 11.

¹⁷⁰ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 14. Eş'ari bu konuda şu ayetleri ileri sürer. Allah-u Teala: "...Onu kendi ilmi ile indirdi..." (Nisa, 4/166) ve "...Bir dışının gebe kalması ve doğurması hep onun bilgisiyledir..." (Fatır, 35/11.) diye buyurarak kendisi için ilim sıfatını ispat etmiştir. Keza bir başka ayeti celilede Allah-u Teala: "...Onlar kendilerini yaratan Allah'ın kendilerinden daha kuvvetli olduğunu görmediler mi?..." (Fussilet, 41/15.) diye buyurarak kuvvet ve kudret sıfatını da kendisi için ispat etmiştir. Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 14.

¹⁷¹ Eş'ari'nin bu ilkeyi kullandığına dair bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 310.

¹⁷² el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 12.

¹⁷³ "Kıyasu'l-ğâib ale's-şahid"i Kâdî Abdulcebbâr da kullanmaktadır. Bkz., Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 306.

¹⁷⁴ el-Eş'arî, *el-Luma*, s.12.

açından diğerinden farklı olmasının mümkün olması demektir. Dolayısıyla hikmetli sanat eserleri Allah'ın ezeliyetine ve ilmine delalet edince O'nun ezeliyyetinin ve ilminin ayrı şeyler olmaları muhal olur. Ayrıca birinin, "insandan sudur eden hikmetli bir fiilin önce o fiili gerçekleştiren alimin alim olduğuna, daha sonra da onun ilmi olduğuna delalet eder" diye itiraz etmesi mümkün olursa, bir başkasının da, "Hikmetli bir fiil önce kendisi ile ilgili ilmin ilim olduğuna, daha sonra o ilmin bir alime ait olduğuna delalet eder" şeklinde itiraz etmesi de mümkün olur. Yukarıda ileri sürülen bu iki itiraz mümkün olmayınca, o zaman hikmetli fiilin alimin alim olduğuna delalet ettiği gibi, aynı alimin ilmine de delalet etmesi gerekir.¹⁷⁵

Böylece Eş'ari'ye göre, Allah'ın ilmi onun zatının aynı olamaz. Şayet ilmi nefsinin kendisi ise bu durumda sıfat olan ilim ile mevsuf olan Allah tek şey olur ve sıfat zat olurdu. Bu da akıl ve mantığa aykırı düşer. O halde sıfatla mavsufu aynı kılmanın aklen mümkün olmadığı ortaya çıkar.¹⁷⁶

Eş'arilerin ilim sıfatı konusunda Eş'ari'nin görüşlerini takip ettiklerini ve hemen hemen aynı delilleri kullanıp geliştirdiklerini görmekteyiz. Örneğin Bâkılânî, Allah için ilim sıfatını kabul ederek O'ndan muhkem fiillerin var olmasının ilmine delil olduğunu söyler. Çünkü muhkem fiiller bir tertip ve nizam üzerinde biz insanlarda bile ancak alim olandan vuku bulur. Halbuki Allah'ın fiilleri daha ince, muhkem ve sağlamdır. Bu durumun O'nun alim olmasına delalet etmesi daha evladır.¹⁷⁷

Eş'ari ve Eş'arilere göre, Allah'ın ilmi bir ve kadim olup ve lem yezel ve la yezala mutaallıktır, kulli ve cüzi olan bütün mahlukatı ihata eder. Kainatın hudusuyla teceddüd etmez. Zamanların değişmesiyle Zatı nasıl değişmiyorsa malumatın teceddüd etmesiyle de ilmi değişmez. Maluma bir sıfat kazandırmadan ve ondan bir sıfat kazanmadan olduğu gibi maluma tabi olmak ilmin hakikatındandır. Malumat her ne kadar değişik ve çeşitli iseler de malum olma hususunda ortaklırlar. Onların farklı olması ilmin taaluku ile ilgili değil onların

¹⁷⁵ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 13.

¹⁷⁶ Krş., Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, s. 133.

¹⁷⁷ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 53.

kendilerinin farklı olmalarındandır. Onların malum olması ise ilmin onlara taallukundan başka bir şey değildir. Bu ise değişmez. Bütün ezeli sıfatların taalluku da böyledir. Biz mutaalakın halinin değişmesi ve yenilenmesiyle O'na bir durum teceddüd eder demeyiz. Biz Allah varlık ve yokluğu bir tek vakitte birlikte bilir demeyiz. Çünkü bu muhaldir. Bilakis, yokluğu, yokluk anında, varlığı da varlık anında bilir, olacağını bilmek aynı zamanda bizzat kevnin oluşum vaktinde bilmektir derler.¹⁷⁸

Eş'ari ve Eş'ariler'in "Allah bir ilimle alimdir" görüşü Mutezile'nin kadim sıfatların varlığını nefy ettiklerinden "Allah zatiyla alimdir" şeklindeki görüşlerine muhaliftir. Bâkılânî bu iki görüşü birbirine yaklaştırmaya çalışmıştır. Şöyle ki, ilimle alimdir diyenler cismin cisme taalluku gibi ilmi malaumata taalluk eden bir alet olarak ispat etmezler. Aynı şekilde zatı ile alimdir diyenler de şayet alimden nefesine mukarene eden bir anlamı kast etmezlerse, alimin malumu kendiliğinden, nefsiyle bilen olma ile onu ilmiyle bilen olma arasında fazla bir fark yoktur.¹⁷⁹ Bunun anlamı şudur. Allah'ın ilim sıfatının kabul edilmesinde ve onun alim olduğunu, ister ilimle alim ister zatı ile alim olsun sıfatın tahkik edilmesi her iki grubu yaklaştırmaktadır ki o da ilahi ilmin ispatıdır. Bu farklılığı azaltıyor, bu bize sıfatlar konusunda Mutezile ile Eş'ariler arasındaki ihtilafın ne olduğunu gösteriyor. Çünkü onlardan hiçbir grup sıfatları mutlak anlamda nefy ederek Allah'ın alim olmadığını söylememektedir. Ayrıca onlardan hiçbir grupta sıfatları Allah'la birlikte var olan kadim şeylermiş gibi ispat etmemektedir.¹⁸⁰

1. 2. 3. 2-Kudret Sıfatı

Eş'ari'ye göre, Allah'ın el-Kâdir olarak vasıflanmasının anlamı, O'nun kudretinin olmasıdır.¹⁸¹ O halde Allah bir kudret ile kadirdir.¹⁸² Eş'ari Allah'ın kadir olduğunu şöyle ispatlar: Kainattaki varlıklar ancak kadir olan birinden meydana gelebilir. Şayet kadir olmayandan meydana gelmesi mümkün olursa insanlardan zuhur eden şeylerin onların acz içinde olmalarına rağmen meydana

¹⁷⁸ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 218-219.

¹⁷⁹ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 239-240.

¹⁸⁰ Krş., el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 298.

¹⁸¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 44.

¹⁸² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 82; el-Makrizî, *el-Hutat*, II, 359.

gelmesinden emin olunamaz. Bu imkansız olduğuna göre, kainattaki bu varlıklar Allah'ın kadir olduğuna delalet eder.¹⁸³

Eş'ari'ye göre, şayet Allah, ezelde hayat sahibi olmasına rağmen kadir olmasaydı, ezelden beri kudretin zıddı ile nitelenmiş aciz bir varlık olması gerekirdi. Şayet Allah'ın aczi kadim olsaydı, O'ndan fiillerin sudur etmesi ve bir şeye güç yetirebilmesi de muhal olurdu.¹⁸⁴ Oysaki, yaratıcının bu tür arızalara maruz kalması imkansızdır. Çünkü bu çeşit eksiklikler hadis varlığın özellikleridir. O halde bu durum, Allah'ın ezelden beri alim, kadir, semi' ve basir olduğuna delalet etmektedir.¹⁸⁵

Allah'ın kudreti bütün mümkünata şamildir. Allah her mümkünü var etmeye kadirdir ve icadında da müstakildir.¹⁸⁶ Eş'ari'ye göre Allah'ın en özel vasfı, yoktan var etme kudretidir ve bu sıfatta kimse ona ortaklık edemez. O'nun dışında kimse bununla vasıflandırılmaz ve kim bu sıfatta ona ortak kabul ederse iki ilah kabul etmiş olur.¹⁸⁷ Çünkü Eş'ari'ye göre Allah'ın ilah olmasının anlamı uluhiyyet sahibi olması demektir ki bu da Allah'ın araz ve cevherleri var etme kudretidir.¹⁸⁸

O halde Eş'ari ve Eş'arilere göre Allah, Mutezile'nin dediği gibi "kadirun li zatihi" değil "kadirun bi kudretin" dir. Buna delil şudur. Şahidte kadir, bir kudretle kadir olur. Ancak Allah'ın zatı ve sıfatının yaratıkların zat ve sıfatlarından farklı olmasından ötürü bu hususta Allah'ın kudreti ile mahlukun kudreti arasında benzerlik yoktur. Ayrıca Kudret, ehdâs ve icadları meydana getirmenin onun özelliklerinden olduğu vucudi bir sıfatı ifade eder. Bu sıfat Allah'ın sıfatlarından

¹⁸³ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 10-11; Krş., el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 52.

¹⁸⁴ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 11.

¹⁸⁵ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 12.

¹⁸⁶ er-Râzî, *Mealimu Usûlü'd-Dîn*, s. 43; Krş., el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 51.

¹⁸⁷ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 91; İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, III, 294.

¹⁸⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 47. İbn Teymiyye, Eş'ari'nin sadece kudreti alıp onu isim mesabesine çıkarmasına itiraz eder ve halk arasında Allah'ın isimleri olarak bilinen isimler aslında Arap dili istilâhında bazı manalara delalet eder ki bunlar Allah'la kaim olan sıfatlar olduğunu belirtir. Örneğin hay, hayata, alim ilme delalet eder, kadir kudrete delalet ettiğini belirterek selefın de bu görüşte olduğunu söyler. Bkz., İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, III, 294. Şehristânî, Eş'ari'nin yaratma gücüne (el-kudretu ale'l-ihira') özel bir önem vermesinin nedenini, onun temanu' delilini dayandığı "O'nun yanında hiçbir tanrı yoktur, olsaydı, her tanrı kendi yarattığı ile beraber gider ve birbirinden üstün olmaya çalışırlardı" (Mü'minûn, 23/91) ayetinden kaynaklandığını ve bundan hareketle bu görüşe vardığını belirterek açıklar. Bkz., eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 91. Bundan hareketle Eş'ari'nin insan fiilleri ve kesb teorisi ile ilgili sunduğu görüşlerinin de muhtemel nedeni ortaya çıkmaktadır.

olan kadim kudret ile insanlara mahsus olan muhdes kudret olmak üzere ikiye ayrılır. Allah'ın kudretinin delili alemin varlığıdır. Onun bir var edeni olmalıdır ki o da Allah'tır.¹⁸⁹

1. 2. 3. 3-Hayat Sıfatı

Eş'ari'ye göre, Allah bir hayat ile haydır.¹⁹⁰ Çünkü everendeki muazzam yapı ancak hayat sahibi birinden meydana gelebilir. Şayet hay olmayandan sudur etmesi caiz görülürse, insanların da yaptıkları şeylerin onların ölü ve aciz olmalarına rağmen meydana gelmesinden emin olunamaz. Böyle bir şey imkansız olduğuna göre kainattaki bu muazzam yapı Allah'ın hay olduğuna delalet etmesi kaçınılmaz olur.¹⁹¹ Bakıllânî, de Allah'ın hay olduğuna O'nun fail, alim ve kadir olmasını delil gösterir. Çünkü ancak hay olan biri alim, fail ve kadir olur.¹⁹²

O halde hayat Allah'ın zatı ile kaim ezeli bir sıfattır. Eş'arilere göre hayat ruhtan farklıdır. Çünkü hayat sıfattır ruhlar ise cisimdirler. Allah için hayat vardır ve O'nun ezeli sıfatıdır. Kur'an'da Allah'a nisbet edilen ruhlar, Allah'ın mahlukatı olan Cebrail ve İsa (a.s) gibi yaratılmış varlıklardır.¹⁹³

1. 2. 3. 4-Semi ve Basar Sıfatları

Eş'ari, Allah'ın bir sem' ile semi' ve bir basar ile basir olduğunu¹⁹⁴ ve bu sıfatların hem şahid hem de gaibteki gerçek anlamının, O'nun sem' ve basarının olması olduğunu söyler.¹⁹⁵ Ona göre, sem (işitme) ve basar (görme) kadimdir. Bütün mesmua taalluk eden muayyen tek bir sem', her merî'ye taalluk eden muayyen tek bir basar vardır.¹⁹⁶

Eş'ari Allah'ın semi ve basir olmasının nedenini şöyle açıklar: Canlı olan bir varlık, iştilenleri ve görülenleri idrak etmesini engelleyen bir sakatlığı yoksa

¹⁸⁹ Krş., el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 297.

¹⁹⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 82; el-Makrizî, *el-Hutat*, II, 359.

¹⁹¹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 10-11.

¹⁹² el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 51.

¹⁹³ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 105.

¹⁹⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 82; el-Makrizî, *el-Hutat*, II, 359.

¹⁹⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 44.

¹⁹⁶ el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 58; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VIII, 343.

işitilen ve görülen bir şey var olduğunda onu işitir ve görür. Allah hay olup, sağırılık, körlük vb. afetlerin kendisi için caiz olmadığına göre –çünkü afetler, dışarı olması caiz olanın muhdes olduğuna delalet eder- Allah’ın semi ve basir olduğu sahîh olmuş olur.¹⁹⁷

Eş’ari, Allah’ın ezelden beri işiten ve gören olduğunu şöyle açıklar: Allah, ezelde hayat sahibi olmasına rağmen işiten ve gören olmasaydı, ezelden beri işitmenin zıddı sağırılık, görmenin zıddı körlük ve diğer afetlerle muttasıf olması gerekirdi.¹⁹⁸ Oysaki, yaratıcının bu tür afetlere maruz kalması muhaldir. Çünkü bu çeşit afetler hadis varlığın özellikleridir. O halde Allah ezelden beri alim, kadir olduğu gibi, semi’ ve basirdir.¹⁹⁹ Böylece Eş’ari, Allah’ın bir sem’ ile semi’, bir basar ile basir olduğunu ve bu iki sıfatın zatı ile kaim ve alim olmasına zaid birer sıfat olduğu görüşündedir.²⁰⁰ Ona göre, hay olan bir varlık, manaya uygun olduğunda ve o mananın da zıddı varsa ve her iki zıt anlam arasında vasıta yoksa, o zaman onun veya onun zıddı olan anlamdan yoksun kalamaz. Şayet semi ve basir olarak vasıflanmazsa o halde bunları zıddı olan afet ve noksanlıklarla vasıflanır.²⁰¹

Eş’ari ve Eş’ariler Allah’ın hakiki anlamda semi ve basir olduğunu şöyle savunurlar: Fiiller Allah’ın hay olduğuna delalet eder. Hay olanın da semi ve basir olarak vasıflandırılması caizdir. Bir afeti olmadıkça bunun zıddıyla vasıflandırılmaz. Allah bütün noksanlıklardan uzak olduğu için bu sıfatların zıddıyla vasıflanamaz. O halde O’nu semi ve basir olarak nitelenmek gerekir.²⁰² Allah’ın işitmesi, yarattıkların işitmesi gibi duyularla kaim olarak nitelenemez. Aynı şekilde basar sıfatı da yaratıkların görmesi gibi vasıflanamaz.²⁰³

¹⁹⁷ el-Eş’arî, *el-Luma*’, s. 11.

¹⁹⁸ el-Eş’arî, *el-Luma*’, s. 11.

¹⁹⁹ el-Eş’arî, *el-Luma*’, s. 12.

²⁰⁰ eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm*, s. 341.

²⁰¹ eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm*, s. 342.

²⁰² el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 86.

²⁰³ el-Bâkılıânî, *el-İnsâf*, s. 59.

1. 2. 3. 5-İrade Sıfatı

Eş'ari'ye göre, Allah bir irade ile muriddir.²⁰⁴ O'nun Murid olarak vasıflanmasının anlamı, O'nun iradesinin olmasıdır.²⁰⁵

Eş'ari ve Eş'arilere göre, Allah için bir irade sıfatı vardır. Çünkü, havâdislerden her biri önce ve sonradan var olması mümkün olmasına rağmen özel bir vakitte meydana gelir. Onun bu muayyen vakte has olması, onun bir muhassısının olmasını gerektirir. Bu muhassıs kudret olamaz, çünkü kudretin icat etmede etkisi vardır ve bu vakitlerin değişmesiyle de değişmez. İlim de olamaz. Çünkü ilim maluma tabidir, döngünün imkansızlığından ötürü, bilineni gerektirmez. Hayat, sem, basar ve kelim gibi iradeden başka sıfatların buna uygun olmadığı açıktır. O halde başka bir sıfat olmalıdır. O da iradedir. Bu yani irade hudusun vaktini tayin ve tahsis edendir.²⁰⁶

Eş'ari, Allah'ın bir şeyi irade etmesinin anlamının onu yaptı ve Allah bir şeyin murididir demek onun failidir anlamında olmasına karşı çıkar. Böylece iradenin fiil olarak yorumlamasını reddeder.²⁰⁷ Eş'ari, iradenin fiil olarak yorumlanması durumunda Allah ile cansızlar arasında irade açısından bir ayrım olmayacağı gibi mürid olmamasına rağmen yani fiili irade edip istememesine rağmen, fiilinin vuku bulduğu kimse arasında da fark olmayacağını belirtir. Çünkü Allah için fail anlamı hasıl olduğu gibi cemadata da fail anlamı hasıl olmuş olur.²⁰⁸ Eğer iradeye fiil anlamı verilirse Eş'ari'nin de belirttiği gibi fiilin, fiil olmayan bir zıttı bulunmadığından²⁰⁹ Allah'tan ezelde fiili nefy etmekle hiçbir yönden Allah'a acz veya terkin ezeliğini zorunlu kılmaz.²¹⁰

²⁰⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 82; el-Makrizî, *el-Hutat*, II, 359.

²⁰⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 44.

²⁰⁶ er-Râzî, *Mealimu Usûlü'd-Dîn*, Beyrut, ts., s. 45; er-Râzî, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, s. 174; Bâkılânî'nin de Allah'ın murid olduğuna akli delil olarak aynı şeyi sunduğu görülür. Ona göre, fiillerin tertibi ve her hangi bir vakitte değil de belli bir vakitte, her hangi bir mekanda değil belli bir mekanda ve aynı şekilde iradesinin bir şeyin bir şeyden önce olması ve bir şeyin bir mekanda diğer bir şeyin başka bir mekanda olması, bir şeyin bir şekilde (sıfatta) başka bir şeyin de farklı bir şekilde olması Allah'ın iradesinin olduğuna kanıttır. Bkz., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 55.

²⁰⁷ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 16.

²⁰⁸ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 16-17.

²⁰⁹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 19.

²¹⁰ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 20.

Eş'ari Mutezile'den Allah'ın kullarının fiilleri ile ilgili iradesini emir veya emir dışında başka bir şey olarak yorumlayanlara karşı çıkmaktadır.²¹¹ Eş'ari bu ikinci görüşü savunanın Cübbâî olduğunu belirtir ve konuyu onunla tartışır.²¹² Böylece irade Allah için sabit olan hakiki bir sıfattır. Bunun anlamı, Mutezileden Nazzâm ve Ka'bî'nin dediği gibi, Allah'ın fiillerini irade etmesi onları yaratması ve kulların fiillerini irade etmesi de onunla emretmesi değildir.²¹³

Eş'ari'ye göre Allah'ın başkasından meydana gelmesini emretmediği bir şeyin var olması, O'nun için bir zaaf gerektirmediği halde, başkasından irade etmediği bir şeyin meydana gelmesi durumunda zaafa uğrar. Ancak, Allah'ın meydana gelmesini irade ettiği halde emretmeyip yasakladığı bir şeyin meydana gelmesi ile O'na zaaf isnad edilmez.²¹⁴ Böylece Eş'ari, kendi bakış açısıyla emir ile iradenin farklı neticelerini ortaya koymaktadır.

Eş'ari'ye göre irade iki kısımdır. Birisi muhdes iradedir ki bu arazdır, baki değildir ve kendi nefsiyle kaim olmayıp kaim olmak için bir canlıya ihtiyacı vardır. Diğeri ise, Allah'ın iradesidir. Kadimdir ve araz olmayıp bakidir.²¹⁵ Eş'ariler Allah'ın muhdes bir iradeyle dileyen olmasını kabul etmeyerek Mutezile'ye karşı çıkarlar. Onlara göre eğer irade sonradan olursa, başka bir iradeye muhtaç olur ki bu da teselsülü (döngüyü) gerektirir.²¹⁶

Eş'ari, Allah'ın ezelden beri murid olduğunu şöyle açıklar: Hayat sahibi bir varlık hiçbir şekilde bir şey hakkında iradede bulunmazsa, yanılma, zorlama ve çekinme gibi iradenin zıtlarından birisi ile mevsuf olması gerekir.²¹⁷ Allah'ın ezelden beri iradenin zıddı ile mevsuf olması demek, O'nun bir şey hakkında hiç bir yönden iradede bulunmamış olması demektir. Çünkü, Allah ezelden beri iradeye zıt

²¹¹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 29; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 75; Musa, *Neş'etu'l-Eş'ariyye*, s. 231. Eş'ari ve Eş'ariler, iradenin emre taalluk ettiğini ve ikisini bir sayanlara karşı çıkmışlardır. Ve iradenin emir olamayacağına dair bazı misaller getirmişlerdir. Sundukları örneklerden biri de Allah'ın olmasını irade etmemesine rağmen Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmeyi emretmesi meselesidir. Çünkü Eş'arilere göre Şayet Allah irade etseydi kurban gerçekleşecekti. O halde irade emre taalluk etmez. Bkz., eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 257-258.

²¹² Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 29-30.

²¹³ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 79vd.; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 238-239.

²¹⁴ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 31.

²¹⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 69.

²¹⁶ er-Râzî, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, s. 193; Krş. el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 79, 102.

²¹⁷ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 18, 20.

bir sıfatla mevsuf olursa bu ezeli sıfatın kıdemi de zorunlu olur. Kadimin hudusu muhal olduğu gibi kadimin yokluğu da muhaldir. Bu zıt sıfatın ademi mümkün olmayınca Allah'ın hiçbir şeyi hiçbir şekilde irade edip yapmaya kast etmemesini gerektirir ki bu fasittir. Bu fasid olunca Allah'ın ezelden beri mürid olduğu sahih olur.²¹⁸ Eş'ari, iradenin ezeli olduğuna ikinci bir delil daha sunmaktadır. Ona göre, şayet irade hadis olsaydı, şu şıklardan başka şekilde olamazdı, ya Allah, onu kendi zatında, ya başkasında veya onun kendi nefsiyle kaim olacak şekilde yaratmış olması gerekirdi. Allah'ın havâdisin mahalli olmayacağından onu kendi nefsinde ihdas etmesi imkansızdır. Keza, O'nun ilim ve kudret sıfatlarını kendi nefisleriyle kaim şekilde yaratması muhal olduğu gibi, iradeyi de kendi nefsiyle kaim olacak şekilde yaratmış olması da muhaldir. Çünkü onlar sıfattır. Sıfatlar ise kendi nefsleri ile kaim olamazlar. Aynı şekilde, Allah'ın kendi irade sıfatını başkasında yaratmış olması da muhaldir. Zira, bu durum başka birinin Allah'ın iradesi ile murid olmasını gerektirir. Böylece iradenin muhdes olması durumunda muhtemel bütün seçenekler mümkün olmayınca iradenin ezeli olduğu ve Allah'ın da ezelden beri bununla murid olduğu ortaya çıkar.²¹⁹

Allah'ın iradesi birdir. Bu irade hayır, şer, taat veya masiyet olsun ihtisasa kabil her şeye taalluk eder.²²⁰ Böylece Eş'ari, İbn Küllâb gibi, sadece bütün hadise taalluk eden muayyen tek bir irade kabul eder. Onlara göre bütün olaylar özünde bir olan tek bir iradeden sadır olur. Bunlar bunu savunduklarından onların yanında iyilik ve kötülük açısından bütün havadis arasında fark olmamaktadır. Ancak fark insana olan taallukunda var olur.²²¹

Eş'ari'ye göre, Allah, irade edilmesi mümkün olan her şeyin murididir. İrade zati sıfatlardan bir sıfat olunca, zati sıfatlardan olan ilim sıfatı mahiyeti itibariyle bilinmesi gereken her şeyi içine alacak şekilde umumi bir sıfat olması gerektiği gibi irade sıfatı da irade edilmesi caiz olan her şeyi kapsayacak şekilde umumi bir sıfat olması gerekmektedir. Ayrıca bütün deliller Allah'ın hâdis olan her

²¹⁸ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 18.

²¹⁹ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 23. Krş. İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 69.

²²⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 69; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 83; el-Makrizî, *el-Hutat*, II, 359. Bağdâdî, Eş'arilerin bu konuda icma ettiğini belirtir. Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 102.

²²¹ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VIII, 343.

şeyin yaratıcısı olduğunu göstermektedir. Öyleyse Allah'ın irade etmediği bir şeyi yaratması mümkün değildir. Nitekim Allah: "...(Allah) irade ettiğini hakkıyla yapandır"²²² diye buyurmuştur. O halde Allah'ın irade etmediği bir şeyin O'nun hakimiyeti altında olması da caiz olamaz. Zira, Allah'ın irade etmediği bir şeyin O'nun hakimiyeti altında olması; ya Allah'ın hakimiyeti altında bulunduğu halde irade etmediği o şeyden sehvi, gaflet ve ondan habersiz olmasını veya ona ulaşmakta aciz, zayıf ve güçsüz olmasını gerektiren iki şıktan birisini gerektirir. Bunlardan hiçbirisi Allah hakkında mümkün olmadığına göre, kendisinin irade etmediği bir şeyin O'nun hakimiyeti altında bulunması da muhal olmuş olur.²²³ Böylece Allah'ın, irade ettiği şey vuku bulunca, onu irade ettiğine ulaşmaktan sehvi, zaifliği, güçsüzlüğü ve yetersizliği gerekmez. Ancak irade etmediği bir şey olursa o zaman O'nun irade ettiğine ulaşmakta sehvi veya acizliği, zayıflığı, güçsüzlüğü ve yetersizliği gerekir.²²⁴

Eş'ari'ye göre, evrende Allah'ın irade etmediği bir fiili olursa, O'na dilediğine ulaşma hususunda gaflet, sehiv, zaaf ve taksir vacip olacağı gibi aynı şekilde evrende başkasından vuku bulmasını irade etmediği bir fiil vuku bulunca da aynı noksanlıklar Allah için gerekli olur. Çünkü, kanıtlar bütün hadis varlıkların Allah'ın mahluku olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın irade etmediği bir şeyi yaratması muhal olunca, O'nun irade etmediği bir şeyin başkasından meydana gelmesi de elbette imkansızdır. Zira bütün fiiller Allah'ın eseridir. Şayet alemde Allah'ın irade etmediği bir şey var olursa, O'nun, olmasından hoşlanmadığı ve istemediği bir şey var olurdu. Allah'ın olmasını kerih görüp istemediği bir şey var olursa, olmasını kabul etmeyip reddettiği şey olmuş olur. Bu durum, Allah

²²² Hûd, 11/107.

²²³ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 24.

²²⁴ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 25. Eş'ari, irade edilmesi caiz olan her şeyin muridinin Allah olduğuna Kur'an'dan da, "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (İnsan, 76/30.) "Eğer Rabbbin dileyseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi..." (Yunus, 10/99.), "Biz dileysek herkese hidayet verirdik....", (Secde, 32/13.) "Rabbin dileyseydi onu yapamazlardı..." (Enam, 6/112.) ve "...Allah dileyseydi onlar elbette savaşamazlardı. Lakin Allah, murad ettiğini (istediğini/dilediğini) yapar." (Bakara, 2/253.) mealindeki ayetleri delil olarak sunar. Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 31; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 164; Krş., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 72.

istese de istemese de günahların var olmasını zorunlu kılar. Bu da güçsüz ve makhur olanın sıfatıdır. Allah ise bundan münezzehtir.²²⁵

Eş'ari, Allah'ın kullarından bir şeyin vuku bulmasını kerih görmesini şöyle açıklar: O şeyi reddedip kabul etmemektir, ve böyle bir şey vuku bulduğunda ise, Allah dilese de reddetse de o şeyin olacağı anlamına geleceğini dolayısıyla bu zaaf gibi olumsuz bir sıfatı gerekli kılar.²²⁶ Çünkü, Eş'ari'ye göre, Allah'ın bir şeyin olmasını irade etmesi ile, o şeyin olmamasını kerih görmesi aynı şeydir.²²⁷ Böylece Allah'ın müminden imanı irade etmesi taat olmakla birlikte aynı zamanda ondan küfrü kerih görmesidir. Kafirten imanı kerih görmesi küfür olup aynı zamanda küfür irade etmektir. Aynı şekilde taatı dilemek, masiyyet olmasını kerih görmek anlamına gelir.²²⁸

O halde Eş'ari'ye göre, iyi kötü kainatta var olan her şey Allah'ın iradesiyle olmuştur. Bu nedenle Eş'ari, Allah'ın şerri irade edip yaratmasının O'nun şerir olarak nitelenmesini gerektirmeyeceğini savunur. Çünkü şerri kendisi için değil de başkası için dilemiş ve yaratmıştır.²²⁹ Aynı şekilde evrende sefahetin olması da O'nun sefih olarak nitelenmesini gerektirmez.²³⁰ Hayrı da hayr ehlinde ve onlar için hayır olsun diye irade eder.²³¹ Allah küfür ve maasiyi irade etmiş midir? şeklindeki soruya Eş'ari; “buna mutlak değil mukayyed olarak evet derim” der. Şöyle ki, “Allah küfrü kafir için nehy edilmiş, çirkin ve yaptığı için cezalandırılacağı bir şey olarak vuku bulmasını irade etmiştir” der. Çünkü “şunu irade etti” ifadesi dilin geniş kullanımından dolayı “emretti” anlamı çıkarılabileceğinden bunun mutlak anlamda söylenmesi yanlış anlaşılmaya neden olabilir ve hataya götürecek her genel ifadedden sakınmak gerekir.²³²

Eş'ari bu nedenle hubb, buğz rıza, meşiet ve benzerlerinin irade ile alakalı olduğunu ve irade anlamı taşıdığını söylemektedir. Eş'ari'ye göre, irade için

²²⁵ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 25; Krş., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 70, 73.

²²⁶ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 29; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 73.

²²⁷ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 71.

²²⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 77.

²²⁹ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 47; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 69; Krş. Doğan, Lütfi, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'ari Mektebi*, Ank. 1961, s. 41.

²³⁰ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 30; el-Eş'arî, *el-İbâne*, 163; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 73-74.

²³¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 69.

²³² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 70.

kullanılan bazı isim ve vasıflar vardır. Bunlardan, kasd, ihtiyar, rıza, muhabbet, gazap, suht ve rahmet gibi nitelemelerle Allah'ın vasfedildiğini, ancak bunun dışındaki isimler örneğin azim, şehvet, hırs, gıpta gibi her ne kadar biz insanların iradesinin niteliklerine dönükse de Allah'ın iradesinin bunlarla nitelenemeyeceğini savunur.²³³ O halde Eş'ari, rıza, gazap, muhabbet gibi bir yönüyle fiili sıfatlar içinde yer alabilen bu nitelemeleri irade kapsamında mütalaa etmektedir. Böylece Eş'ari, "Allah'ın iradesiyle her şey gerçekleştiğine göre" aynı zamanda "onun rızasıyla da olmuştur" sonucuna varmaktadır.

Muhib, razı, sahit gibi vasıfların tümü Eş'ariye göre irade sıfatına racidir. Ona göre Allah'ın müminlerden razı olması onları mükafatlandırmayı ve övmeyi irade etmesidir. Kafirlerle olan kızgınlığı (suhtu) ise onları cezalandırmayı ve yermeyi irade etmesidir. Allahın muhabbeti ve adaveti de böyledir. Rahmeti de iradeye raci eder.²³⁴ Eş'ari'ye göre, Allah'ın rıza ve suhtu iradeye racidir ve fiillerden öncedir. Böylece Allah'ın hayra muvesser kıldığı kişinin fiilleri Allah'ın rızasına uygun olur ve Allah ondan razı olur. Önceden suhtla Allah indinde mesbuk olan kimse, Allah'ın, kafir olmasını ve küfründen dolayı cezalandırmasını irade ettiği kişi olup aynı zamanda Allah'ın ilmiyle önceden durumunu bildiği kimsedir. Bu nedenle hakiki anlamda ondan razı oldum, ondan kızdım demesi caiz değildir. Çünkü Allah'ın hiçbir yönden değişikliğe uğraması mümkün değildir.²³⁵ Eş'ari'ye göre bu durum Allah'ın zatında değişikliğin olmasına yol açar ki, bu da muhdes varlıkların özellikleridir.²³⁶ Eş'ari, irade ile meşietini bir kabul eder ve arasında fark görmez.²³⁷

Eş'ari, muhabbet, rıza, suht ve adaveti fiil olarak kabul edenlere karşı çıkmakta ve bu konuda İbn Küllâb'ın yolunu takip etmektedir. Onlara göre, Allah'ın yarattığında iman üzerinde öleceğini bildiği kişiden ezelden beri razı olmuştur. O'nun ondan razı olması onu taat üzerinde ikame edip

²³³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 69.

²³⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 45.

²³⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 73. Eş'ari rıza vb. fiil anlamında kullanılan ve ayetlerde kulların yaptıkları iyi veya kötü bir eylemden Allah'ın razı (hoşnut) veya kızgın vb. olduğunu ifade eden ayetleri tevil eder. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 73.

²³⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 76; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 434.

²³⁷ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 76.

mükafatlandırmasını irade etmesidir. Allah'ın yarattığında küfür üzerinde öleceğini bildiği kişiden ezelden beri ona kırgındır. O'na kırgın olması onu dinden saptırıp çeşitli azaplarla cezalandırmayı irade etmesidir. Eş'ari'nin velayet ve adavet konusundaki görüşleri de böyledir.²³⁸ Bâkılânî'nin de rıza vb. hakkındaki görüşünün Eş'ari'nin bu görüşüne paralel olduğunu görmekteyiz.²³⁹

Bâkılânî'ye göre, irade sıfatı, hayat, ilim, kudret, gibi, zati sıfatlardandır. Gazab ve rıza ise iradedir.²⁴⁰ Aynı şekilde rahmet, suht, velayet, hub, îsâr, meşiet de irade ile ilgilidir.²⁴¹ Eş'ari'de olduğu gibi Eş'arilere göre de rahmet nimetin, gazap ise ikabın irade edilmesidir. Muhabbet, rıza, mahbub ve murdiye hayrın iradesidir. Bunların tümü iradenin anlam kapsamı dahilindedir.²⁴² Buna göre Eş'ari ve ona tabi olanlar, muhabbet, rıza ve iradenin aynı manada olduğunu söylerler.²⁴³ Bu konunun Eş'ari'nin fikirleri çerçevesinde mezhep içinde bir prensip haline geldiği görülür. Ancak Eş'ari sonrası rıza ve muhabbet tabirlerinin anlamında bazı açılımlar olduğu görülür. Bazıları bu tabirlerle Allah'ın in'am ve fadlı ifade edildiğini ve bunları fiili sıfatlardan sayar. Ancak Eş'ari'nin fiil sayanlara karşı çıktığı zikr edilmektedir.²⁴⁴ Bazıları da muhabbet ve rızayı iradeye haml ederler. Ancak Eş'ariler irade kulun nail olduğu bir nimete taalluk edince muhabbet; kulun ceza görmesine taalluk edince suht adını aldığını, bunun da Allah'ın iradesinin kapsamında olduğunu belirterek bu konuda Eş'ari'nin yolunu takip ederler.²⁴⁵

Eş'ari ve taraftarlarının muhabbet, rıza ve benzerini irade anlamının kapsamında görmeleri, tenakuza düşmekle ve diğer İslam mezhepleri arasında pek kabul görmeyen farklı bir görüş serd etmekle suçlanmalarına neden olmuştur.²⁴⁶ Çünkü Allah'ın her şey için iradesi olduğunu, iradenin muhabbet anlamına

²³⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 45; Krş. el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 61.

²³⁹ Bkz., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 61-63.

²⁴⁰ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 299; İbn Kayyım, *İçtimau'l-Cuyuşi'l-İslamiyye*, s. 193.

²⁴¹ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 299.

²⁴² el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 46; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 282.

²⁴³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, III, 181; Emrullah Yüksel, "Eş'ariler ile Matüridiler", *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Sayı, XI, s. 11-12.

²⁴⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 45.

²⁴⁵ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 61, 63.

²⁴⁶ İbn Teymiyye, Müslümanların tümü Allah'ın küfür, fık ve isyanı sevmediği husunda icma ettiklerini ve Eş'ari'den başka hiç kimse seviyor demediğini nakl etmektedir. Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, V, 360. Çünkü Eş'ari rıza ve muhabbeti irade kapsamında ele almaktadır.

geldiğini ve Allah'ın küfür ve günahı irade ettiği şeklindeki görüşleri uzlaştırılmasının mümkün olmadığını, ayrıca, bu durumda küfrün Allah tarafından sevilen ve hoşnut olunan bir şey olacağını söylemişlerdir. Belki de Eş'ari'yi "Allah kulları için küfre razı olmaz"²⁴⁷ ayetini "mümin kulları için küfre razı olmaz ve mümin kulları için fesadı hoş görmez" şeklinde tevil etmeye sevk eden şey onun savunduğu bu görüştür.²⁴⁸

Böylece Eş'ari ve takipçileri ilahi iradenin genel olduğuna ve kulların fiillerini de kapsadığını söylerler. Çünkü Allah'ın kullarından irade etmediği şeyin vuku bulması O'nun için zayıflık ve noksanlıktır ve bununla vasıflandırılması ise uygun değildir.²⁴⁹

İlahi irade geneldir ve evrende olacak her şeye şamildir. Mutezile İlahi iradenin genel olması söylemine karşı çıkmıştır. Çünkü kulların fiillerinde şer olan da vardır. Halbuki Allah şerri irade etmez. Eş'ariler Mutezile'nin bu itirazına şu şekilde cevap vermişlerdir. Ezeli İlahi irade, kulların fiilleri ve kesbi olması, taatı veya masiyeti olması, hayır ya da şerri olması yönünde taalluk etmez. Bilakis müteceddid olması ve vucudla tahsis edilme yönünden taalluk eder. Bu yönüyle hayır ve şer ile vasıflanamaz. Allah fiilin varlığını irade eder. Fiilin niteliği ise kula racidir. O halde Allah, vakitlerde var etmenin muhassısı olma açısından olan her şeyin murididir. Bu hades kulun istitaatına nisbetle kesb olur şayet bu emre uygun olursa taat, emrin hilafına olursa masiyet olarak isimlendirilir.²⁵⁰ Yani irade vuku bulmaz, bilakis irade vuku için bir vakit tahsis eder.²⁵¹

Eş'ari ve Eş'ariler mutlak bir şerrin varlığını kabul etmezler. Vucud varlık olma açısından hepsi hayırdır. Şer ise var olduğu için varlıkta hayra müşareket eder ve bu yönüyle hayırdır ve muraddır. Buna göre vucutta şerri mahd tahakkuk etmez. O halde Allah vucudun ve hayrın mürididir. Buna göre şerri küllinin varlığı yoktur bilakis burada cüzi şer vardır. Külli hayırla birlikte cüzi şerrin varlığı var olmayandan –yani ademinden- hikmete daha yakındır. Çünkü yokluğu mevcudatın

²⁴⁷ Zümer, 39/7.

²⁴⁸ İbn Kemal b. eş-Şerif, *el-Musayere*, ts., s.125.

²⁴⁹ el-Eş'arî, *el-Luma* ', s. 29.

²⁵⁰ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 252-256.

²⁵¹ Krş., el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 301.

nizamını bozucudur. Bu da daha çok zarar ve daha çok şerdir. Gökten yağmur yağması varlık ve alemin nizamı için külli bir hayırdır. Yağmur nedeniyle yaşlı bir kadının evinin yıkılması aslında değil izafetle şerdir.²⁵²

1. 2. 3. 6-İlâhî Kelam ve Halku'l-Kur'an Proplemi

Eş'ari Allah'ın kelamı zatiyle kaim olan, Allah'tan sukut ve konuşamama gibi özürleri kaldıran ezeli bir sıfat olduğunu söyler.²⁵³ Allah'ın el-Mütekellim olarak vasıflanması, O'nun kelamının olması anlamındadır.²⁵⁴

Allah'ın ezelden beri mütekellim olduğunu ve kelamullahın mahluk olmadığını savunan²⁵⁵ Eş'ari, bu görüşünü şöyle açıklar: Allah, "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona (söyleyecek) sözümüz sadece, "ol" dememizdir. O da hemen oluverir"²⁵⁶ diye buyurmuştur. Eğer Kur'an²⁵⁷ mahluk olsaydı, Allah'ın ona "ol" demiş olması gerekirdi. Oysaki, Kur'an O'nun sözüdür. Dolayısıyla O'nun sözüne söz söylenmesi imkansızdır. Zira, bu ikinci bir sözü gerektirir. İkinci söz ve onun üçüncü sözle olan ilişkisindeki tartışma birinci söz ve onun ikinci söz ile ilişkisindeki tartışma gibidir. Bu ise sonsuz sözleri gerektirir. Bu da kısır döngü olacağından fasittir. Bu durum fasit olunca Kur'an'ın mahluk olması da geçersiz olur. Ayrıca Allah'ın kendi sözüne söz söylemesinin mümkün olması halinde, kendi iradesini irade etmesi de caiz olur. Bu ise hem bize hem olanlara (Mutezileye) göre fasittir. Böyle bir şey batıl olunca Kur'anın mahluk olması da imkansız olur.²⁵⁸ Eş'ari, ayette yer alan "ol" (kun) ifadesinin her hangi bir söz olmadan bir oluşumu

²⁵² eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 252-253.

²⁵³ İbn Fûrek, *Mucerridu Makâlât*, s. 59; krş, el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.107; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 360.

²⁵⁴ İbn Fûrek, *Mucerridu Makâlât*, s. 44.

²⁵⁵ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 15.

²⁵⁶ Nahl, 16/40.

²⁵⁷ Kur'an lügatta birkaç anlamda kullanılır. Ancak Kur'an kelimesi bağlantısız olarak itlak edildiğinde Allah'ın kelamı olan Kur'an'dan başkası anlaşılmaz. Bkz., el-Kelabazî, Muhammed Ebu Bekr, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, s. 41.

²⁵⁸ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 15; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 86-87; Krş., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 116; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 345.

veya fiil vb. ifade etmesi şeklindeki yorumlara karşı çıkararak Kelamın ezeliliğini dayandırdığı ilkeyi savunur.²⁵⁹

Eş'ariye göre, konuşması imkansız olmayan bir varlık olan Allah şayet ezelde mutekellim olmasaydı, kelamın zıddı olan sukut veya dilsizlik gibi bir özürle muttasıf olması gerekirdi. Eğer ezelde kelamın zıddı ile mevsuf olursa, kelamın zıddı kadim olurdu. Kelamın zıddının kadim olması durumunda yok olup Allah'ın konuşması imkansız olurdu. Çünkü kadimin hudusu mümkün olmadığı gibi yok olması da mümkün değildir. Böylece hiçbir şekilde Allah, emreden, nehyeden, buyuran ve söyleyen olamazdı. Bunun böyle olması yanlış olduğuna göre, Allah'ın ezelden beri söz söyleyen ve mutekellim olduğu sabit olur.²⁶⁰

Allah'ın bir kelamı olduğunu kabul eden Eş'ari'ye, taraftarları da uyarak Allah'ın kelamı olduğuna Peygamberlerin gönderilişi ve aynı zamanda kullarını emir, nehiy, va'd ve vaid ile mükellef kılmış olmasını delil gösterirler. Onlara göre bu durum Allah'ın emreden ve nehyeden olduğunu ve kelamının olduğuna delalet eder. Kelam sıfatının olmayışının anlamı dilsizlik ve sukuttur. Bunlar ise birer eksiklik olup Allah böyle noksan niteliklerden uzaktır.²⁶¹

Eş'ari, insandan hareketle Allah'ın kelam sıfatının varlığını ispat etmeye çalışır. Şöyleki, yaşayan bir varlık ilimle nitelenmeyince ilmin zıddı ile nitelendiği gibi, kelamla mevsuf olmayınca da kelamın zıddı ile nitelenmiş olur. Çünkü dünyamızda yaşayan varlıkların hükmü böyledir. Ayrıca hem kelimadan hem de zıddından yoksun bir canlının dış alemde (gaip) bulunduğunun kanıtı yoktur. O halde hüküm ikisinde de birdir. O da ne mutekellim ne de onun zıddıyla vasıflanmayan canlı bir varlığın dünyamızda bulunması mümkün olmadığı gibi bunun gaibte olduğuna dair de bir kanıtın olmadığıdır.²⁶²

Eş'ari, irade sıfatında olduğu gibi kelam sıfatını da fiili sıfatlar kapsamından çıkarır. Çünkü kelam ve iradenin kelam ve irade olmayan zıtları vardır. Şayet bunlar sıfat olarak kabul edilmezlerse bunların zıddının kabulü gerekli olur. Ancak

²⁵⁹ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 15-16; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 88.

²⁶⁰ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 17; Krş., el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 67-68; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 291.

²⁶¹ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 105; el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 57; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 268.

²⁶² el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 17; Krş., el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 87-88.

fiil konusundaki durum böyle değildir. Ezelde fail olmayan bir varlığın, fiilin zıddı ile mevsuf olmasını ve ezelden beri fiilin tariki olmasını gerektirmez. Fiilin fiil olmayan bir zıddı yoktur. Dolayısıyla failin fiilini nefy etmekle onun zıddının var olması vacip olmaz. Çünkü mevcut muhdes değilse kadimdir. Kadim ise muhdesatın zıddı olmaz. Fiil için fiil olmayan bir zıt bulunmayınca ezelde Allah'tan fiili nefy etmekle onun zıddının kabulü gerekmez. Kelam için kelam cinsinden olmayan zıttı bulununca, ezelde Allah'tan kelamı nefy etmekle zorunlu olarak bunun zıddının kabulü gerekir.²⁶³ Ayrıca, canlı bir varlığın mütekellim ve murid olmayışı, irade ve kelamın zıddı ile mevsuf olmasını gerektirirken, onun herhangi bir şeyin faili olmayışı ise, fiilin zıddı olan acz veya terkin isbatını gerektirmez. İnsanın aczi fiilinin zıttı olmayınca, ezelde Allah'tan fiili nefyetmekle, kelam ve iradenin nefy edilmesi durumunda zıtlarının kabulü gerektiği gibi, terk veya acz gerekmez.²⁶⁴

Eş'ari, kelamın zıtları olarak, ölüm, dilsizlik, sukut, bebeklik, hayvan olma ve canlıda kelamın varlığını engelleyen afetler olduğunu belirtir. O, sukutu, dudakların kapanması veya konuşma uzvunun durması anlamında almamaktadır. Ona göre, sukut ve dilsizlik, ilim, cehl, irade, sehv, acz ve kudret gibi canlılara ait olan sıfatlardandır. Ayrıca Eş'ari, zıtlıkta birbirini karşılayan anlamlardan biri varlığın hay olmasını gerektiriyorsa diğer anlamlar için de hayatı gerekli görür.²⁶⁵

Eş'ari'nin Allah'ın ezelden beri mütekellim olduğuna dair ileri sürdüğü diğer bir delil de şudur: Kelam, ya kadimdir veya hadistir. Hadis ise ya onu Allah kendi zatında ihdas etmiş veya kelamı kendi nefsi ile kaim kılmış yahut bir başkasında ihdas etmiştir. Oysa Allah'ın onu kendi zatında sonradan icad etmesi imkansızdır. Çünkü O, oluşumların (havâdisin) mahalli değildir. Allah'ın o sıfatı kendi kendine kaim olacak şekilde yaratması da imkansızdır. Çünkü o, sıfattır. Sıfat ise kendi nefsi ile kaim olamaz. Allah'ın kelam sıfatını başkası ile kaim olacak

²⁶³ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 19. Eş'ariler de Eş'ari gibi kelamı fiili sıfatlar kapsamına alınmasına karşı çıkmışlardır. Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 107.

²⁶⁴ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 20.

²⁶⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 68. İbn Teymiye, Allah'ın sukutla vasıflanabileceğinin Sünnet ve icma ile sabit olduğunu söyler. Ancak bu sukut bazen, tekellümden sukut, bazen de kelamı izhar ve ilam etmemek anlamında olduğunu belirtir. Ancak Allah'ın alim olduğu gibi mütekellim olduğunu savunan İbn Küllab, Eş'ari ve onlara uyanlara göre sukutla ilgili bu anlamlar doğru değildir. Bkz., İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 179.

şekilde yaratması da muhaldir. Çünkü Allah onu başkasında ihdas etmiş olsaydı, içinde kelamın yaratıldığı cismin kelamın ayrılmaz özelliklerinden en belirgin bir özelliğin kendisine isim olarak verilmesi gerekirdi. Bu durumda eğer kelamın en özel niteliklerinden birisi kelam ise o cismin mütekellim, emir ise o cismin âmir, nehiy ise o cismin nâhi olması gerekirdi. Allah'tan başkasının O'nun kelamı ile konuşması, O'nun emri ile emr etmesi, O'nun nehyi ile nehy etmesi muhal olunca, Allah'ın başkasında kelam sıfatını yaratıp da bununla mütekellim olması da muhal olmuş olur. Böylece kelam muhdes olduğu takdirde olması muhtemel bütün bu şıklar geçersiz olunca, kelamın kadim olduğu ve Allah'ın ezelden beri bununla mütekellim olduğu sabit olur.²⁶⁶ Bu yüzden, Allah'ın kelamının O'nun zati sıfatlarından olduğundan Allah'ın başkasının sözü ile kail olması da imkansızdır.²⁶⁷

Eş'ari'ye göre, Allah Hz. Musa'ya kelamını ibare ve kıraatın vasıtası olmaksızın işittirmiştir.²⁶⁸ Aynı şekilde Hz. Peygambere de vasıta ve tercüman olmaksızın İsrâ gecesinde kelamını işittirmiştir.²⁶⁹

Eş'ari, Allah'ın kelamı, Allah'ın ezeli kadim sem' ile O'na mesmu'²⁷⁰ olduğunu mahlukata ise onların hadis işitmeleriyle işitildiğini söyler. O, kelamı okuyup tilavet edenlerin kıraat ve tilavetiyle makru ve metlûv olduğunu, ancak onların kıraat ve tilavetleri muhdes olup, metlûv ve makru olanın ise muhdes olmadığını belirtir.²⁷¹

Eş'ari, ibare ve tilavet arasında fark görmezken, hikaye kelimesinin kullanılmasını uygun görmez. Çünkü ona göre, hikaye kelimesinin tilavet yerine bir kayda bağlı olmaksızın kullanılması tilavet ile metlûvun mümaseletini gerektirir. Allah'ın kelamının bir benzeri bulunmadığı halde, mümaselet intibası

²⁶⁶ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 22. Eş'ariler de bu delili kullanmışlardır. Bkz., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 117; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 106; el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, s. 37; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 291.

²⁶⁷ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 45.

²⁶⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 59; krş., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 146; el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, s. 29.

²⁶⁹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 59; el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 146.

²⁷⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 60.

²⁷¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 60; Krş., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 154-155.

veren bir kelimenin kullanılması hiç caiz olmaz.²⁷² Böylece Mushaflarda yazılı bulunan kelimelerin Allah'ın zati ve ezeli kelamının ibaresi olmaktadır.²⁷³

Eş'ari Kur'an için, "lafaztu bi'l-Kur'an" şeklinde gerçek anlamda lafız ifadesinin kullanılmasını reddetmektedir.²⁷⁴ Bu nedenle Kur'an lafzının mahluk olup olmaması şeklinde lafza bina edilen görüşün de Eş'ari'ye göre geçerliliği kalmamaktadır.²⁷⁵

Eş'ari'ye göre, Allah'ın kelamı gerçek anlamda hadis bir kitabetle Lavha yazılmıştır.²⁷⁶ Ancak Lavhu'l-Mahfuz'da yazılı olan Allah'ın kelamı Mushafta yazılı olan Kur'an olup ikisi birdir. Ancak Levh bizdeki Mushafların yapraklarından farklı olduğu gibi hat ve kalem de farklıdır. Bu nedenle zaman, mekan ve ihtilaf gibi şeylerde değişikliğe uğrayan mahluktur. Tek bir sıfat üzere olup değişmeyen ise Allah'ın kadim kelamıdır. Hakikat üzere kalplerde mahfuz olan Kur'an da böyledir. Fakat hafız olan Zeyd, hafız olan Amr'dan farklı olduğu gibi kalpleri ve ezberlerinin de farklı olduğu kesindir. Ancak birinin ezberiyle ezberlenmiş olanla diğerinin ezberiyle ezberlenmiş olan farklılığa ve değişikliğe uğramayan tek şey olup, o da Allah'ın sıfatı olan kadim kelimedir.²⁷⁷

Eş'ari, Allah'ın kelamının hakiki anlamda mu'ciz olarak vasıflanmasını kabul etmez. Ancak özel bir şekilde onu kıraat etmeyi mucize olarak niteler. Yani Kari'in, hiç kimseden almadan ve hiç kimseyi taklit etmeden ilk olarak bunu okumasıdır. Bu yönüyle Hz. Peygamberin kıraatı mucizedir. Çünkü hiçbir insandan almadan ve hiç kimseden öğrenmeden ilk olarak bu şekilde okumuştur.²⁷⁸

²⁷² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 60.

²⁷³ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 143-144.

²⁷⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 60; krş. el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 115-116.

²⁷⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 61.

²⁷⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 61. İbane de hadis olmasından söz edilmeksizin Lavhu'l-Mahfuz'da Kur'an'ın yazıldığı ifade edilir. Dikkatı çeken şey, İbn Fûrek'te "kelamullah" ifadesi kullanılırken, İbane'de soru'da yer alan İbn Fûrek'teki gibi "kelamullah" olmasına rağmen cevabında "Kur'an" ifadesinin yer almasıdır. Bkz., el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 115. Bu durum, Muhtemelen ilahi kelim ile ilgili Eş'arilere karşı olan tepkinin baskısından gerçekten bazı yerlerde her iki kavrama Eş'ari ve Eş'arilerin yüklediği anlam çok net olmamasına ve çoğu zaman eş anlamlı olarak birbirinin yerine kullanılmasına yol açmıştır.

²⁷⁷ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 143-144.

²⁷⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 62. Kur'an nazminin muciz olmadığını söyleyen, Mutezileden Nazzam ve ona uyanların aksine Eş'ari ve taraftarları Kur'an nazminin muciz olduğunu savunurlar. Bkz. el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 108.

Eş'ari Allah'ın kelamına Kur'an denilmesinin nedenini bir yerde ibarelerinin bir birine yaklaştırılmış olması, başka bir yerde ise Arapça okunduğu için Kur'an olarak isimlendirildiğini söyler. Aynı şekilde Allah'ın kelamının Tevrat, Zebur ve İncil olarak isimlendirilmesinin nedeninin de bu ibarelerin hudusunun farklı dillerde olmasından kaynaklandığını ve bu isimleri ezelde almadığını aynı şekilde Kur'an'ın hudâ, şifa, rahmet, hikmet gibi isimlerinin de mananın hudusu anında bu isimleri aldığını, bu nedenle luğatların farklılığına göre isimlendirildiklerini söyler.²⁷⁹ O halde Eş'ari'ye göre, Allah'ın kelamının Arapça kıraatı Kur'an, İbranice kıraatı Tevrat ve Süryanice okunması ise İncildir. Kıraat makrudan farklıdır. Çünkü okunan Allah'ın kelimidir. Ancak kıraat ise kelamı değildir. Ayrıca yedi kıraat var olmasına rağmen makru birdir. Bundan dolayı, Asım'ın kıraatı denilir ama Asım'ın Kur'an'ı denilmez.²⁸⁰ Bu nedenle Eş'ari, "Kur'an'ı Arapça bir kitap kılmışız"²⁸¹ mealindeki ayette geçen Kur'an'ın Arapça olarak isimlendirmesinin, "onlara Arap dili yoluyla kavratayım, anlatayım" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir.²⁸²

Eş'ari, kelim, teklim, tekellüm ve kavl ifadeleri arasında fark görmediğinden²⁸³ Allah'ın kelim linefsihi kelim, linefsihi teklim, emir, nehy, haber ve hitap olur. Ancak bu farklı şekillerde anlaşılır.²⁸⁴

Eş'ari'ye göre, ilim sıfatı nasıl bir tek sıfat olup değişmeyip malumatta tağayyur meydana geliyorsa kelim da aynı şekildedir.²⁸⁵ Bu nedenle Eş'ari, Allah'ın kelamının, kelim olması, bir olması, emir, nehiy, haber ve istihbar olmasını Allah'ın kelamında gerekli görür. Nasıl ki malumatı farklı farklı olmasına rağmen Allah'ın ilmi tekbir şey olup hepsini ihata ediyorsa, kelim da nefsinde tek mana olmasına rağmen böyledir.²⁸⁶ İlahi kelamın Allah'la kaim ezeli bir sıfat ve

²⁷⁹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 63; Krş., İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, II, 360; Krş., İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 522-523.

²⁸⁰ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 106; Krş., es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akideti Ebi Mansûr*, İst., 1989, s.17.

²⁸¹ Zuhurf, 43/3.

²⁸² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 64; Bâkılânî de Eş'ari gibi yorumlar, Bkz., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 122-123.

²⁸³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 64.

²⁸⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 65.

²⁸⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 65.

²⁸⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 65; Krş. İbn teymiyye, *Şerhu'l- Akideti'l-İsfahaniyye*, s. 48.

aynı zamanda O'nun emri, nehyi, haberi, va'd ve vaidi olduğu hususunda Eş'ariler müttefiktirler.²⁸⁷

İbn Küllâb ve Eş'ari gibi sıfatları kabul edenler, sadece muayyen tek bir sıfatı kabul ederler. Onlar sadece kelamın bütün çeşitlerini içinde toplayan bil ayn tek bir kelamı kabul ederler.²⁸⁸ Eş'ari'ye göre, Allah'ın kelamı sonsuz manaları ihata etmesine rağmen tek şey olup, parçalanıp bölünemez. Eş'ari, Allah'ın kelamı ezelde emr, nehy, haber ve istihbar olmaktan yoksun olduğunu söyleyen ashabından farklı olarak, Allah'ın kelamının ezelde emr, nehy, haber ve istihbar olmaktan yoksun olmasını reddeder. Çünkü o, hem şahid hem de ğaibte kelamın bu niteliklerin dışına çıkmasını akıl dışı görür. Böylece kelam var olunca özünde bu manalar bulunur. Ancak bu anlamlara delalet eden ibareler farklı olur.²⁸⁹

Şayet Allah bize altıncı bir namazı emrederse Allah kelamının hükmü nasıl olur? Nefsinde manası artar mı artmaz mı? şeklindeki bir soruya Eş'ari şöyle cevap vermektedir: Ziyade efham (anlama) ve esma'da (işitmelerde) olur. Kelamın özünde ziyade olmaz. Çünkü kelam nefsinde, emr edileceği bilinen bütün şeylerin emri ve nehy edilmesi bilinen tüm şeylerin nehyidir. Va'd ve vaid olması ise sevap ve ikap haberindendir. O da Allah'ın iman üzere öleceğini bildiği kişi için va'd, küfür üzerinde öleceğini bildiği kişi için vaid oluşudur. Kelamın ezelden beri böyle olmasının anlamı bu şeylerden bu şekilde haber vermesidir.²⁹⁰

Eş'ari, madumun hitabını caiz görmüştür. Bunun caiz olduğuna deill olarak; biz şu anda, Peygamber dönemindeki memurlara tevcih edilmiş olan İlahi emirle memuruz. Madem ki memurun emirden yıllar sonra olması normal ise, memurun emirden uzun süre sonra olması ve emrin ezel olması normal olur. Şehristânî ise, problemi emir meselesine özgü olarak görmez. Bilakis bu Allah'ın ezeli sıfatları ile hadis olan taallukatı ile ilgilidir. Allah ilim kudret sem, basar ve diğer ezeli sıfatlarıyla alem mevcut olmadan vardır. Bu sıfatlar hadis olan aleme hudus anında

²⁸⁷ el-Bağdâdî, *Usûlü 'd-Dîn*, s. 106; Krş., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 58.

²⁸⁸ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VIII, 343.

²⁸⁹ İbn Fûrek, *Mucerridu Makâlât*, s. 66-67.

²⁹⁰ İbn Fûrek, *Mucerridu Makâlât*, s. 65.

mutaallık olurlar. Aynı şekilde ezeli emir, taalluk uygun olduğu zaman memura taalluk eder. Bu da canlı ve akıllı olma yönüyle emri alabilecek vucud halidir.²⁹¹

Eş'ari'ye göre kelimah şahidte veya ğaibte harf ve sesler dışında bir mana²⁹² olup, ancak bir canlıyla kaim olur.²⁹³ Eş'ari, dilin mecazi ve geniş anlamla kullanılması yoluyla, yazı ve işaretlerin kelimah olarak isimlendirilmesi gibi ses ve harflerin de kelimah olarak isimlendirilmesini reddetmemektedir.²⁹⁴ Eş'ari, mütekellimin kelimahına, emrine, nehyine ve haberine delalet eden bu ses ve harflerin kelimah olarak vasıflandırılmasının, nefisle kaim olan manaya delalet eden işaretler ve buna bağılı delaletlerin isimlendirilmesi mesabesinde olup kinaye yoluyla olduğunu söyler.²⁹⁵

Eş'ari'ye göre, Allah'ın kelimahı ses, harf ve mahreçlere bağılı bazı edevat değildir.²⁹⁶ Eş'ari, "kelimah; nefisle kaim olan mana olup ses ve harfler değildir" şeklindeki görüşüne, şiir ve lügat kullanımlarıyla da delil getirmektedir.²⁹⁷ Eş'ariler de kelimahı nefsi konusunda Eş'ari'ye uydukları ve onun görüşünü destekleyip geliştirdikleri görülmektedir.²⁹⁸ Eş'arilere göre, gerçek anlamda kelimah, nefste var olan mana veya sözdür.²⁹⁹ Yani ibareler ve uygun işaretler buna delalet eder.³⁰⁰ Bu emareler, bazen dil ile söylenen söz, bazen yazı vb. olur.³⁰¹ İşte bu nefste geçen düşüncedir. Ses ve harfler değildir. Ancak onlar bu içte olana delalet ederler.³⁰²

²⁹¹ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 304-305. Krş., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 145.

²⁹² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 67.

²⁹³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 67; krş., el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 97. Hay (canlı) olmayanda kelimahın var olması için hayatın şart olması hususunda ihtilaf edilmiştir. Eş'ari hayatın var olmasını şart kılmış, Kalânisi ise hay olmayanda kelimahın var olmasını caiz görmüştür. Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 29.

²⁹⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 67.

²⁹⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 192.

²⁹⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 59. Eş'arilerin Tûmûnün görüşü de bu yöndedir. Çünkü onlara göre ses, harf, mahreç vb. muhdesin özellikleridir. Bkz., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 138, 143, 149; el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 37.

²⁹⁷ Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 68. Kelimahın, "mütekellimin zatıyla kaim olan bir mana" olduğu fikri, Eş'ari'nin görüşü olduğu gibi, aynı zamanda Maturidi'nin de kelimah'ın tanımını için tercih edip sahih kabul ettiği görüş olduğu ifade edilmektedir. Bkz., en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 369.

²⁹⁸ el-Cüveynî, *el-İrşad*, 111; Krş. eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 323.

²⁹⁹ Bâkılânî, gerçek kelimahın nefste mevcut olan mana olduğunu söyler. Ancak Cüveynî, nefisle kaim olan sözdür der. Bkz., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 158; el-Cüveynî, *el-İrşad*, s.108.

³⁰⁰ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 158; el-Cüveynî, *el-İrşad*, s. 108.

³⁰¹ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 158.

³⁰² Krş., el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 302.

Eş'ari ve Eş'arilerin savunduğu bu kelamı nefsi³⁰³ görüşüne Mutezile dışından da eleştiri gelmiştir.³⁰⁴

Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğu konusunda ittifak vardır. Ancak Mutezile'ye göre mahluktur. Eş'ari ve Eş'arilere göre ise, mahluk değildir. Eş'ariler İlahi kelamın kadim olduğuna ve Kur'an'ın mahluk olmadığına dair sundukları belli başlı akli ve nakli delillerin özeti şudur. İlahi kelamın kadim ve Kur'an'ın mahluk olmadığına, “bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman sözümüz sadece ona ‘ol’ dememizdir ve hemen olur”³⁰⁵ ayetidir. Şayet Kur'an mahluk olsaydı ona kun denilmeliydi ve o da olurdu. Şayet Allah kavle kun derse, bu söz için bir kavldir. Bu durum iki şıktan birini gerektirir. Ya Allah'ın kavlinin mahluk olmadığına yorumlanır. Ya da her söz başka bir kavil ile vuku bulur ve bu sonsuza dek gider, bu da imkansızdır. Bu mümkün olmayınca Allah'ın gayri mahluk bir sözünün olduğu ispatlanmış olur.³⁰⁶ Ayrıca “bilin ki yaratma da emir de O'nun hakkıdır”³⁰⁷ ayetinde halk ile emri birbirinden ayırmıştır. Ayrıca “emir önce de sonra da Allah'a aittir”³⁰⁸ yani halkı yaratmadan önce de ve sonrasında da anlamındadır ki bu emrin mahluk olmamasını gerekli kılar. Allah'ın emri de kelamıdır. O halde kelamının mahluk olmaması gerekir.³⁰⁹

Akli delil olarak sundukları diğer deliller ise şunlardır. Kelam kemal sıfatlarındandır. Şayet muhdes olursa hadis olmadan önce Allah'ın zatı kemal sıfatından yoksun olacağı gibi kelamın zıttı olan nakıs sıfatlarla mevsuf olacaktır ki bu Allah için muhaldir.³¹⁰ İkincisi şayet kelam hadis olursa ya Allah'ın zatı ile kaim olur ya başkasıyla ya da hiçbir mahalle kaim olmaz. Eğer Allah'ın zatı ile kaim olursa o zaman zatının havadisın mahalli olması gerekir ki bu muhaldir. Şayet

³⁰³ Kelamı nefsiyi ilk kullanan İbn Küllâb olmuştur. İbn Teymiyye, İbn Küllâb'ı bu görüşe iten nedenin Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen Mutezile ve ona karşı sert tavır alıp direnen ve mihneye uğrayan Selef'in tavrı olduğunu belirtir. Ona göre, İbn Küllâb Mutezilenin koyduğu kelami ilkelere bağlı kalmış ancak bu konuda çok hassas olan Selefle de ters düşmemek için bu kelamı nefsi ifadesine sığınmıştır. Bkz., İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 552-553.

³⁰⁴ Bkz., İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 296, 523.

³⁰⁵ Nahl, 16/40.

³⁰⁶ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 15; el-Eş'arî *el-İbâne*, s. 86-87, 99-100.

³⁰⁷ A'râf, 7/54.

³⁰⁸ Rûm, 30/4.

³⁰⁹ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 85-86.

³¹⁰ el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 304.

başkası ile kaim olursa bu da muhaldir. Çünkü Eğer başkasıyla kaim olan bir kelamla Allah'ın mütekellim olması caiz olursa, başkasıyla kaim olan hareket ve sukun ile muteharrik ve sakin olması da caiz olur. Bu ise muhaldir. Bir mahalde olmaksızın var olması ise ittifaken batıl ve muhaldir. O halde buna göre Allah'ın kelamının hadis olması caiz değildir.³¹¹

Kur'an, Allah'ın kelamı olup, sure, ayet, tanzim edilmiş harfler ve bir araya getirilmiş kelimelerden oluşmaktadır. Okunan, işitilen, başlangıcı ve sonunun olması ve Peygamberin mucizesi olması gibi bütün bu unsurlar onun hudusuna ve mahluk olduğuna delalet etmektedir şeklindeki bir itiraza Eş'ariler sure ve ayetlerden oluşan kadim kelamı nefsi olmayıp onun hikayesi veya ibaresi olan Kur'an ile, Allah'ın zatı ile kaim olan ezeli kelamı birbirinden ayırarak cevap verirler. Buna göre kelamı nefsi kadimdir. Metlu, mahfuz ve makru olan Kur'an ise hadistir.³¹²

Eş'ari'ye göre, Kur'an Allah'ın kelamı olup mahluk değildir. “Müşriklerden biri sana sığınır, onu güvene al, ta ki Allah'ın sözünü dinlesin”³¹³ ayetinde buyurduğu gibi, Kur'an³¹⁴ fil hakika mushaflarda yazılı, göğüslerde mahfuz, dillerle okunan ve bize işitilendir.³¹⁵ Eş'ari'nin Kur'an için yaptığı bu tanım Eş'arilerce de kabul görmüştür.³¹⁶ Bu şu şekilde örneklendirilir. Allah kalplerde malum olduğu gibi o da kalplerde mahfuzdur. Allah dillerde zikr edildiği gibi o da dillerde okunmaktadır. Allah Mushaflarda yazılı olduğu gibi o da Mushaflarda yazılıdır.³¹⁷ Ayrıca Eş'ariler hiçbir kayda bağlamadan Allah kelamını Mushafta veya bir yerde olduğu söylenemeyeceği, fakat “bir kayda bağlı olarak Mushaflarda yazılmıştır” denilebileceği görüşündedirler.³¹⁸ Çünkü bu çeşit ifadeler kayda bağlı

³¹¹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 22.

³¹² eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 309-311.

³¹³ Teybe, 9/6.

³¹⁴ Buradaki ifade, İbane'de Kur'an şeklinde geçmesine rağmen, hem İbane'de konunun başındaki soruda, Hem de Eş'arilerin eserlerinde yer alan tanımlarda Kelamullah olarak yer almış olması dikkat çekicidir. Bkz., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 198; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 108; el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiye*, 29, 30.

³¹⁵ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 115; el-Beyhakî, el-Hâfız Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *el-İtikâd ve'l-Hidâye*, Beyrut, 1985, s. 67.

³¹⁶ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s.198; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.108; el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiye*, s.29; el-Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, Beyrut, 1987, s.185; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 424.

³¹⁷ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 424.

³¹⁸ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 108.

olarak kullanılmazlarsa Allah'la kaim olan kelama aykırı düşerler. Eş'ari'nin kelam konusundaki görüşünden dolayı hem kendisi hem de Eş'ariler, Kur'an'ın hiç indirilmediği, hiç işitilmediği, Cebrail'in Hz. Muhammed'in kalbine indirmedeği ve onun Mushaflarda yazılan bu Kur'an'dan başka bir şey olduğunu savunmakla itham edilmişlerdir.³¹⁹

İslam fırkaları arasında Allah'ın sesle mütakellim olduğunu reddeden ve kelamın mütakellimle kaim olan bir mana olduğunu söyleyen tek grubun İbn Küllâb ve ona tabi olan Eş'ari ve taraftarları olduğu söylenir.³²⁰

Kur'an'la ilgili olarak Eş'ari, iki şeyin arasını ayırmaktadır. Biri, Allah'ın kelamıdır ve o kadimdir. Diğer seslerle okunan, harflerden teşekkül etmiş olan, bir zaman dilimi içinde indirilmiş olan ve elimizde bulunan kitaptır. İşte bu ibare ve lafızlar hadis ve mahlukturlar, ancak medlulleri ezeli ve kadimdir.³²¹ O halde Kur'an, Zati İlâhi ile kadim olanla -ki bu kelamı nefsidir-, seslerle okunan, harflerden oluşmuş ve muhdes olan için müşterek olarak kullanılan bir isim olmaktadır.³²² Bu şekilde Kur'an'la ilgili olarak Eş'ari, Allah'ın zatıyla kaim olan kelam -ki bu kadimdir- ile elimizde bulunan ve zamanın belli bir diliminde indirilen kelam (Kur'an) arasını ayırır.³²³ Böylece onu takip eden Eş'ariler de Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen Mutezilki görüş ile Kur'an'ın mahluk olmadığını savunan Ashâbu'l-Hadîs'in görüşü arasında mutedil bir yer alarak, Kur'anda nakledilen ve işitilen kelam ile bu kelamın içerdiği manaların arasını ayırmaktadırlar. Onlara göre, Kur'an; nakl edilen, işitilen ve söylenen sözler olma cihetiyle muhdes ve mahluktur. Ancak remz yönüyle Kur'an olan bu kelimeler değil, sahih vechiyle Allah'ın kelamı *hadisi nefsi* olup ses ve harf değildir. İşte bu sözü tektir algılar değişse bile değişmez. İşte bu medluli nefsi gerçek anlamda Allah'ın kelamıdır, kadimdir, ezelidir ve Allah'ın zatı ile kaimdir.³²⁴

³¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 145.

³²⁰ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 528.

³²¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1, 83.

³²² Krş., Balî, Mirfet İzzet, *Numazic min Mezahibi'l-Fireki'l-İslamiyye*, Kahire, 1991, s. 83.

³²³ Krş., De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, s. 56.

³²⁴ Krş., Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 133-134.

Böylece Eş'ari ve Eş'ariler, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenlere karşı çıktıkları gibi “Allah'ın kelamının okuduğumuz, işitiğimiz, iki kapak arasında olan, kelam ve harflerde oluşanın bizzat kelam olduğunu ve bu nedenle Allah'ın kelamı mahluk olmayınca bu kelime ve harflerin de ezeli ve gayrı mahluk olmaları gerekir” diyenlere karşı da çıkmışlardır. Eş'ari ve Eş'ariler, okunan ayet ve harfler hadistir. Ancak kelamı nefsi ise kadimdir diyerek bunlara karşı çıkmışlardır.³²⁵

Eş'ari ve ilahi kelam konusunda onun görüşlerini takip eden Eş'ariler, İlahi kelamın hadis ve Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen Mutezile'yi reddetmekle kalmayıp, bu konudaki görüşleriyle kelamın sûre, harf ve ayetlerden oluşan, okunan ve ezberlenen Kur'an'ın, kelime ve harflerinin de kadim olduğunu söyleyen Hanbeli ve Haşviyye ile, kelamın kadim olduğunu ve Kur'an'ın gayrı mahluk olduğunu inkar eden Mutezile arasını bularak orta bir yol takip edip iki ucu uzlaştırma eğilimi göstermişlerdir. Böylece Eş'ariler kelamı nefsinin kıdemine, sure ve ayetlerden oluşan, okunan ezberlenen ve kadim kelimadan hikaye veya ibare olan Kur'an'ın hudsuna kail olmuşlardır.³²⁶

Aslında Allah'ın mütekellim olduğu hususu bütün İslam mezheplerince kabul edilen bir husustur. Ancak bu kelamın, nefsi veya lafzi olduğu, hadis veya kadim olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Çünkü, Allah'ın kelamı O'nun bir sıfatıdır. Allah için sıfat olan her şey kadimdir. O halde Allah'ın kelamı kadimdir. Kıyası ile, Allah'ın kelamı vucudta birbirini takip eden ve peşi sıra gelen harf ve seslerden oluşur. Böyle olan her şey hadistir. O halde Allah'ın kelamı hadistir şeklindeki kıyası, birbirine zıt iki ayrı netice vermektedir. Bu nedenle fırkalar iki zıttın bir arada olmasının imkansızlığı prensibinden hareketle bu iki kıyastan birini kabul etmeyip karşı çıkmışlardır. Bazıları da kıyasın bazı öncüllerini reddetmişlerdir. Hanbeliler, Allah kelamının ses ve harflerden oluştuğunu ve kadim olduğunu, ve her düzenli ses ve harflerden oluşanın muhdes olmasının gerekmediğini söyleyerek muhdesliğini reddetmişlerdir. Eş'ariler ise, Allah kelamının kadim olduğunu ve Allah'ın zatı ile kaim olduğunu söylemişlerdir. Ancak Allah'ın kelamının harf ve seslerden oluşmuş olmasını ise reddetmişlerdir.

³²⁵ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 128-130.

³²⁶ el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 307.

Bu nedenle kelam-ı lafzi yani ses ve harflerden oluşan kelamın, muhdes olduğu hususunda Mutezile ile aralarında görüş ayrılığı yoktur. Asıl tartışma kelamı nefsinin var olup olmadığı ile ilgilidir.³²⁷

1. 3-Rü'yetullah

Eş'ari Allah'ın ahirette görüleceğini savunur. Bunu hem akli³²⁸ hem de nakli delillerle destekler. Eş'ari; "her var olanın görülmesi mümkündür" der.³²⁹ Ve bunu temel bir kaide olarak görür. Böylece Eş'ari, ilk adımda vücudu rü'yetin imkanına illet kılmakta sonra da bu cevazı görülebilirliğin vucubuna veya görülür şeklindeki görüşünün vucubuna illet yapar. Rü'yeti reddedenlerin görme için ileri sürdükleri, karşıda olması, yakın olması, bir kütle veya yoğunluğa sahip olması, ışığın temas etmesi gibi koşulların hiçbiri Eş'ari'ye göre şart değildir. Çünkü ona göre burada gaiple şahidin kıyası uygun değildir.³³⁰ Eş'ari'ye göre madumun görülmesi muhaldir. Çünkü bir şeyin görülmesinin illeti var olmadır.³³¹ Bu nedenle Eş'ari, arazların da rü'yetini sahih görmektedir. Ancak İbn Küllâb ve Kalânîsi her mevcut olanın değil, nefsi ile kaim olanın rü'yetini caiz gördüklerinden arazların rü'yetini reddederler.³³² Böylece rü'yetin ispatı için Eş'ari İbn Küllâb'tan farklı bir

³²⁷ İbn İsa, Ahmed b. İbrahim, *Şerhu Kasideti İbn Kayyım*, I, 279-280. Bu nedenle Eş'ariler bu konuda Mutezililikle suçlanmışlardır. Bkz., İbn İsa, Ahmed b. İbrahim, *Şerhu Kasideti İbn Kayyım*, I, 284.

³²⁸ İbn Teymiyye rü'yetin imkanı aklen isbat etmede iki yol takip edildiğini belirtir. Birincisi, her varlığın görünmesi sahihtir ikincisi ise, nefsiyle kaim olan her şeyin rü'yeti mümkündür. Ancak kendisi bu iki yolun dışında üçüncü bir yolla da rü'yet isbat edilebileceğini söyler. Bu da "et-taksimu'd-dair beyne'n-nefy vel isbat" ile, şöyle ki, rü'yet ancak var olana tavakkuf eder. Sadece var olana tavakkuf eden şeyde var olan kadim Vacibu'l-Vucud, mümkün olan muhdesten daha hak sahibidir. Bkz., İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, III, 88. Bu iki yoldan birincisi Eş'ari'nin isbat yolu diğeri ise İbn Küllâb'ın isbat yolu olarak bilinir. Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 331; İbn Teymiyye, *Telbisu'l-Cehmiyye*, I, 357.

³²⁹ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 76; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 80; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 97; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 87; el-Makrizî, *el-Hitât*, II, 360; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 331; De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, s. 56; Zeyn, *Tarihu'l-Firaki'l-İslâmiyye*, s.156.

³³⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 80.

³³¹ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 76; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 81; Krş., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 247-248; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.98; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 164-165.

³³² el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 97; Krş., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 90.

yol izlemiş ve ru'yeti var olmaya bağlamıştır. O halde kesin olarak Allah var olduğuna göre, kendi nefisini de bize göstermesi mümkündür.³³³

İster mümin, ister kafir olsun, yahut gayrı mükellef olsun herkesin Allah'ı görmesini Eş'arı aklen mümkün görmekle birlikte, nass (haber) yoluyla sadece müminlerin ahirette Allah'ı kesin olarak göreceklerini söyler.³³⁴

Eş'ariye göre Allah'ı gözle görmek aklen mümkündür. Çünkü Allah'ı bir sıfatla vasıflandırmak, ancak O'nun hadis olmasını, O'nda hadis bir mananın bulunmasını, veya O'nun teşbihini veya tecnisini ya da O'nu hakikatından çıkarma yahut ta Allah'ı yalancı veya zalim kılmayı gerektiriyorsa o zaman Allah'ın o şeyle nitelendirilmesi caiz olmaz. Halbuki rü'yetin cevazı, O'nun hadis olmasını gerektirmez. Çünkü görülen bir varlık muhdes olduğu için görülmüş değildir. Eğer muhdes olduğu için görülmüş olsaydı, o zaman her muhdesin görünmüş olması gerekirdi. Bu ise rü'yeti nefy edenlere göre de batıldır. Ayrıca, görülen varlık hadis olduğu için görülmüş olsaydı, görenin görüleni ihdas eden olması gerekirdi. Çünkü hadis olduğu için görünendir. Ayrıca rü'yetin kabülünde görülende hadis bir mananın isbatını da gerektirmez. Çünkü, renkler görülüyor. Ancak renkler araz oldukları için başka bir arazın onlarda hadis olması mümkün değildir. Hatta görülen varlık görüldüğü için kendisinde bir mana hadis olmuş olsaydı, o mana rü'yet olacaktı. Bu ise, bizim ölüyü gördüğümüzde onda rü'yet özelliğinin meydana gelmesini gerektirir. Böylece ölümle görme bir arada bulunmuş olur. Keza, körün gözünü gördüğümüzde onun gözünde rü'yet (görme) meydana gelmiş olur. Bu durumda görme körlükle bir arada bulunan bir nitelik olur. Bu ise mümkün değildir. O halde rü'yetin reddi için öne sürülen iddialar doğru olamaz. Ayrıca Allah hakkında rü'yetin kabulü ile O'nun yaratılmışlara benzetilmesi, yaratık cinsinden olması, veya hakikatından çıkarması gibi bir durum da gerekmez. Zira, biz siyahı ve beyazı da görürüz. Buna rağmen onların üzerinde görme eyleminin gerçekleşmesi ile onlar arasında cinsleşme veya benzeşme olmadığı gibi bizim onları görmemizle beyaz hakikatından çıkıp siyaha, siyah da beyaza

³³³ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 76.

³³⁴ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 32; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.79, 81. Krş., el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 168-169.

dönüşmez.³³⁵ Bunların dışında rü'yetin kabulünde Allah'a zulüm, yalan ve haksızlık isnad etmek de söz konusu değildir. Çünkü biz haksızı, zalimi ve yalancıyı gördüğümüz gibi zalim, yalancı ve haksız olmayanları da görürüz. O halde rü'yetin kabulünde Allah için caiz olmayan bir şeyin kabulü gerekmediğine göre, rü'yet mustehil olmaz. Rü'yet imkansız olmayınca, Allah hakkında mümkün olur.³³⁶ Böylece Eş'ari rü'yetin hiçbir şekilde görülende tesiri olmadığını ispatlamış olmakta ve madem ki görenin görmesi kendisi ile kaimdir ve görülende tesiri yoktur. O halde hiçbir teşbih ve hakikatından çıkıp başka bir şeye dönüşme gibi bir şeyin merîde olmasını rü'yet gerekli kılmamaktadır. Durum böyle olunca cennette mümin kullarına kendi nefsinin göstermesi Allah için imkansız olmamaktadır.³³⁷

Eş'ari Allah'ın gözle görülebileceğine dair başka bir delil daha sunmaktadır. O da şudur. Allah eşyayı görür. Kendini göremeyen eşyayı görmez. Kendini gördüğüne göre bize kendini göstermesi veya kendisini görmemizi sağlaması da mümkündür. Nasıl ki, Allah eşyayı bildiğinden “alimun bi nefsihi”dir. İşte rü'yet de böyledir.³³⁸

Böylece Eş'ari rüyeti akli yoldan üç aşamalı delille ispatlamaktadır. Birincisi, Allah vardır ve her var olanın görülmesi mümkündür. O halde Allah görülebilir. İkincisi, rü'yeti kabul etmek Allah için bir noksanlığın isbatını gerektirmediği gibi Allah için uygun olmayan bir manayı da gerektirmez. Üçüncüsü, Allah eşyayı da nefsinin de görür ve nefsinin gören bize kendini gösterebilir veya görmemizi sağlaması mümkündür. Eş'ari bunların tümünün aklen mümkün olduğunu belirtir. Ancak ona göre, mümin kulların Allah'ı ahirette göreceklerini akıl değil nakil ve icma ile vaciptir.³³⁹

³³⁵ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 32-33. Krş., el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 78.

³³⁶ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 33.

³³⁷ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 78.

³³⁸ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 76-77.

³³⁹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 81-82. Krş., el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 75-76.

Eş'ari akli delillerle birlikte bazı ayetlere dayanarak rü'yet konusundaki görüşlerini nakli yünden de ispatlamaya çalışmış³⁴⁰ ve rü'yetin nefyi için özellikle Mutezile tarafından ileri sürülen itirazlara cevap vermiştir.³⁴¹

Eş'ari Allah'ın dünyada görülebileceğini reddetmektedir.³⁴² Ona göre sadece dünyada bu Hz. Muhammed'e nasip olmuştur.³⁴³ Eş'ariye göre, Allah bilakeyf olarak mekan ve cihet gibi bir şey olmaksızın görülür. Mutezileye göre, mantıkan mahlukun Allah'ı görmesi mümkün değildir. Çünkü müşahade muayen bir şeyin rü'yetini içerir. Allah ise muayyen bir şey olmayıp benzeri olmayandır.³⁴⁴ Eş'ari Allah'ı görme inancını mudafaya yönelerek, bu rü'yetin bir mekan, şekil, yön gerektirmediği ve görme yoluyla oluşan bir çeşit marifet olduğunu ancak şu an gördüğümüz gibi olmadığını belirtir.³⁴⁵ Böylece Eş'ari, haberi sıfatlar ve rü'yetullah konusunda bilakeyf prensibini ilke edinerek tevhid meselesini çözüme yöneldiği söylenebilir.³⁴⁶

³⁴⁰ Eş'ari'ye göre, Allah'ın gözle görülebileceğinin delili şu ayettir. "yüzler vardır ki, o gün ısl ısl parıldayacaktır. (onlar) rablerine bakacaklar (O'nu görecekler) dir." (Kıyame, 75/22-23.) "Rablerine bakıcıdır" ayetinin manası: "İnsanlar deveye bakıp da biraz olsun düşünmezler mi, deve nasıl yaratıldı?" (Ğaşiye, 88/17.) mealindeki ayetteki mana gibi itibar değildir. Çünkü bu ayet dünya ile alakalı, diğeri ise ahiretle alakalıdır. Ahiret ise ibret diyarı değildir. Keza, "Allah (kıyamet günü) onlara bakmayacak..." (Ali İmran, 3/77.) ayetinde olduğu gibi rahmet ve merhamet anlamında da değildir. Zira, Allah'a acımak caiz değildir. Aynen bunun gibi, "gözler O'na bakar" ayetini "gözler O'nu bekler" şeklinde yorumlamak da caiz değildir. Çünkü bakış yüz ile birlikte zikr edilince beklemek anlamına gelen kalbin bakışı olarak yorumlamak mümkün olmaz. Nitekim bakış kalb ile birlikte zikr edilince görmek anlamına gelen göz bakışı olarak yorumlamak da mümkün değildir. Zira, biri. "Bu konuya kalbinle bak" deyince bunun anlamı kalbin bakışıdır. Keza, bakış yüzle bir araya gelince bu ancak yüzün bakışını ifade eder. Yüzle bakmak ise yüzdeki gözle görmek demektir. Şu halde Allah'ın "gözler Rablerine bakarlar" ayetinin "gözler Allah'ı görürler" diye değerlendirmek doğru olur. Çünkü nazar kelimesinin dört anlamı vardır. Bunlardan üçü burada sahih olmayınca, dördüncü mana olan yüzdeki gözle görmek anlamı kalır. Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 34. Krş., el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 65-71. Ayrıca bkz., el-Beyhakî, *el-İtikâd ve'l-Hidâye*, s. 74-77.

³⁴¹ Bkz. el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 34-36. Krş., el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 65vd.

³⁴² el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 72, 76, 78; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 81-82, 85.

³⁴³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 82; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, V, 386; krş, Merîî b. Yusuf, *Ekâvilü's-Sukât*, s. 196. İbn Teymiyye, Hz. Muhammedin Miraçta Allah'ı gördüğüne dair varid olan hadislerin mevzu olduğunu belirterek hiç kimsenin dünyada Allah'ı göremeyeceğine dair görüşünü ortaya koyar. Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, V, 384-387.

³⁴⁴ Şûrâ, 42/11.

³⁴⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 80, 82, 88; İbn Teymiyye, *Telbisü'l-Cehmiyye*, I, 359; Nasri Nadir, *Madhal ile'l-Firaki'l-İslâmiyye*, s.101-102. İbn Teymiyye, Eş'ari ve ona uyanların Kelam meselesindeki görüşlerinde olduğu gibi rü'yet konusundaki cihetsiz, keyfiyetsiz şeklindeki görüşlerinde de bütün firkalaradan ayrıldıklarını ve onların bu görüşlerini paylaştan hiçbir grubun bulunmadığını nakleder. Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 329-330. Krş, er-Râzî, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, s. 200.

³⁴⁶ Krş, Nasri Nadir, *Madhal ile'l-Firaki'l-İslâmiyye*, s. 102.

Eş'ari görmeyi caiz gördüğü halde, dokunma, tatma ve koklama gibi şeyleri Allah için caiz görmez. Çünkü bunların isbatında görmenin aksine hadis bir manayı Allah'ta var kılmayı gerektirmektedir.³⁴⁷

Eş'ari'nin, "Allah vardır ve her var olanın görülmesi sahihtir. O halde Allah'ın görülmesi de sahihtir" şeklinde sunduğu delili Razi tenkit etmiş ve sıkıntılı saymıştır. Çünkü bu delil görünür aleme dayanmaktadır. Ancak Allah'ın varlığı diğerlerinkinden farklıdır. O'nun varlığı zatının kendisidir. Zatı ise diğer varlıklardan farklıdır. O halde varlığı diğerlerinin varlığından farklıdır. Bu nedenle bizim var olmamız rü'yetin sıhhatına neden olmayı gerektirmez. O'nun ki de böyledir.³⁴⁸ Ancak Eş'arilerin hemen hemen tümü Eş'ari'nin rü'yet konusunda ortaya koyduğu delilleri ve tespit ettiği ilkeleri savundukları görülür. Bunun mezhepte bir ilke haline geldiği taraftarlarının eserlerinden anlaşılmaktadır. Onlar da Eş'ari'nin sunduğu hem akli hem de nakli delilleri kullanıp Allah'ın ahirette görüleceğini savunmakta ve bu görüşe yapılan itirazları cevaplama yoluna giderek mezhebin ilkesi haline getirmişlerdir.³⁴⁹ Muteahhir Eş'ariler, rü'yeti kabul etmekle birlikte Mutezilenin yorumladığı şekilde rü'yeti tefsir etmeye yönelmekle suçlanmışlardır.³⁵⁰ Ancak eserlerine bakıldığında böyle olmadığı ve yukarıda ifade edildiği gibi Eş'ari'nin koyduğu ilkelere bağlı kaldıkları görülür. Ayrıca Eş'ari'nin rü'yet konusundaki görüşleri bir çok yönden eleştirilere maruz kalmıştır.³⁵¹

Eş'ari'ye göre Allah'ın ahirette görülmesinin cevazı teşbih anlamını ifade etmez. Çünkü rü'yet görülene etki etmez. Çünkü görenin görmesi onunla kaim olur. Durum böyle olunca ve rü'yetin görülene etkisi olmayınca bir teşbih de gerekmez.³⁵² Mutezilenin rü'yete karşı çıktıklarında delil olarak sundukları aynı sem'î delilleri Eş'ari ve Eş'arilerin de kullandıklarını görmekteyiz. Fakat onlar bu verileri rü'yetin mümkün olmamasına yormaktadırlar.³⁵³

³⁴⁷ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 33; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 80.

³⁴⁸ er-Râzî, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, s. 200 vd.

³⁴⁹ Bkz., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, 240-243, 247-248; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 98-102; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s.163-164, 168-171.

³⁵⁰ İbn İsa, Ahmed b. İbrahim, *Şerhu Kasideti İbn Kayyım*, I, 428.

³⁵¹ İbn Teymiyye, *Telbisü'l-Cehmiyye*, II, 345.

³⁵² el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 78.

³⁵³ Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 34-36; el-Eş'arî, *el-İbâne*, 65-70.

2. Fiiller, İnsan Özgürlüğü ve Kesb Teorisi

2.1. Allah'ın Fiilleri

Eş'ari, fiille ilgili olan, muhdes, ihdas, hudus, hâdis, fiil, meful, icad, muced, tekvin, mukevven halk ve mahluk tabirlerinin anlamca eşit/benzer olduğunu söyler. Ayrıca Eş'ari, mahluk ile muhdesin ve halik ile muhdis tabirleri arasında anlamca fark görmediği gibi fail ve muhdis arasında da fark görmez. Ona göre, her fiil muhdes ve her fail muhdis olduğu gibi her halik de muhdistir. O halde bu anlamda kainatta hakikatte Allah'tan başka halık, muhdis ve fail yoktur.³⁵⁴ Eş'ari'ye göre, Allah'ın muhdis, munşi', halik, fail, müddebbir, sâni' ve âmil gibi vasıflarla nitelenmesi, hiçbir şey olmadan, vasıtasız icad (ihtira) edip kudretiyle var etmesi anlamındadır.³⁵⁵

Eş'ari, bir şeyin yaratılması mahluk olan şey olup, bir şeyin fiili de meful olan şey olduğunu söyler.³⁵⁶ Eş'ari'ye göre, fiil bizzat mefulun kendisi ve ihdas da muhdesin ta kendisidir.³⁵⁷

O halde Eş'ari'ye göre, gerçek fail Allah'tır.³⁵⁸ Bunun anlamı muhdisin anlamı gibidir ki o da yoktan var eden anlamındadır. Eş'ari, gerçek anlamda haleka, feale, ahde ve ebdea' gibi ifadeleri anlamca aynı düzeyde görmektedir. Böylece o bu nitelermeleri sadece Allah'a has kabul eder. Muhdes varlıklara bu sıfatların verilmesi ise ona göre dilin mecazi kullanılmasından ibaret olup, gerçekte bu ifadelerin tümü iktisabın anlamına racidir. Hakikatte muhdes olan müktesib olarak vasıflamak ve Allah'ın bununla nitelenmesini ise imkansız görmektedir. Eş'ari'ye göre kulun kesbi Allah'ın fiili, mefulu, mahluku olup, fakat kulun müktesebidir.³⁵⁹

³⁵⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 28.

³⁵⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 48.

³⁵⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 66; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 261; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 297.

³⁵⁷ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 242; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, III, 112.

³⁵⁸ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 111.

³⁵⁹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 91.

Eş'ari'ye göre, halıkın anlamı, kadim bir kudretle yapan demektir. O halde insanın kadim bir kudretle yapması mümkün olmadığına göre, hiçbir şekilde insanın halık olması ve kesbin onun halkı olması mümkün değildir. Eş'ari burada Allah'ın her yarattığı şeyi kadim bir kudretle yaptığı prensibine dayanmaktadır. Buna göre, insan için kadim bir kudretin bulunması imkansız olduğundan halık olması da mümkün olmamaktadır.³⁶⁰

Eş'ari, bir makdurun, biri halıkı diğeri müktesibi olmak üzere iki kadire itlak edimesini reddetmez, fakat hakikat üzere bir fiilin iki faile verilmesini ise, bir ihdasın iki muhdise itlakı gibi reddeder.³⁶¹ Böylece Eş'ari bir fiilin iki fail ve bir ihdasın iki muhdis tarafından gerçekleştirilmesini mümkün görmediği gibi, bir kesbin de iki müktesib arasında olmasını mümkün görmez. Ancak bir makduru biri yaratma diğeri kesb etme şeklinde iki kadir arasında gerçekleşmesini mümkün görür.³⁶²

Kelamcıların sadece kalpte olabilen fiilleri ef'al-i kulup olarak, kalbe has olmayanları ise ef'al-i cevarih olarak nitelemelerine Eş'ari karşı çıkarak bu ayrımın bir anlamının olmadığını, çünkü fiillerin hepsi bütün organlarla var olmalarının sahih olduğunu ve bu hususta kalbin bir ayrıcalığının olmadığını söyler.³⁶³

2.1. 1. İlâhî Fiillerde Hikmet

Allah'ın fiilleri konusundaki en önemli sorunlardan biri ilahi fiillerdeki hikmet meselesidir. Çünkü Mutezileye göre hekim olan, bir fiili ancak bir hikmet gereği ve belli bir maksad için yapar. Maksadsız fiil boş ve anlamsızdır. Hikmet sahibi olan kişi, bir fiili ya kendi faydalanmak için veya başkasını faydalandırmak için işler. Allah kendi fiillerinden faydalanmayacağına göre fiili kullarının yararlanması için yapar. O halde Allah'ın fiillerinden hiçbirisi salah-aslahtan yoksun değildir.³⁶⁴

³⁶⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 224.

³⁶¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 92; en-Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, II, 240.

³⁶² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 102. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 51.

³⁶³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 266.

³⁶⁴ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 397-398.

Eş'ari'ye göre, bütün ilahi fiiller hikmet ve adalet ürünü olmakla birlikte irade sıfatına göre gerçekleşir. Dolayısıyla bu fiillerde fayda sağlama veya bir zararı bertaraf etme anlamında herhangi bir hikmet zorunluluğu yoktur. Esasen hiç bir şey O'nun hakkında vacip değildir. Allah için fayda veya zarar söz konusu olamaz. Ayrıca kulları açısından ister kötü ve zararlı ister hoş ve mutluluk olsun, bütün hüküm ve fiillerinde Allah adildir.³⁶⁵

Eş'ari, Allah'ın fiillerinde gaye, maksad ve hikmeti nefy eder. Ona göre Allah fiillerinde kulun maslahatını gözetmesi zorunlu değildir.³⁶⁶ Hikmet ve talili iptal etme hususunda Eş'ari'nin Cubbai ile üç kardeş konusunda yaptığı belirtilen tartışma, her kul için eslaha riayet etmeyi Allah'a vacip kılan Mutezile'ye karşı kullanılan önemli delillerden biri olarak görülür. Eş'ariler bu delille eslah konusunda Mutezile'yi eleştirir.³⁶⁷ Böylece Eş'ari ve ashabı şayet öldürmeyip bırakırsa iman edip çokça taat edeceğini Allah'ın bilmesine rağmen onun yararını gözetmeyip daha küfür üzereyken canını almasını caiz görmüşlerdir. Çünkü Eş'ari'ye göre Allah fiillerinde kullarının yararını gözetmek zorunda değildir. o faili muhtardır. Dilediğini yapmaya veya yapmamaya, yaparsa dilediği şekilde yapma hakkına sahiptir.³⁶⁸

Allah'ın her yaptığı şeyi yapma hakkına sahip olduğunu ve hiçbir şeyin Allah üzerinde vacip olmadığını dair görüşünü Eş'ari şöyle delillendirir: Allah, üstünde mubih, âmir, nâhi, ona sınırlar çizen bir varlık bulunmayan ve memlûk olmayan malîk-i kahhardir. Şu halde Allah bu sıfatlara sahip olunca ondan sudur edecek hiç bir şey kabih görülemez. Çünkü bizden sudur edecek şey, çizilen hadleri tecavüz ettiğimiz, sınırları çiğneyip yapma hakkına sahip olmadığımız şeyleri yaptığımız için çirkin olur. Allah, başka birinin emri ve mülkiyeti altında olmadığına göre O'ndan sudur edecek hiçbir şey de kabih olamaz.³⁶⁹ Böylece Eş'ari'ye göre, Allah'ın kafirleri affetmesi ve ahirette müminlere sevap vermemesi aklen mümkün olduğu gibi, aklen hiçbir şekilde Allah'a bir şeyi yapmak gerekli

³⁶⁵ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 148-153; el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 77, 79.

³⁶⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, III, 14.

³⁶⁷ el-Bağdâdî, *Usûlû'd-Dîn*, s. 151-152; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 267.

³⁶⁸ el-Bağdâdî, *Usûlû'd-Dîn*, s. 151.

³⁶⁹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 71.

olmaz. Ve hiçbir şey için yapması veya terk etmesi vaciptir denilemez. Çünkü vacibin bir mucip kılanı olmalı ve mucip mucibu aleyhiden üstündür. Allah'ın üstünde hiç kimse yoktur ki O'na bir şeyi vacip kılsın, üstelik 'bunu yapması vaciptir' sözü ile 'bununla memurdur' sözü anlamca eşit olup aynı düzlemde. O halde nasıl ki, Allah bunu yapmakla memurdur denilemiyorsa aynı şekilde bunu yapması gerekir de denilemez.³⁷⁰

Bu nedenle Eş'ari, Allah'ın ahirete masum çocukları azaplandırmasını, suçluyu mütenahi bir suç nedeni ile sonsuz bir azapla cezalandırması; hayvanların bir kısmını diğer bir kısmının emrine vermesi; yarattıklarından bir kısmına bol bol nimet verip bir kısmına vermemesi ve bir kısım insanların kafir olacaklarını bildiği halde onları halk etmesi gibi tüm bu şeyleri aklen caiz ve Allah'ın bunları yapmasını da adl olarak görür. Eş'ari, Allah'ın, onları baştan acıklı ve daimi bir azapla cezalandırmasının çirkin görülmeceği gibi, müminleri cehennemle cezalandırması, kafirleri de cennete koymasının da kabih olarak nitelenemeyeceğini belirtir.³⁷¹ Ancak burada Eş'ari, "Allah bize kafirleri azaplandıracağını haber verdiğiinden ve haberinde kizbin olması mümkün olmadığından Allah bunu yapmaz deriz"³⁷² diyerek sadece aklen böyle bir şeyin Allah'ın yapmasını mümkün görülmemesini reddetmektedir. Böylece sevab ve ikabın eksaba mutaalik olduğunu, hayır ve şer, iman ve küfrün de ona taalluk eden şeylerden olduğu aklen değil de haber cihetiyle olduğundan, sevap ve ceza aklen zorunlu değildir. Ancak Eş'ari: "küfür üzerine ölen kimsenin şüphesiz daimi azapla cezalandırılacağını söylememizin nedeni bu husustaki haberin icmayla birlikte olmasındandır. Ayrıca iman üzere ölüp de büyük günahlardan sakınan kimsenin şüphesiz daimi bir sevapla mükafatlandırılacağı da delili haber yönüyledir. Allah'ın haberinde yalan olmasının muhal olduğu kanıtlanmıştır. Biz de haberin bildirdiği şekilde hüküm ederiz" der.³⁷³

Bundan hareketle Eş'ari, Allah'ın kafirleri cezalandırmasını adl ve müminleri sevaplandırmasını ise fadl olarak görür ve bunun bir zorunluluk

³⁷⁰ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 99.

³⁷¹ el-Eş'arî, *el-Luma* ', s. 71; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 177.

³⁷² el-Eş'arî, *el-Luma* ', s. 71; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 177.

³⁷³ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 99.

olmadığını belirtir. Çünkü, mütefadıl fazlını yapmayabileceği gibi âdil de adlini yapmayabilir. Bunu yapıp yapmama tamamen ona kalmıştır. Bunları yapmamakla ne zalim, ne sefiğ ne de cimri olur. O halde iman ve küfür, sevap ve ikab için iki alamet olup bunları gerekli kılan iki neden değildir.³⁷⁴ Ayrıca Eş'ari'ye göre, Allah müminlere iman ile in'am etmiş ve kafirleri de küfür ile hazl (terk) etmiştir. Allah'ın inamı fadl, hazlanı ise adldir. Ve tafadulün terki cimrilik olmadığı gibi zülüm de olmaz. Çünkü tafadulün gerçek anlamı yapıp yapmamanın faile kaldığı şeydir. Cimrilik ise mustahak olan vacibin meni'dir ki Allah üzerine hiçbir şey müstahak olmaz.³⁷⁵ Böylece Eş'ari Allah üzerine hiçbir şeyi yapmak vacip olmayacağı görüşünden hareketle kullarının iman vb. iyiliği için yaptığı şeylerin tamamen birer lutüf olduğunu ve lütüfta bulunan kişinin bunu yapıp yapmamakta serbest olduğunu ve yapmaması durumunda cimri sayılmayacağını belirtir. Bu nedenle Eş'ari, Allah'ın Enbiya ve müminlere yaptığı lütuflar tamamen O'ndan fadl olup, bunu yapmaması durumunda sefiğ olmaz. Ona göre, şayet bunu yapmak Allah'a vacip olsaydı, kullarına bunu yapmakla şükrü hakketmezdi. Eş'ari, savunduğu bu ilkeden hareketle Kur'an'da bu minvalde yer alan ayetleri³⁷⁶ görüşüne göre yorumlar.³⁷⁷ Ayrıca Eş'ari, teklifi vacip görmez. Ona göre Allah'ın kullarını mükellef kılıp kılmaması vacip değil caizdir.³⁷⁸

Eş'ari'ye göre lütuf taata olan kudrettir. Bu peş peşe devam eder ve arasına büyük günah girmezse ismet olur. Peygamberlerin dışında masumların olabileceği inkar edilemez. Ancak bu durum tamamen kapalı olup batınlarını ve son durumlarını bilmenin yolu yoktur.³⁷⁹

Eş'ari'ye göre Allah'a hiçbir şey hiçbir yönden vacip olmayacağından Allah'ın mükellef kıldığı şeye güç ve yardım da bulunması vacip değil caizdir. Bütün bunları yapmak³⁸⁰ veya terk etmek adl ve hikmet olup bunlardan hiçbir şey

³⁷⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 99.

³⁷⁵ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 70; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 171; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 102.

³⁷⁶ Örneğin Bkz., Nûr, 24/21, Nisâ, 4/83.

³⁷⁷ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 125.

³⁷⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 125.

³⁷⁹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 109.

³⁸⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 125. Krş., el-Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, Beyrut, 1987, s. 194.

Allah'a vacip değildir ve onu yapmamakla zalim, haksız veya sefiğ olmaz.³⁸¹ Bundan hareketle Eş'ari, Allahın makdurunda lütfun sınırsız çeşidinin var olduğunu, ancak bunları sadece müminlere has kıldığını, kafirlere ise hiçbir şekilde dine lütufta bulunmadığını ve bunu onlara yapmayı terk etmesinin cimriliği veya zulüm ve haksızlığı gerektirmeyeceğini belirtir. Çünkü Eş'ari'ye göre, bu nimet ve lütf olduğundan bu fiiller tafadüldür bu nedenle tafadülün yapılmamasında cimrilik gerekmez. Aynı şekilde Allah'ın bütün fiilleri adldır. Çünkü yaptığı her şeyi yapma hakkı vardır. Zulüm ve haksızlık ise, haddi aşmak ve çizilen yoldan sapmadır. Bu nedenle Allah'ın üstünde sınır koyucu yol çizici birinin olması mümkün olmadığından herhangi bir şeyi yapıp yapmamakla cair veya zalim olmaz.³⁸²

Eş'ari ve Eş'arilere göre, Allah'ın fiillerinde hikmet vardır. Ancak bu vacip değil caizdir. Allah'ın yarattıklarında hikmet sahibidir ve yarattıkları onun alim ve hikmet sahibi bir yaratıcı olduğuna delalet eder. Fakat onun fiilleri hikmet bile olsa bir şeyle muallal değildir. O'nun fiili için hiçbir neden yoktur. O fiillerinde tamamen hürdür. O halde Allah'ın üzerine hiçbir şeyi yapmak veya yapmamak vacip olamaz. Eş'ari ve müteakipleri ilahi fiillerde hikmetin bulunması ile hikmetin Allah'ın fiillerini gerçekleştirmesine neden olması ve bu nedeni gözetmenin Allah üzerine gerekli olması durumunu birbirinden ayırırlar. Onlar elbette ilahi fiillerde hikmetin olduğunu kabul etmekle birlikte hikmetin veya maksad ve gayenin Allah'ın fiillerinin gerçekleştirmesine neden kılınmasını aklen mümkün görmezler. Çünkü böyle bir durum eksiklik olacağından Tanrı'nın şanına aykırıdır. Zira bir fiili bir maksat ve hikmete binaen işlemenin anlamı, o maksatla eksikliği tamamlamak demektir. Bu takdirde fail, maksatla tamamlanmış olur. Başkasıyla olgunlaşan zatı bakımından eksiktir. Allah bu gibi eksiklerden münezzehtir.³⁸³ Bu hususun Eş'ari sonrasında da de takip edildiği ve Eş'arilikte bir ilke haline geldiği

³⁸¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 125. Krş., el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 77, 79; el-Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, s. 194.

³⁸² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 125. Krş., el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 70; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 170-171.

³⁸³ Bkz., el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 77; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 150; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 67, 397; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 236, 248vd.; el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 57,61; Yüksel, Emrullah, "Eş'ariler ile Matüridiler", *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Sayı XI, s. 13; Yüksel, Emrullah, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *EAÜİFD*. Sayı, VIII, Erzurum, 1988, s. 50-51.

görülür. Ayrıca ilahi fiillerde hikmet konusundaki görüşleriyle Eş'ari ve ashabı sadece Mutezile'den değil diğer mezheplerden de ayrılırlar.³⁸⁴

2. 1. 2. Hidayet, Tevfik, Hazlan ve İdlal'ın Yaratılması.

Eş'ari, peygamberlerin imana davet etmesi, daveti kabul edenler için hidayet olduğu gibi, İblisin küfür ve dalalet davet etmesi ise bu çağrıyı kabul edenler için dalalet olduğunu söyler. Böylece Eş'ari, "Allah'ın hidayetiyle hidayet bulmayan kimseye Allah onu hidayet etti denilemez" der.³⁸⁵ Ancak Eş'ari, müminlerin kalbinde Allah'a iman ve O'nun marifetini Allah'ın yaratması anlamında hidayetin, "Allah kimi hidayete erdirmek isterse onun kalbini İslamiyet'e açar, kimi de saptırmak isterse, göğe yükseliyormuş gibi, kalbini dar ve sıkıntılı kılar"³⁸⁶ ayetinde belirtilen hidayet olduğunu ve aynı şekilde burada zikr edilen idlalın da ilahlığını ve nimetini inkar ve Allah'ı tanımayan sapkınların kalbinde yarattığı dalalet olduğunu, bu nedenle bu ifadenin kalb ve göğüs ile birlikte zikr edildiğini belirtir.³⁸⁷

Eş'ari'ye göre, istitaat hayır ve taat için olursa bu tavfik olarak adlandırılır. Çünkü haber bu şekilde varid olmuştur. Şayet kulun istitaatı şer ve masiyet içinse bu hırman ve hazlan olur. Eş'ari küfürden daha aşağı bir masiyet için olan istitaatın hazlan olarak adlandırılmasını reddeder. Ona göre lanet ve hazlan sadece kafirler içindir. Mümin için Allah hazl (terk) etti denilemez.³⁸⁸ Ayrıca iman için tevfik yaratılmıştır. Bu da Allah'ın iman ile müminlere olan in'amı olup iman etme kudreti de budur. Ismet, tesdid, teyid, avn da aynı şekildedir. Ancak hazlan helak ve ukubet (ceza) anlamına gelir. Bazen de küfür kudretinin varlığı anlamına gelir. Bu nedenle Eş'ari, günaha olan her kudrete hazlan demez. Sadece küfre olan kudrete hazlan der. Aynı şekilde sadece imana olan kudrete tevfik der.³⁸⁹

³⁸⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, III, 14; Yüksel, Emrullah, "Eş'ariler ile Matüridiler", *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Sayı, XI, 1993, s. 15.

³⁸⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 103.

³⁸⁶ En'am, 6/125.

³⁸⁷ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 103.

³⁸⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 109.

³⁸⁹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 123.

Eş'ari, bazı ayetlere dayanarak³⁹⁰ Allah'ın, kafirlerin iman etmelerine sebep olacak bir lütufta bulunmaya kadir olduğunu belirtir. Bundan hareketle, Allah insanların küfre girmelerine sebebiyet verecek bir şeyler yapmaya kadir olduğu gibi, onların imanlarına da neden olacak bir şeyler yapmaya da muktedir olduğunu söyler.³⁹¹

Hidayet, delalet, hazlan ve tevfiğ'in Allah'tan olduğunu söyleyen Eş'ari³⁹² gibi onun takipçileri de Allah'ın müminlere hidayetinin anlamı onların hidayetini yaratması ve kalplerini iman ile nurlandırması olduğunu,³⁹³ Allah'ın kafirleri idlalının ise, onların sapmasını kabih olarak yaratması ve tevfiğlerini terk ederek, kalplerini daraltarak, hidayete güç yetirmelerini yok ederek onları saptırması olduğunu belirtirler.³⁹⁴

Eş'ari hidayet bazen dua ve beyan anlamında kullanıldığını belirterek bazı ayetlerde³⁹⁵ yer alan hidayet ifadelerini buna yorumlar.³⁹⁶ Ayrıca, hatm, tab ve kalplere kilit vurulması ifadelerinin tümünün hakka karşı küfür, cehl, inkar ve ağırlık yarattığı anlamında olduğunu söyler.³⁹⁷

Eş'ari gibi Eş'ariler de bütün bu fiilleri Allah'a nisbet etmekte. Mutezile ise kula nisbet etmektedir. Şehristânî, hidayet, tevfiğ, hazlan ve idlalda kula nisbi bir rol vermekle bu iki görüşü uzlaştırmaya yönelmiştir. Fakat Allah'ın kaza ve kaderini ve ezeli ilmine uygun olarak, olacak her şeyi kapladığı şeklindeki temel

³⁹⁰ Eş'ari bu hususu şöyle delillendirir. Allah mümin kullarının yeryüzünde azıp saptıklarına neden olacak şeyleri yaratmaya muktedir. Çünkü, "Allah kullarına rızık bollaştırsaydı, yeryüzünde azarlardı" (Şûrâ, 42/27.) diye buyurmuştur. Bir başka ayette de: "İnsanlar (küfürde birleşen) bir tek ümmet olacak olmasaydı Rahman'ı inkar edenlerin evlerine gümüştan tavanlar ve üzerine binip çıkacakları merdivenler yapardık" (Zuhruf, 43/33.) diye buyurmuştur. O halde Allah insanların küfre girmelerine sebep olacak şeyleri yapmaya kadir olduğuna göre, onların iman etmelerine neden olacak bir şeyler yapmaya da muktedir. Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 70; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 168.

³⁹¹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 70; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 168, 171-172; el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 89.

³⁹² el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 88-89.

³⁹³ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 377.

³⁹⁴ Bâkılânî, bu hususta "ve Allah zalimleri saptırır" (İbrâhim, 14/27) ayetini delil olarak sunar. Bkz., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 378.

³⁹⁵ Fussilet, 41/17; Ra'd, 13/7; Şûrâ, 42/52.

³⁹⁶ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 102-103.

³⁹⁷ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 105.

görüş üzerinde kalmaya devam etmiştir.³⁹⁸ Aslında Eş'ari'nin bu konudaki temel görüşüne Eş'ariler de sahip çıkmışlardır.

2. 1. 3. Hayır ve Şer-Kaza ve Kader

a-Hayır ve Şer

Eş'ari, ister hayır veya şer, ister taat veya masiyet olsun bütün mahlukatın yaratıcısı ve bütün muhdesatın muhdisinin Allah olduğunu ve böylece şerrin de O'ndan olduğunu söyler.³⁹⁹ Bu aynı zamanda Eş'arilerce kabul edilen ilkelerden biri olmuştur.⁴⁰⁰ Ancak Eş'ari, genel olarak her şey Allah'tandır dediği halde bunu tafsili olarak şer, masiyet vb. Allah'tandır demez. Çünkü, Allah her şeyin yaratıcısıdır denildiği halde tafsili olarak ey domuzun, böceğin vb. yaratıcısı denilmez. Eş'ari, ashabımız dediği ve kendisinin de savunduğu aslında İbn Küllâb'a ait olan bu yukarıdaki görüşe ek olarak, Allah'ın kendisi için değil, başkası için şerri yarattığı anlamında “şer Allah'tandır” denilebileceğini belirtir. Böylece Eş'ari icmali olarak iyi ve kötü olarak bilinen ne varsa Allah tarafından yaratılmış olduğunu söylemekle birlikte tafsilatta ise Allah'ın, küfrü kâfirden hudusunu ve onun kesbi ve kötülüğü olsun diye yarattığını söyler. Eş'ari, her hangi bir kayıt konulmaksızın mutlak bir şekilde, “Allah küfrü ve masiyeti dilemiştir” denilemeyeceğini belirtir.⁴⁰¹

Bu nedenle, şerrin Allah'tan olduğunu söylüyor musunuz? Şeklindeki bir soruya Eş'ari: “şayet siz, zararı başkasına kıldığı ve başkası onunla zarar görmesi gibi, halk ve ihdas olarak Allah'tan olduğunu, başkası için şer olarak yarattığını ve onunla başkası şerir olduğunu kast ediyorsanız biz buna evet deriz. Ancak bununla emredip ve ona davet ettiği anlamını kast ediyorsanız biz buna hayır deriz” der.⁴⁰² Allah'ın küfür, batıl, kabih ve sefihliği yaptığını söylüyor musunuz? şeklindeki

³⁹⁸ Bkz., eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 411-415.

³⁹⁹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 104; el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 47. Krş., el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 88-89.

⁴⁰⁰ Bkz., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 317-318; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 104.

⁴⁰¹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 47; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 104, 145-146; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 283. Krş., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 369.

⁴⁰² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 97.

soruya Eş'ari cevaben: “Allah bunu, başkası onunla kafir, zalim, cair, mezmum ve cezalı olması cihetiyle yaratmıştır derim” der. Çünkü bunu böyle bir kayda bağlı kılmakla, genel anlamda söylendiğinde hataya meydan verecek yanlış ortadan kaldırılmış olmaktadır.⁴⁰³

Böylece Eş'ari'ye göre, Allah şerri kendisi için değil kulları için yaratmaktadır. Bu nedenle kullarının zulmünü yaratmakla zalim olmaz. Çünkü, O, zulmü kendisinin değil, başkasının zulmü olarak yaratır. Şayet bu nedenden dolayı Allah zalim olursa, bu durumda yaratıklar arasında hiçbir zalim kalmaz. O halde zulmü halk eden, başkasının zulmünü halk ettiğinden dolayı, zalim olmayacağına göre, Allah'ın da kendisi için değil, başkasının zulmünü halk etmesi de O'nun zalim olmasını gerektirmez. Şayet durum böyle olmasaydı, kendisine değil, başkası için hareket, şehvet veya irade yaratan birinin kendisi mürid, müştehi ve muteharrik olması gerekirdi. Bu gerekmediğine göre Allah'ın şerri yaratmakla onunla nitelenmesi de gerekmez.⁴⁰⁴ Aynı şekilde Allah'ın emrettiği şeylerle vasıflandırılması da caiz değildir. Çünkü, Allah bizim namaz kılmamızı, O'na boyun eğmemizi ve hareket etmemizi emrettiği halde, O'nun namaz kılması, boyun eğmesi ve hareket etmesi veya bunlarla vasıflandırılması caiz değildir. Çünkü bunlar kendi hakkında imkansızdır.⁴⁰⁵ Ayrıca, Allah'ın namaz kılmamızı emretmesiyle, O'nun namaz kılması caiz olmaz. Bu durumda şayet, Allah bize yalan söylemeyi emretmiş olursa, O'nun yalan söylemesi mümkün olması gerekmez. Bilakis O'nun namaz kılması caiz olmadığı halde bizim namazımızı halk etmesi nasıl caiz ise aynı şekilde, bizim yalanımızı da halk etmesi caizdir. O halde Allah bizim hareket etmemizi emrederse, kendileri ile hareket edeceğimiz bir takım hareketleri halk eder. Yalan söylememizi emretmesi durumu da tıpkı buna benzer. Öyleyse yalan olarak söyleyeceğimiz yalanlarımızı halk etmesi muhal değildir.⁴⁰⁶ Fakat Yalan, Allah hakkında muhaldir.⁴⁰⁷

⁴⁰³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 98.

⁴⁰⁴ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 44. Krş., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 347-348; Gölcük, Şerafeddin, *Bâkallânî ve İnsan Fiilleri*, Ankara, 1997, s. 282-283.

⁴⁰⁵ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 72.

⁴⁰⁶ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 74.

⁴⁰⁷ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 52.

Eş'ari, Allah'ın kudretini sonsuz görür ve O'nu hiçbir şeyle sınırlamaz. Bu nedenle, ona göre, Allah, hayırın da şerrin de yaratıcısıdır. Şer ise haddizatında şer değildir. Bilakis şer'a göre şerdir. Çünkü Allah onu öyle vasıflandırmıştır. Hayır ve şer Allah'tandır. Çünkü şer şayet Allah'ın iradesi olmaksızın var olursa bu ya gaflet ve sehven olmuş veya acizlik ve eksiklikten olmuş olur. Her iki durum da Allah'a yakışmaz.⁴⁰⁸ O halde Allah iyiyi olduğu gibi kötüyü de yaratandır. Ancak kötülüğü yasaklar. İyiliğin ise yapılmasını ister ve emreder. İyi ve kötü her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Kötünün de yaratıcısı olmakla beraber onun yapılmasını istemez. Kötüyü yaratmakta bir kötülük yoktur. Asıl kötülük onun kötü olduğunu bilerek işlemektir. Çünkü hayır ve şer nitelemesi Allah'ın irade edip yaratması ile değil, tamamen kullara olan taalluklarıyla ilgilidir.⁴⁰⁹

b-Kaza ve Kader

Eş'ari, kader'in lügatta birkaç anlamda kullanıldığına dikkat çekerek buna Kur'an'dan deliller sunmakta ve bu anlamların haber,⁴¹⁰ daraltma/darlık,⁴¹¹ takdir,⁴¹² olduğunu ve ayrıca dil bilimcilerden bir kısmının kader tabirinin kudret anlamında olduğunu ifade ettiklerini belirtir.⁴¹³ Eş'ari'ye göre, kader, takdir anlamında kullanıldığında bizzat mukadder olana raci olur. Nasıl ki fiil mefuldur, halk mahluktur, kaza da halk anlamında olduğu zaman makdinin kendisidir. Aynı şekilde takdir de bir şeyi mukadder olarak yapma anlamına dönükse o zaman mukadderin bizzat kendisidir. Ancak kader haber ve darlık anlamında ise bu mukadderden farklıdır.⁴¹⁴

Eş'ari, Kaza teriminin bir çok anlamda kullanıldığını ve bunlardan bazılarının i'lam (haber),⁴¹⁵ yaratma,⁴¹⁶ emr,⁴¹⁷ hüküm,⁴¹⁸ eda⁴¹⁹ anlamlarında

⁴⁰⁸ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 24, 25, 29; Fahuri Henna-Cerr Halil, *Tarihu'l-Felsefetu'l-Arabiyye*, I, 180.

⁴⁰⁹ Bkz., el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 37.

⁴¹⁰ Hicr, 15/60.

⁴¹¹ Ra'd, 13/26; Talak, 67/7.

⁴¹² Fussilet, 41/10.

⁴¹³ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 90-91. Krş, el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 367-368.

⁴¹⁴ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 99. Krş., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 368.

⁴¹⁵ İsrâ, 17/4.

⁴¹⁶ Fussilet, 41/12.

⁴¹⁷ İsrâ, 17/23.

olduğunu ifade eder.⁴²⁰ Ona göre, nasıl ki halk mahlukun kendisidir aynı şekilde kaza, yaratma anlamında olduğu zaman, makdinin ta kendisidir. Ancak kaza i'lam, hüküm ve emr anlamında olduğu zaman bu makdinin kendisi olmadığı gibi buna rıza, içerdiği bu anlamlara bağlı olana rıza olup, bizzat makdi olana rıza değildir.⁴²¹

Eş'ari'ye göre, masiyetler konusunda da Allah'ın kaza ve kaderi vardır. Şöyleki, Allah, onları yaratmış, yazmış ve olacağını heber vermiştir. Nitekim, "Biz Kitap'ta İsrailoğullarına bildirdik (kadeyna)..."⁴²² diyerek kazayı "haber verdik" ve "bildirdik" anlamında kullanmıştır. Keza, "yanlız karısı müstesna; onun geride (azaba uğrayanların içinde) kalmasını takdir ettik"⁴²³ ayetinde geçen takdir etmek fiili de yazmak ve bildirmek anlamında olup, emretme anlamında Allah, takdir ve kaza etti denilmez.⁴²⁴

Eş'ari, bir kayda bağlı kalmaksızın Allah'ın kaza ve kaderine razı olduğunu ifade etmenin, küfür ve onun gibi menhi olana da her yönüyle razı olunduğu anlamına gelmediğini ve bir kayda bağlı kalmaksızın rızanın küfür için kullanılamayacağını söyler.⁴²⁵

Eş'ari'deki kaza ve kader, fiillerin yaratılmasını Allah'a nisbet edilmesinin bir fer'i sayılır. Ona göre, Allah measiyi kaza etmiş ve takdir etmiştir. Yani yaratmış ve yazmıştır.⁴²⁶ Eş'arilerin ilahi fiillerde olduğu gibi kaza ve kader konusunda da imamlarının yolundan gittikleri ve bu ilkeleri aynen savundukları görülür.⁴²⁷

⁴¹⁸ Mü'min, 40/20.

⁴¹⁹ Cum'a, 62/10.

⁴²⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 91.

⁴²¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 98.

⁴²² İsrâ, 17/4.

⁴²³ Neml, 27/57.

⁴²⁴ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 45.

⁴²⁵ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 46-47; Krş., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 98; el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 78. Eş'ari ashablarından bazılarının: "Biz, Allah'ın, emrine itiba etmek üzere kendilerine rıza göstermemizi emrettiği kaza ve kadere rıza gösteririz. Çünkü, Allah'ın emrinin önüne geçilmez ve O'na itiraz edilmez. Çünkü, biz peygamberlerin yaşamalarına rıza gösterir, ölümlelerinden ve ayrıca şeytanların yaşamalarından hoşlanmayız. Ancak, herşey Allah'ın kazası ile olur" dediklerini nakl eder. Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 47.

⁴²⁶ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 45.

⁴²⁷ Bkz., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 366-369.

2. 2. İnsan Fiilleri

2. 2. 1. İnsan Fiillerinin Yaratılması

Eş'ari, Mutezile'nin fiilleri kullara nisbet etmeleri, kulun fiillerine kudreti olduğunu ve Allah'ın kulların fiillerini yaratmadığı görüşüne karşı çıkmıştır. Ayrıca Allah'ın kulların fiillerini yarattığına dair deliller getirerek Mutezile'nin bu konudaki tutumunu eleştirmiştir.⁴²⁸

Eş'ari kulun fiilinin failinin Allah olduğunu kulun amelinin ise kulun fiili olmayıp kesbi olduğunu ve⁴²⁹ Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyler. Ona göre Allah'ın fiili O'nun mefuludur. Bu nedenle Eş'ari zorunlu olarak kulların fiillerinin Allah'ın fiili olduğunu söyleyip, efalı ibadî Allah'ın fiili kılar. Ve fiilin kula nisbet edilmesinin mecazi olduğunu aslında onun kesbi olduğunu belirtir.⁴³⁰ Eş'ari fiili mefulun kendisi olarak kabul ettiği için kulların fiillerinin Allah'ın fiili olduğunu söyler.⁴³¹ Aksi takdirde kulların da fiili olduğu kabul edildiğinde o zaman bir fiilin iki failinin olması gerekir ki Eş'ari bunu reddetmektedir. Halkın mahluk ve insan fiillerini Allah yarattığına göre, o halde O'nun mahlukudur.⁴³² Ve aynı zamanda bu Allah'ın fiili ve mahluku olmaktadır. Bu nedenle hakikatte kullar fiillerinin yaratıcısı değil, muktesibidirler. Ancak Eş'ari ve Eş'ariler, fiil ile kesb arasında anlaşılır makul bir farkı ortaya koyma hususunda başarısızlıkla suçlanmışlardır.⁴³³ Böylece Eş'ari'ye göre, kulun fiilinin faili Allah'tır. Kulun ameli ise, onun fiili olmayıp kesbidir. Fakat Allah'ın fiilidir.⁴³⁴ İnsan hakikatte fiilinin faili olmamakla birlikte insanın fiilleri onunla kaim olup Allah'la kaim değildir.⁴³⁵

Eş'ari, Allah'ın kulların fiillerini yaratmadaki görüşünü hem akli hem de nakli delillere dayandırmaktadır. Bu konuda iki temel kıyasi delil sunmaktadır.

⁴²⁸ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 38 vd.; İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, s. 94 vd.

⁴²⁹ Merî' b. Yusuf b. Ebi Bekr el-Hanbelî el-Makdisî, *Refu's-Şubheti ve'l-Garar anmen Yehteccu ala Fi'li'l-Maâsi bi'l-Kader*, Mekke, 1410/1989, s. 39.

⁴³⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, 459; el-Makrizî, *el-Hıtat*, II, 360.

⁴³¹ İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, s. 242; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, III, 112.

⁴³² İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, s. 66; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 297.

⁴³³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 297.

⁴³⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, III, 13.

⁴³⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 131.

Birincisi: Şayet kul kendi fiillerinin yaratıcısı olursa Allah'tan başka bir yaratıcının olması gerekir. Halbuki Allah'ın dışında bir yaratıcının olması muhaldir. Ayrıca şayet kul kendi fiillerinin mucidi ve muhdisi olursa, fiilini her yönüyle bilmeli ve fiili onun iradesine uygun gerçekleşmelidir. Halbuki durumun böyle olmadığı görülür. Eş'ari bunu şöyle açıklar. Biz küfrü, kabih, fasid, batıl, çelişkili ve hilaf olarak görürüz. İmanı ise yorucu ve elem verici olduğunu görürüz. Ancak bu durumda kafiri, kendisini, küfrün güzel ve hak olmasının kast ve gayreti ve çabası içinde olduğunu görürüz. Ancak küfür onun kastına aykırı bir şekilde var olur. Aynı şekilde, mümin, imanı elem verici yorucu olmamasını dilemiş olsa da iman, onun irade ve isteğine göre olmamaktadır. Ayrıca, bir fiil, hakikati üzere ancak bir muhdisin ihdas ettiği nitelikte gerçekleştiği bilinmektedir.⁴³⁶ Durum böyle olunca, küfür için onu batıl, çirkin ve küfür olarak ihdas eden ve bu şekilde olmasını kasteden bir muhdisin bulunması gerekir.⁴³⁷ Küfrün güzel, doğru ve hak olmasını isteyen kafirin isteğinin tersi olan bu küfrün gerçek muhdisinin kafirin kendisi olması mümkün değildir. Aynı şekilde, imanın yorucu, elem verici ve sıkıntılı olacak şekilde hakikatı üzere ihdas eden muhdis, imanın yorucu, elem verici ve sıkıntılı olmamasına çaba gösterse bile bunu başaramayacak olan mümin de değildir. Mademki küfrü hakikatı üzere ihdas eden kafirin kendisi olmadığı gibi, imanı hakikatı üzere ihdas eden de müminin kendisi değildir. O halde her ikisinin de muhdisinin onu bu şekilde yaratmayı dileyen Allah olmalıdır. Çünkü, herhangi bir cismin küfür veya imanı ihdas etmesi imkansızdır. Zira cisimlerin başkalarında her hangi bir şey yapmaları mümkün değildir.⁴³⁸ Böylece Eş'ari'ye göre, şayet kul ilahi iradedden bağımsız olarak fiilini gerçekleştirebilseydi ona dilediği niteliği verebilmesi gerekirdi. Halbuki kulun güzel ve iyi olmasını istediği bir şey çirkin ve kötü olabilmektedir.⁴³⁹

İkincisi: Eş'ari Allah'ın fiili olarak kabul edilen ve kulun iradesi dışında meydana gelen ıddirari (istem dışı) hareketten yola çıkarak Allah'ın insan fiillerini yarattığını ispata çalışır. Eş'ari'ye göre, Allah'ın ıddirari hareketi yarattığına dair

⁴³⁶ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 38. Krş., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 94-95.

⁴³⁷ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 38.

⁴³⁸ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 39. Krş., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 94-95; el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 205.

⁴³⁹ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 39.

delil, iktisab hareketinin yaratılmasına da delil teşkil etmektedir. Çünkü, Allah'ın zorunlu hareketi yaratığına delalet eden şey şayet o hareketin hudusu ise, iktisab hareketinde de durum aynıdır. Eğer onun ıddırar hareketini halk ettiğine delalet eden o hareketin bir mekan ve zamana olan ihtiyacı ise, bu durum iktisab hareketinde de mevcuttur. Şu halde ıddırar hareketin Allah'ın mahluku olduğuna delalet eden her kanıt, iktisab hareketinin de O'nun tarafından yaratıldığına delil teşkil etmektedir. Böylece ıddırar hareketin yaratılışını gerekli kılan şeylerin aynısı, iktisab hareketinin yaratılmış olduğunu da gerekli kılar.⁴⁴⁰ O halde hem ıddırar hem de ihtiyari hareketlerin yaratıcısı Allah olduğuna göre insan fiilleri olarak nitelenen fiillerin de yegane muhdisi Allah'tır.

Eş'ari, her iki hareketin yaratma açısından aynı olmaları, onların zaruret ve kesb açısından da aynı şekilde olmalarını gerekli kılmayacağı görüşündedir. Eş'ari bu konudaki itirazları ıddırar hareket ile iktisabi hareketin yaratılış dışında, zaruret ve kesb arasındaki farklılıklarını açıklayarak ortaya koymaya çalışır.⁴⁴¹

Razi fiillerin yaratılmasının kula nisbet edilmeyeceğini ispat için temanu delilinin bir çeşitini işletir. Kul bir cismin teskinini durgunluğunu dilese, Allah da hareketini istese, ya her ikisi birlikte gerçekleşmez ki bu imkansızdır. Çünkü onlardan her birinin dileğinin gerçekleşmesine diğerinin muradının varlığı engeldir. İkisi imkansız ise, ikisi beraber bulunur veya birlikte olur ki, bu da imkansızdır. Veya biri olur diğeri olmaz, bu da batıl ve geçersizdir. Zira tek güç yetirilen nesneye tesir etmekte mustakil olan iki kudret eşittir. Tek bir nesne gerçek bir birlik olup bu farklılığı kabul etmez.⁴⁴²

Eş'ari ve Eş'arilerin bu konuda sundukları deliller bu iki temel üzerinde cereyan eder. Çünkü onlar ilahi kemalin mutlak ilahi kudrette gerçekleştiğini görmekteler. Bu nedenle fiillerin kullara nisbet edilmesi, mutlak ilahi kudretin noksanlığı anlamına gelmektedir.

Eş'ari kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına dair semi deliller de getirmektedir. Ona göre, ef'âl-i ibâd yani kulların kesbleri Allah tarafından

⁴⁴⁰ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 41.

⁴⁴¹ Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 41-43.

⁴⁴² er-Râzî, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, s. 209.

yaratılmıştır. Çünkü Allah "sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır"⁴⁴³ diye buyurmuş ve başka bir ayette de "yaptıklarına karşılık olarak"⁴⁴⁴ demiştir. O halde onların amellerine karşılık vuku bulduğuna göre yani amellerine karşılık verildiğine göre, onların amellerinin halıkı da O olmuş olur.⁴⁴⁵ Ayrıca Eş'ari, "O, her şeyi hakkıyla bilendir"⁴⁴⁶ ayeti, Allah'ın her malumu bildiğine delalet ettiği gibi " Allah her şeye kadirdir"⁴⁴⁷ ayetinin Allah'ın kadir olmadığı hiçbir makdurun bulunmadığına ve "O, her şeyin yaratıcısıdır"⁴⁴⁸ ayetinin de Allah'ın, meful ve muhdes olan her şeyin muhdisi, faili ve haliki olduğuna delalet ettiğini belirtir.⁴⁴⁹

Eş'ari, Mutezile tarafından insan fiilleri konusunda ileri sürülen Kur'anî delillere dayanan itirazlarını ayetlere dayanarak yorumlar ve itirazları cevaplar.⁴⁵⁰

Eş'ari'ye göre, irade sıfatı külli olup alemdeki bütün varlık ve olayları kuşatır, önemli olan, Allah'ın mutlak ve zâtî iradesidir. Aynı şekilde kulların fiilleri de ilahi iradeye göre cereyan eder. Eğer kul fiilini ilahi irade ve kudretten bağımsız olarak yapabilseydi ona dilediği niteliği verebilmesi gerekirdi. Halbuki kulun güzel ve iyi olmasını istediği bir şey çirkin ve kötü olabilmektedir.⁴⁵¹ Bu anlayış Mutezile'nin muhdes irade anlayışına tepkidir. Eş'ari ve onun taraftarları, insan fiilleri konusunda orta yolu tutmayı arzulamış, ne Cebriyye'nin insanın iradesiz oluşu ve ne de Mutezile'nin iradeye sahip oluşu görüşlerini benimseyip bunlardan uzak kalmayı tercih etmişler ve her şeyi Allah'a bırakmayı yerinde bulmuşlardır. Böylece Eş'ari'nin "halku'l-efal" meselesinde cebr görüşünü savunanlarla Allah'tan mustakil olarak insanın kudretinin olduğunu söyleyen Mutezile arasında orta bir yol tuttukları görülür. Mutlak ilahi kudretin gerçekleşmesi için fiili, halk cihetiyle Allah'a, insandan mükellefiyetin kalkmaması ve insanın yaptıklarından sorumlu tutulması için de fiili kesb yönüyle kula nisbet etmektedir. Bu prensibe

⁴⁴³ Sâffât, 37/96.

⁴⁴⁴ Ahkaf, 46/14.

⁴⁴⁵ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 37; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 209; el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 201. Bu ayetlerle birlikte, En'âm, 6/102, Rum, 30/40, Mülk, 67/14 gibi ayetleri de delil olarak kullanmışlardır. Bkz., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 202, 205.

⁴⁴⁶ Bakara, 2/29.

⁴⁴⁷ Bakara, 2/20.

⁴⁴⁸ Ra'd, 13/16.

⁴⁴⁹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 50-51.

⁴⁵⁰ Bkz. el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 37-38, 47-52; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 105.

⁴⁵¹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 39.

göre bu konudaki bütün feri görüşlerin cereyan ettiği görülür. Bu sebeple onlara “cebr-i mutavassıt” denilmiştir.⁴⁵²

Eş’ari, kulun fiilinin faili Allah olduğunu ve kulun ameli kulun fiili olmayıp kesbi olduğunu fakat Allah’ın fiili olduğunu söylemekle kendisine uyanların dışında bütün gruplara muhalif düşmektedir. Çünkü Eş’ari ve bu konuda ona uyanların dışındaki herkes, kulun gerçek anlamda fiilinin faili olduğunu söyler.⁴⁵³

2. 2. 2. Kesb Teorisi

Eş’ari, gerçek anlamda kesbi, “bir şeyin müktesibden muhdes bir kudretle vuku bulmasıdır”⁴⁵⁴ şeklinde ifade eder. Onun eserlerinde bu ibareden başka ifadeleri kullanmadığı belirtilir.⁴⁵⁵ Ona göre, kesbin bizzat kendisi hakikat üzere muhdes bir kudretle vuku bulmuş ve aynı zamanda hakikat üzere kadim bir kudretle de vuku bulmuştur. Fakat burada vukuun anlamı farklılaşmaktadır, kadim bir kudretle Allah’tan vuku bulması ihdas anlamında olmakta, muhdesten onun muhdes kudretiyle vukuu ise iktisab olmaktadır. Böylece Eş’ari, kesbin, fiilin muhdes bir kudretle gerçekleşmesi olduğunu; fiilin muhdes bir kudretle kendisinden vuku bulanın muktesip, kadim bir kudretle fiilin kendisinden meydana gelenin ise fail ve halık olduğunu belirtir.⁴⁵⁶

Eş’ari’ye göre, kesbi yaratan Allah olduğu gibi onun gerçek faili ve o fiili hakikatı üzerine yoktan icad eden yegane kudret sahibi de O’dur.⁴⁵⁷ Ancak gerçekten fiilin kesb olması onun gerçek müktesibinin Allah olmasını gerektirmez. Çünkü, fiiller için gerçek anlamda fail gerekir ve hiçbir fiil failsiz olmaz. O halde fiilin gerçek faili cisim olmayacağına göre, fiilin hakiki failinin Allah olması gerekir. Fakat, her fiil gerçekte onu yapacak bir faile ihtiyacı olduğu halde, onu

⁴⁵² Krş., el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 330.

⁴⁵³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, III, 13-14; Bkz., el-Eş’arî, *Makâlât*, 539-541.

⁴⁵⁴ el-Eş’arî, *el-Luma'*, s. 42; Krş., *el-Luma'* s.40; *Makâlât*, s.542; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 92; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, 459.

⁴⁵⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 92. Krş., el-Eş’arî, *el-Luma'*, s. 42; *Makâlât*, s. 542.

⁴⁵⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 92, 94. Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, s. 542; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 130.

⁴⁵⁷ el-Eş’arî, *el-Luma'*, s. 39, 43-44; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 297; Merî’ b. Yusuf, *Refu’s-Şubheti ve'l-Garar*, s. 39.

iktisab edecek bir müktesibe ihtiyacı yoktur. Bu nedenle fiil kesb olunca, onun gerçek muktesibinin de Allah olması gerekmez.⁴⁵⁸ Ayrıca, kesbin, gerçekte onu yapan bir faile delalet etmesi, onun gerçek failinin müktesib olmasına da delalet etmesini gerektirmediği gibi, onu gerçek anlamda kesb edenin onun hakiki faili olduğuna da delalet etmez. Çünkü müktesibin bir şeyi kesb etmesi o şeyin müktesibin muhdes kudretiyle vuku bulmasıdır. Halbuki Allah'ın muhdes bir kudretle o şeye kadir olması caiz değildir. o halde her ne kadar Allah onun gerçek faili de olsa onun müktesibi olması mümkün değildir.⁴⁵⁹ Üstelik, insan Allah'ın ona kesb olarak yarattığından başkasını kesbetmez.⁴⁶⁰

Böylece Eş'ari, bir makdurun, biri halıkı diğeri müktesibi olmak üzere iki kadir arasında olmasını caiz görür.⁴⁶¹ Ancak bir fiilin iki fail ve bir ihdasın iki muhdis arasında olmasını mümkün görmediği gibi bir kesbin de iki müktesib arasında olmasını mümkün görmez.⁴⁶² Yani iki kadirin tek makdura nisbeti Eş'ari'ye göre değişmektedir. Makdur yaratma ve icad cihetiyle Allah'a, iktisab yönüyle de kula nisbet edilir.⁴⁶³

Eş'ari, bir şeyin iki cihetten malum ve meçhul olması gibi, tek bir şeyin iki yönden hem kişinin kesbi ve hem de onun halkı olmasını caiz görmez. Çünkü halikin anlamı, kadim bir kudretle yapan demektir. O halde insanın kadim bir kudretle yapması muhal olunca hiçbir yönden onun halık olması ve kesbin onun halkı olması mümkün değildir. Eş'ari burada Allah'ın her halk ettiği şeyi kadim bir kudretle yaptığı prensibine dayanmakta ve insanın kadim bir kudretinin bulunması muhal olduğundan insanın halık olması da muhal olmaktadır.⁴⁶⁴ Böylece Eş'ari, hakikatte muhdes olanı müktesib olarak vasıflamakta ve Allah'ın bununla nitelenmesini muhal görmektedir. Eş'ari'ye göre kulun kesbi Allah'ın fiili, mefulu

⁴⁵⁸ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 39.

⁴⁵⁹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 40.

⁴⁶⁰ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 43.

⁴⁶¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 92, 102. Eş'ari ve tabileri bunu Allah'ın kudretinin şumulu ve kulun kudretinin fiilin varlığında musir olmamasına binaen bir makdurun iki kadir arasında olmasını caiz görür. Bkz., Adududdin el-İci, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, ts., s.151.

⁴⁶² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 102.

⁴⁶³ Krş., el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 321.

⁴⁶⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 224.

ve mahluku olup, fakat kulun müktesebidir.⁴⁶⁵ Bu nedenle kesb olan fiil, bir yönüyle yaratma diğer yönüyle kesbtir.⁴⁶⁶

Eş'ari, kesb ile kesb olmayan şeylerin arasını ayırır. Çünkü kesb muhdes kudretle vuku bulandır ki müktesib o kesbten vaz geçip zıddına gitmek istediğinde bu durum onun için imkansız değildir. Birimizin kalkması, oturması, sağa sola gitme durumu gibi. Ancak acz ve zaruret durumu ürperen ve titreyenin durumu gibidir ki bu durumdan kurtulmak istense de isteği iradesine göre vuku bulmaz. Yatalak kimsenin veya damarların batini hareketi gibi. Halbuki mukteseb olan zahiri hareketler batini hareketlerden farklı olarak kudretler, iradeler ve ihtiyarlara göre vuku bulur. Fakat batini hareketler ise kasda göre vuku bulmadığı gibi inkitanın ihtiyar edilmesiyle munkati olmaz ve iradenin değişmesine göre de değişmez. İşte bu şekilde cereyan eden hiçbir şey kesb değildir. Ancak ilk belirtilen şekilde cereyan eden her şey kesbtir.⁴⁶⁷ Çünkü, Eş'ari'ye göre, ihtiyari ve ıddırari olan her iki hareketteki durum farklılık arz etmektedir. Biri zorunluluk anlamındadır. Bu nedenle zaruridir. Diğeri ise kesb anlamında olduğundan kesb olması gerekir. Çünkü insan kudreti bu hareketlerden birinde yani ihtiyari harekette mevcuttur. Aksi halde her iki durumda da insan aciz olsaydı her iki hareketteki davranışı aynı olurdu. Ancak yaratılma açısından ihtiyari hareket ile ıddırari hareketin varlık delili birdir. Bu nedenle biri yaratılmışsa diğeri de yaratılmış olması gerekir.⁴⁶⁸

Böylece Eş'ari, kulun fiillerini yaratmaktan aciz olduğunu söylemesine rağmen kesb olan fiiller ile kesb olmayan fiilleri, titreme ve ürperme gibi irade dışı fiillerle iradeli fiillerin birbirinden ayrı olmaları prensibine dayanarak açıklar. Ona göre, İnsanın ancak iradeli fiillere kudreti vardır. Bu kâsib ve muhdes kudreti insana bağışlayan Allah'tır. Yani Allah fiilleri yaratıyor, kula ise bunu yapacak muhdes gücü ihsan ediyor. Bu yüzden insan bu fiillerin kasibidir. Ancak fiili

⁴⁶⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 91.

⁴⁶⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 203.

⁴⁶⁷ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 100.

⁴⁶⁸ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 41-42; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 50.

gerçekleştirme gücü Allah'tandır. O halde bir fiilin kesb olmasını sağlayan tek şey insanın ihtiyarıdır.⁴⁶⁹

Eş'ari'ye göre, insanın kesbinden bazılarının kabih bazılarının da hasan olarak nitelendirilmesi, kesb olan eylemin Allah'ın emir ve nehiyelerine göre vuku bulmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁷⁰ Aynı şekilde kesbin taat ve masiyet olarak nitelendirilmesi de emir ve nehye göredir.⁴⁷¹ Böylece sevab ve ikab eksaba mutaallıktır.⁴⁷² O halde kulun her ne kadar fiilin gerçek varlığında bir rolü yoksa da kesb ettiği fiilin iyi veya kötü olarak nitelenmesinde etkisi vardır.⁴⁷³ Ancak bunun iyi veya kötü olması sadece kulun eyleminin ilahi emre uygun veya muhalif olmasından kaynaklanır. İşte bu nitelik bir kesb olup, emir nehiy sevap ve ikaba bu mutaallıktır. Çünkü, kulun taatinden sayılan hareket ile onun günahından sayılan hareket, hareket olma açısından aynı olmakla birlikte biri taat diğeri masiyet olma açısından birbirinden ayrılırlar. Fakat hareketin bizzat kendisi ve onun var olması Allah'ın kudreti ve icadıyla gerçekleşir. Ancak taat veya masiyet olması ise kulun muhdes kudreti ve tesiriyle olur.⁴⁷⁴

Eş'ari'ye göre, fiil, fiil olarak nitelenir ve zıttı olmadığı gibi, kesb de kesb olarak vasıflanır ve zıttı yoktur.⁴⁷⁵ Zıtlıklar ise fiilde özel vasfıyla vuku bulur ve bu fiil olarak nitelenemediği gibi, müktesebin nevinde de özel vasfıyla vaki olur⁴⁷⁶ ve kesb olarak nitelenemez. Buradan hareketle Eş'ari'nin eylemin nitelik kazanması açısından kesbi fiil gibi gördüğü söylenebilir.

Eş'ari'nin ortaya koyduğu kesb anlayışı ashâbı tarafından geliştirilmiş ve farklı yorumlar getirilmiş olmasına rağmen, Eş'ari'nin temel görüşünün benimsenmesine devam edildiği görülür. Mezhebin kurucusu Eş'ari'ye göre, kulun fiili kesb etmesinin anlamı fiile mahal olma dışında fiilin vücudunda etkisi yoktur. Sadece kudretine ve iradesine mukarene etmesidir. Kudret ve makdurun her ikisi

⁴⁶⁹ Krş., Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, s. 135.

⁴⁷⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 96.

⁴⁷¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 97.

⁴⁷² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 99.

⁴⁷³ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 49.

⁴⁷⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 50.

⁴⁷⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 101.

⁴⁷⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 102.

de Allah'ın kudretiyle vuku bulur. Hadis kudretin kulun fiilinde etkisi yoktur. Sadece nitelik kazandırır. Kendi ihtiyarı ile yukarı çıkan ile yukarıdan düşenin arasındaki fark gibi. Çünkü birincinin ihtiyarı var diğerinin ise yoktur.⁴⁷⁷

Bâkılânî'ye göre, Allah'ın kudreti fiilin aslına taalluk eder, kulun kudreti ise fiilin sıfatına yani masiyet veya taat olmasına, taalluk eder. Te'dip ve iza için yetime vurmada olduğu gibi. Çünkü vurmanın kendisi Allah'ın kudret ve tesiriyle olmuştur. Ancak birincisi için taat ikincisi için masiyet olması kulun kudret ve tesiriyle olmuştur. Ebu İshak el-İsferayini'ye göre fiil iki kudretle gerçekleşir, Allah'ın kudreti ve kulun kudreti olarak ve her ikisi birlikte fiile taalluk ederler. Cüveynî ise Allah'ın insanda kudret ve irade var ettiğini sonra bu ikisinin makdurun vücudunu gerekli kıldığını söyler.⁴⁷⁸ Böylece her ne kadar vucudtta kulun kudretinin etkisini kabul etmeye yönelik gelişme varsa da bu insan kudretinin var etmede müstakil olmasızın etkisinin kabulünden öte bir şey değildir. Bu nedenle Eş'ari'nin ortaya koyduğu kesb anlayışından ayrılma anlamına gelmez. Aksine onun bu konudaki temel tezini daha savunulabilir hale getirme çabalarından ibaret olduğu söylenebilir.

Eş'ari'nin temel görüşü, hâdis kudretin makdura etkisinin olmaması yönündedir. Makdur veya sıfatı bununla vaki olmazlar. Bilakis makdur bütün sıfatlarıyla kadim kudretle vaki olurlar ve hadis kudretin bunda etkisinin olmadığı şeklindedir. Bâkılânî ve Eş'arilerin çoğu bu konuda Eş'ari'ye uymuşlardır. Eş'arilerin kesb konusundaki açıklamaları bazı farklılıkları arz etmekle birlikte, Eş'ari'nin ortaya koyduğu esastan pek ayrılmamışlardır.⁴⁷⁹ Cüveynî, kulun kudretinin tesirini kabul edenlerle etmeyenler arasında uzlaşmaya gitmiş,⁴⁸⁰ ancak onun bu hareketi Mutezili görüşe yakın bir görüşü savunmakla suçlanmıştır.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Adududdin el-İci, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 150; MacDonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology*, New York, 1903, s. 192.

⁴⁷⁸ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 208. Razi, Cüveynî'nin bu görüşünün, Mutezile'den Ebu'l-Hüseyn el-Basri ve bazı filozofların sözü olduğunu belirtir. er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 208; ayrıca Bkz., el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 47-50; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1, 84-85; eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 72-75.

⁴⁷⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 122.

⁴⁸⁰ el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 47-50; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 125.

⁴⁸¹ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 208; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 126.

Çünkü bu durumda aradaki ihtilaf sadece isimlendirme propleminden kaynaklanır olmaktadır.⁴⁸²

Eş'arilerin kesbe dair getirdikleri bu yorum ve eklemelere göre denilebilir ki, kulun fiillerini yapmaya bir gücü vardır. Ancak bu kudret Allah'ın kudretinden bağımsız değildir. Ayrıca onun yaratma ve icatta rolü yoktur. İşte bu nokta Mutezile ile Eş'arilerin arasındaki ihtilafın temel sebebidir. Çünkü Mutezile Allah'tan bağımsız olarak kulun fiilini icat etme kudreti olduğunu söyler. Eş'ari ve onun ashabı ise Allah'tan bağımsız olmayan ve fiilin icadında herhangi bir etkisi olmayan kulun kudretinden söz etmektedir.⁴⁸³

Eş'ari kesb teorisi ile, insanın özgür olarak fiillerini gerçekleştirdiğini savunan Mutezile ile her şeyin ve her fiilin gerçek failinin Allah olduğunu insanın hür olduğu söylenen fiillerinde bile özgür olmadığı hatta ihtiyar etme şansının da bulunmadığını söyleyerek adeta insandaki sorumluluğu kaldıran Cebriyyenin, arasını bulmaya çalışmıştır.⁴⁸⁴

Biri muhdis diğeri kâsib olmak üzere, iki farklı nisbetle bir fiilin iki fail arasında vukubulmasını caiz gören Neccar, Dırar b. Amr, Muhammed b. İsa b. Hafs gibi kelamcılar ile Eş'ari'nin mezhebi arasında iki yönden fark vardır. Birincisi, bu görüş sahipleri, her ne kadar kul fiilin muhdisi ve muhtari'i olmasa da kulun hakikatte fail olduğunu söylerler. Eş'ari ise, her ne kadar fiil kula nisbet ediliyor olsa da kulun fail olmadığını, hakiki failin Allah olduğunu ve O'ndan başka failin bulunmadığını söyler. İkincisi, onlar Allah muhdistir, kul ise faildir derler, Eş'ari ve grubu ise kulların fiilleri hakikatte Allah'ın fiilleri olup, ancak mecazi olarak kulun fiilidir denilebileceğini söyler. Kalânîsî ve Ebu İshak'ın bulunduğu bir grup ise, hakikaten hem Allah'ın hem de insanın fiili olduğunu, ancak insanın fiili olması onu yaratması anlamında değil de onun kesbi olması anlamında olduğunu belirtirler.⁴⁸⁵

⁴⁸² İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 126.

⁴⁸³ el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 320.

⁴⁸⁴ Krş., Nadir, Albert, *Medhal ile'l-Fıraki'l-İslamiyye*, s. 102-103; Bâlî, *Numazic min Mezahibi'l-Fıraki'l-İslamiyye*, s.82.

⁴⁸⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 51.

Kula tam bir hürriyet vermeyen Eş'ari'nin bu kesb teorisiyle ortaya koyduğu çözüm bazılarınca "cebr-i mutavassıt" olarak adlandırılmıştır. Onlara göre, Cebriyye'nin görüşü yumuşatılmış ve ona yeni bir hüviyet kazandırılmıştır.⁴⁸⁶ Ayrıca, Eş'ari'nin ortaya koyduğu bu kesb anlayışı, hem tanım hem de fiil ile kesb arasındaki farkın anlaşılır olmaması, ayrıca insan kudretinin konumunun net olmaması gibi şeylerden dolayı eleştirilere maruz kalmıştır. Bu nedenle Kelâm ilminin anlaşılmaazları/tuhaf teorileri olarak sayılan Nazzam'ın Tafra teorisi ile Ebu Haşim'in Ahval teorisinin yanına Eş'ari'nin Kesb teorisi de yerleştirilmiştir.⁴⁸⁷

2.2.3. İstitaat ve Kudret

Eş'ari'ye göre, istitaat kudret olup, hâdis ve kaimu binefsihi olmayıp hay olan cevherle kaim olan araz bir manadır. Kuvvet, kudret, avn, nasr, nusret, lütuf ve teyid kelimelerinin tümü anlamca kudrete racidir.⁴⁸⁸ İnsan kendisinden gayrı olan bir istitaatla musteti' olur.⁴⁸⁹ Çünkü insanı bazen mustaati' bazen aciz, bazen alim bazen de alim olmadığı, bazen mutaharik bazen de mutaharrik olmadığı görülmektedir. O halde insan bizzat kendisi mustati' olmayıp, kendi dışındaki bir şey ile olur.⁴⁹⁰ İnsan hakikkat üzere nasıl kadir olarak vasıflandırılıyorsa aynı şekilde hakikat üzere istitaatla mustaati' olarak nitelenir.⁴⁹¹ Fakat Allah'ın kudreti istitaat olarak nitelenemez. Çünkü bu hususta nass yoktur. Ancak anlam yönünden kudret anlamında Allah'ın sahip olduğu şey istitaat anlamındadır. Ayrıca Eş'ari, dilciler kudret ile kuvvet, ilim ile marifet ve hareket ile nakil arasında fark görmedikleri gibi istitaat ile kudreti de anlamca birbirinden farklı görmediklerini belirtir. Ona göre, istitat musteti'de bir hal olmayıp, musteti' ile kaim ve mevcut olan şeydir.⁴⁹²

Eş'ari, buradaki kudreti, mali istitaat veya sıhhat ve selamet anlamında kullanılan kudretten anlamca ayırarak, kastedilen kudretin sıhhat ve selamet

⁴⁸⁶ Subhâni, *Buhusün fi'l-Milel*, II, 35-36.

⁴⁸⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, 459, II, 297, III, 109; İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 143.; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 50; Merî' b. Yusuf, *Refu's-Şubheti ve'l-Garar*, s. 39; Subhânî, *Buhusün fi'l-Milel*, II, 35; Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara 1992, s. 105.

⁴⁸⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 107.

⁴⁸⁹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 54; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 107.

⁴⁹⁰ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 54.

⁴⁹¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 107.

⁴⁹² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 108.

anlamında olmadığını, çünkü sıhhatin, terkinin sağlamlığı olup, selametın ise zıtları ve arızaların olmaması anlamına geldiğini, kudretin ise bunun ötesinde farklı bir anlamının var olduğunu belirtir.⁴⁹³

Bu nedenle Eş'ari, istitaat fiilden önce mi yoksa fiille beraber mi? şeklinde hiçbir kayıt konulmadan genel olarak kendisine sorulduğunda çoğu kere soruyu iki şıkka ayırarak; şayet istitaat mal ve bedeni hazırlık anlamında ise bu hem fiilden önce, hem fiille beraber hem de fiilden sonra da olur, şayet bu varlığıyla kesbin var olduğu bedeni kudret anlamındaki istitaat kasd ediliyor ise, bunun fiile takaddüm etmesi doğru olmaz diyerek cevapladığı görülür.⁴⁹⁴

Böylece Eş'ari ve Eş'ariler, fiilden öce esbabın istitaatına kail olmuşlar. Bu da bedeni sağlamlık, sıhhat ve maldır. Ancak bu istitaat ile fiil tamamlanıp gerçekleşmez. Fiil için gerekli olan fiillerin istitaatı vardır. Fiil ancak bunlarla gerçekleşir. İşte fiil ile birlikte var olan ve var olmasında makdurunun da var olması gereken bedeni istitaat budur. Bu istitaat fiilden önce olmayıp fiille beraberdir. Fakat mal vb. esbab fiilden önce de sonra da ve fiille beraber var olabilir.⁴⁹⁵

Eş'ari, kesble birlikte olmadan tek başına kudretin var olmasını mümkün görmez.⁴⁹⁶ Çünkü kesb, bu muhdes kudretle meydana gelir. Halk ise kadim kudretle vuku bulur.⁴⁹⁷ Böylece Eş'ari insan fiilinin yaratılması ve kesb edilmesinde rol alan kudreti, kadim ve hâdis olarak ikiye ayırır. Kadim kudret Allah'a ait olup yaratma bununla vuku bulur. Hâdis kudret ise insan için yaratılan kudrettir ve kesb onunla vukuu bulur. Bu muhdes kudret istitaatla aynı anlamdadır. Fakat her ne kadar istitaat anlamı kudret için uygunsa da bu hususta nass

⁴⁹³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 117; Bu tanımla Eş'ari, kudretin bünyenin arıza ve sakatlıklardan salim olması anlamında olduğunu söyleyen Bısr b. Mu'temir ve ona uyanların tanımına karşı çıkmaktadır. Bkz., Adududdin el-İci, *el-Mevâkıfî İlmi'l-Kelâm*, s. 151.

⁴⁹⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 108; el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 62.

⁴⁹⁵ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 62-63; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 108; el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 330.

⁴⁹⁶ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 54; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 94.

⁴⁹⁷ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 538-539; el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 40,42; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 94.

olmadığından ilahi kadim kudret için istitaat kullanılamaz.⁴⁹⁸ Muhtemelen bu nedenle Eş'ari insan kudreti için kudret ifadesini kullanmakla birlikte daha çok istitaat, kuvvet ve muhdes kudret ifadelerini kullanır.⁴⁹⁹

Eş'ari'ye göre, her muhdes kudret diğer muhdes kudretlerden farklıdır. İlahi kudret ise bütün bu kudretlerden farklıdır.⁵⁰⁰ Ayrıca Eş'ari, insanın yapmamaya kudreti vardır denilmesini muhal görür. Çünkü insanın kudreti, olmayana taalluk etmez. Fakat Allah'ın kudreti hem maduma hem mevcuda taalluk ettiğinden yapmaya ve yapmamaya kudreti vardır denilmesini ise sahih görür.⁵⁰¹

Eş'ari'ye göre hakikat üzere fiil Allah'ın olduğundan ve hakikatte tek fail Allah olduğundan, istitaat fiille beraberdir denildiğinde Eş'ari istitaatın kesb ile birlikte olduğunu ne önce ne de sonrasında olduğunu söyler.⁵⁰²

Eş'ari, istitaatın fiile taalluk ettiği an fiilin ve istitaatın meydana geliş anıdır der. Bu fail için “yapıyor” denildiği durum olup, geçmiş veya gelecek ifade eden yaptı, yapacak denilen durum değildir. İstitaat fiilden önce olduğunu söyleyenlerin tümünün görüşünü Eş'ari muhal görmektedir. Ona göre bu durumda ya geçmiş veya gelecek olur ki, bu ifade iyice tahkik edildiğinde her iki durum da madumdur ve alemin varlığı gerçekleşmiş olmaz. Bu apaçık olanı inkardır.⁵⁰³ Çünkü Eş'ari ve ashabına göre istitaat arazdır arazlar ise iki vakit kalmazlar.⁵⁰⁴ Ayrıca illet malula takaddüm etmediği gibi, sebep de musebbebe takaddüm etmez. İstitaat kesbin sebebi olduğuna göre, o halde ona takaddüm etmez.⁵⁰⁵ Üstelik istitaatın önce olması durumunda fiil madum bir kuvvetle gerçekleşir ki bu mümkün değildir.⁵⁰⁶

⁴⁹⁸ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 538-539, 542; el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 40,42; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 94, 108.

⁴⁹⁹ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 538-539, 542; el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 40,42, 54-63.

⁵⁰⁰ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 36.

⁵⁰¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 117-118.

⁵⁰² el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 54-56; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 109; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, III, 33; Adududdin el-İci, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s.151. Krş., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 71.

⁵⁰³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 113.

⁵⁰⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 107; el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 54-55; el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 325; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 84; er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 100.

⁵⁰⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 110.

⁵⁰⁶ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 54-55; el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 325.

Eş'ari'ye göre bir işi yapanın istitaatı eylem anında meydana gelir. Eş'ari, sopasını atan, karısını boşayan, kölesini azad eden kimsenin istitatu ile ilgili sorulan sorulara bu minvalde cevap vermektedir.⁵⁰⁷

İstitaatın fiille beraber ve fiil için olup ne önce ne de sonra olduğuna dair görüşünü Eş'ari akli delillerle desteklediği gibi bu konuda nakli delilleri de zikr eder.⁵⁰⁸ Ayrıca Eş'ari istitaat fiilden öncedir şeklindeki görüşe karşı çıkararak bu konuda delil olarak ileri sürülen ayetleri kendi istitat fikrine göre yorumlar.⁵⁰⁹

Eş'ari, bir istitaat ile ancak bir iş yapılabilceğini ve başka bir şeyin kesbi için uygun olmadığını belirtir. Ayrıca ona göre, tek bir istitaat, ister birbiriyle aynı, ister birbirinden farklı veya birbirine bedel veya birlikte olacak şekilde iki zıt olsun, bunlardan hiçbirine uygun değildir.⁵¹⁰ Çünkü bir şeye kudret sadece tek o şeye kudreti olmaktır.⁵¹¹ Fiilin onunla tamamlandığı, fiille birlikte, ve sadece bir fiil için uygun olan bu istitaat iki zıttı birlikte uygun olmaz. Eş'ari kudretin varlığının süremeyeceği ve iki zıddı uygun olmayacağını delillerle ispatlamaya çalışır.⁵¹²

Eş'ari, muktesebin bizzat kendisi iktisab vasfını almasının nedeninin muhdes kudretin ona taallukundan dolayı olduğunu söyler. Ancak muktesebin muhdes kudretin ona olan taallukundan dolayı mı veya başka bir şeyin ona iktiran etmesinden dolayı mı mukteseb olduğu hususunda Eş'ari'nin buna cevabı farklılık arz etmektedir. Ancak Eş'ari'nin ifadeleri daha çok buradaki etkinin muhdes kudrete ait olduğu yönündedir. Bazen de muktesibin ilmi ve iradesinin de bununla birlikte olmalıdır demiştir. Çünkü eserlerin çoğunda iktisabın sâhi'ye (gaflette bulunana) izafe edilmesinin mümkün olmasını reddetmiştir.⁵¹³

Eş'ari'ye göre, kudretin, kesble birlikte olmadan tek başına var olması mümkün olmadığı gibi kesb de ancak muhdes kudretle var olur veya onunla

⁵⁰⁷ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 61; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 113. Krş., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 327-328.

⁵⁰⁸ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 58, 65-67; Krş., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 71.

⁵⁰⁹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 64-65. Krş., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 328-331.

⁵¹⁰ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 55; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 109; Adududdin el-İci, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s.153. Krş., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 326.

⁵¹¹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 56; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 118.

⁵¹² Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 55-56. Krş., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 325-326.

⁵¹³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 93.

meydana gelir. Böylece muhdes olan insani kudretle fiil kesb olarak, kadim olan ilahi kudretle de halk olarak vukku bulur.⁵¹⁴ Bu nedenle, her ne kadar birinin varlığı diğerinin varlığına takaddüm etmesi sahih değilse de istitaat kesbin illeti olup kesb istitaatın illeti değildir.⁵¹⁵ Fiilin varlığında veya makdurun icadında kulun kudretinin tesiri yoktur.⁵¹⁶ Sadece kesb olarak vuku bulmasını sağlar. Yani nitelik kazanmasında tesiri olup emir, nehiy, sevap ve ikab buna mutaaallıktır.⁵¹⁷ Ancak kesbin yaratılması da Allah'tandır. Şayet kulun fiili kendi kudreti ile olursa bütün kainata kadir olan Allah'ın iradesi ile kulun iradesi çatışır.⁵¹⁸

Eş'ariye göre istitaat kesbin illetidir. Uzvun bulunmaması durumunda fiilin olmaması uzvudan dolayı olmayıp kudretin bulunmamasındandır. Çünkü uzuv olmayınca kudret olmaz. Kudret olmayınca kesb olmaz. Şayet uzuv olmamasına rağmen kudret var olsaydı, kesbetmek vaki olurdu. Şayet iktisab uzuv olmadığından gerçekleşmesi imkansız olsaydı, o zaman uzvun var ve salim olduğu her yerde kesb de var olurdu. Halbuki aczle birlikte bile uzuv var olabiliyor, kudret ise olmuyor. Bu durumda kesb gerçekleşmiyor. O halde bundan anlaşıyor ki, iktisabın vuku bulmamasının nedeni istitaatın olmaması olup uzvun olmamasından dolayı değildir. Hayatın varlığı ve yokluğu durumu da bunun gibidir. Kesb hayatın yokluğu ile yok olmadığı gibi varlığı ile de var olmaz.⁵¹⁹

Eş'ari istitaat ile ilgili Mutezilenin ileri sürdükleri Kur'an'î delileri ele almakta ve itirazlara cevap vererek bu ayetlerde geçen istitaat anlamlarını kendi istitaat görüşüne göre yorumlamaktadır.⁵²⁰

Razi, Eş'ari ile Mutezile arasını bulmaya yönelmiş ve buna göre, Eş'ari'nin kasd ettiği kudret, kudret-i müstecmie olup bütün tesirin şartlarını içerendir. Bu nedenle fiil ile birlikte olduğuna ve iki zıttı taalluk etmeyeceğine hükmetmiştir.

⁵¹⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 94.

⁵¹⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 119.

⁵¹⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, III, 31, 109.

⁵¹⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 49-50; Fahuri Henna-Cerr Halil, *Tarihu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, I, 180.

⁵¹⁸ Adududdin el-İci, burada temanu delilinin bir çeşidini kullanır. Şöyleki, şayet Allah bir şeyi irade eder ve kul da onun zıddını irade ederse ya ikisi vuku bulur veya bulmaz ya da biri acza düşer. Bkz., Adududdin el-İci, *el-Mevâkıf*, s. 150.

⁵¹⁹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 57.

⁵²⁰ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 61-63.

Mutezile'nin kastettiği kudret sadece kas/adale kuvvetidir. Bu nedenle fiilden önce var olduğunu ve zıt olan işlere taalluk ettiğini söylemişlerdir. Bu iki görüşü birleştirmenin yolu budur.⁵²¹ Gerçek şu ki sadece Mutezile'nin bir kısmı kudreti sıhhat ve selamet olarak kabul etmektedirler.⁵²² Bu neden bu iki mezhebi ortak bir noktada birleştirmeyi güçleştirmektedir. Cüveynî, Ebu İshak İsferayinî ve Razi gibi Eş'ariler, kulun kudretinin fiilde etkili olduğunu söylemişlerdir. Ancak temelde Eş'ari'nin görüşlerine bağlı kalmakla birlikte kulun fiili ile ilgili farklı yorumlar getirmişlerdir.⁵²³ Cüveynî kulun kudretinin tesirini kabul edenlerle etmeyenler arasında uzlaşmaya gitmiş ancak onun bu hareketi Mutezili görüşe yakın bir görüşü savunmakla suçlanmıştır. Çünkü bu durumda aradaki ihtilaf sadece isimlendirme probleminde kaynaklanır olmaktadır.⁵²⁴

Denilebilir ki, Eş'ari'ye göre, insan kudreti yaratıcı olmamasına rağmen kâsibtir. Örneğin kafir aczinden değil imanı terk edip zıddıyla meşgul olduğundan iman edemez. Kesb kulun iradesini amele doğru yöneltmesinin neticesidir. İnsan iyilik yapmayı dilediğinde, Allah, işlemesine bir kudret yaratır ve bundan dolayı sevaba müstahak olur; kötülük yapmayı irade ettiğinde onda şerri yaratır ve ondan dolayı cezalandırır. O halde Eş'ari'ye göre kesb, Mutezile'deki yaratma konumundadır. İrade ise her iki tarafa göre, akibet ve sorumluluk için esas şarttır. Kulların ihtiyari fiillerine, Allah'ın kudreti icad yönünde taalluk eder. Kulun kudreti iradesine uygun olması kesbi taalluktur. Kulun kudretinin etkisi fiilin kesb olarak vuku bulmasıdır.⁵²⁵

Kudretin iki zıddı da uygun olmasını Eş'ari'nin reddetmesi, savunduğu “tekli fi ma la yutak”ın zeminini oluşturmuştur. Çünkü bu durumda teklif gerçek bir güç olmadan vaki olur.

⁵²¹ Adududdin el-İci, *el-Mevâkıf*, s. 154; er-Râzî, *Mealimu Usûlü'd-Dîn*, s. 80.

⁵²² el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 229; Adududdin el-İci, *el-Mevâkıf*, s. 151.

⁵²³ er-Râzî, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, s. 208; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, III, 75, 239; Adududdin el-İci, *el-Mevâkıf*, s. 312.

⁵²⁴ el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 47-50; er-Râzî, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, s. 208; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 125-126.

⁵²⁵ Krş., Fahuri Henna-Cerr Halil, *Tarihu'l-Felsefetu'l-Arabiyye*, I, 180; el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 318.

Eş'ari'nin düşünce sisteminde kudret sıfatı çok önemli bir yer tutar. Çünkü ona göre, Allah'ın en özel sıfatı ihtira' (yaratma-icad etme) kudretidir. Muhtemelen bu nedenle Eş'ari, makdura tesiri olmayan bir kudretti kul için kabuleder.⁵²⁶ Ancak insan için muhdes bir kudret kabul etmekle beraber, etkili bir kudreti kabul etmediğinden dolayı Eş'ari ve ashabı eleştirilmekte, onun kabul edip kudret diye adlandırdığı şeyin varlığı ve yokluğunun bir olduğu, böylece Cehm'in yolundan gittiği veya ona en yakın grup olduğu ve bu konuda çoğunluğa muhalif düştüğü belirtilmektedir.⁵²⁷

2.2.4. Teklif-i mâ lâ Yutâk

Eş'ari ve ashabına göre, helalı veya haramı gerektiren teklif Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Başkasının emir ve yasağıyla hiçbir şey vacip olmaz. Allah'ın vacip kılması olmadan hiç kimseye ne bir şey vacip olur ne de haram olur.⁵²⁸

Eş'ari'ye göre, teklifi ma la yutak caizdir. Yani, Allah, kullarını güç yetiremedikleri şeylerle mükellef kılabilir.⁵²⁹ Ancak Eş'ari güç yetirilemeyen şeyleri ikiye ayırır ve bunlardan sadece birinde teklifi caiz görür. Ona göre, memurun güç yetiremediği emir iki kısımdır. Bazen kişi memur olduğu şeyi terk edip, zıddıyla meşgul olup onu seçmesinden olur. Bazen de aczinden olur. Terk ettiği için memurun güç yetiremediği durumlarda emrin memura iktiranı inkar edilemez. Bu kısma emirler varid olur. Ancak aczden dolayı güç yetirilemeyen durumlar ile bunun misli olanlarda teklif var olmamıştır. Şayet böyle bir şeyin var olduğu farz edilse bile, Allah'ın bununla emretmesi mustahil olmayacağı gibi bu durum O'nun sıfatında sefeh ve kendisinden abesin meydana gelmesini de gerektirmez.⁵³⁰ Eş'ari, teklif-i mâ lâ yutâk konusunda bundan daha ağır olan hususlar da bile ilahi emrin varid olduğunu belirtir. O da şudur. Allah'ın Ebu Leheb'i peygamberini tasdik etmek ile, iman etmeyeceği bilgisinin arasını cem

⁵²⁶ el-Makrizî, *el-Hutat*, II, 360; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, III, 254; İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, III, 294.

⁵²⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, 398, III, 31, 74-75, 109.

⁵²⁸ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 207.

⁵²⁹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 58. Krş., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 332; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 164; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 84; Merî' b. Yusuf, *Refu's-Şubheti ve'l-Garar*, s. 48; Yüksel, "Eş'ariler ile Matüridiler", *EAÜİFD*, Sayı X, s. 16.

⁵³⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 111; Krş., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 332.

etmekle emretmesidir. Çünkü onun ateşe gireceğini⁵³¹ ve akibetinin bu olacağını bildirmektedir. Bu nedenle Ebu Leheb'in iman ile, iman etmeyeceği bilgisini cem edip ikisini bir araya getirmesi mümkün değildir. Bu aciz olanı emretmekten daha öte bir şeydir.⁵³²

Aczin var olması ve uzvun bulunmaması halinde Allah'ın kulu bir şeyle mükellef kılmasını ise Eş'ari caiz görmez. Çünkü memur bir şeyi yapmak veya terk etmekle emr olunur. Fakat uzvun olmaması durumunda ne emri yapmak ne de yapmamak gerçekleşir. Aczin bulunması durumu da böyledir. Acz ile birlikte ne kabul ne terk ne de taaat veya masiyet sahih olmaz.⁵³³

Bütün bu görüşlere rağmen Eş'ari, iki zıttı birleştirmek üzere şayet Allah'tan emir gelirse bunun O'ndan imkansız olmadığı gibi sefeh de olmayacağını belirtir. Eş'ariye göre zıddın anlamı, başka bir mana değil, sadece hudus cihetiyle iki mananın bir mahalde ictima etmelerinin imkansız olmasıdır.⁵³⁴ Her ne kadar Eş'ari, Mutezileye karşı “teklif-i ma la yutak”ı savunurken onu ikiye ayırıyor ve memurun kabul ve terk etsin diye emr olunduğunu, böyle bir durumda teklifin varid olduğunu, fakat acz durumunda teklifin varid olmadığını belirtiyor sa da Eş'ari'nin bu husustaki görüşü ve mezhebinin muktazası şayet Allah birleştirilmesi mümkün olmayan şeyleri bile faraza emretse bunun aklen mümkün olduğu şeklindedir.⁵³⁵ Çünkü Allah faili muhtardır dilediğini dilediği şekilde yapar onu hiç kimse sorumlu tutamaz o herkesi sorumlu tutar. Ancak Eş'ari nassça böyle bir teklifin varid olmadığını belirtir. Bu nedenle Eş'ari, “Allah acizi mukellef kılabilir şayet mukellef kılarsa bu O'ndan kabih sayılmaz. Biz, Allah acizi mukellef kılmamıştır dememizin nedeni bu konuda teklifin varid olmamasındandır. Şayet böyle bir şeyin vurudu takdir edilse bu Allah'tan kabih olarak görülemez” der.⁵³⁶

Böyle bir durumda bile kulun mukellef kılınmasını Eş'ari'nin mümkün görmesinin nedeni, onun bunu savunduğundan değil muhaliflerin onun yukarıda ifade ettiği gibi farazi bir soruyla onu ilzam etmek için öne sürülen görüşe

⁵³¹ Tebbet, 111/1-5.

⁵³² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 111; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 178.

⁵³³ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 59-60; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 112; Krş., el-Bâkullânî, *Temhid*, s.332.

⁵³⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 111.

⁵³⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 111.

⁵³⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 335.

mezhebinin muktezası ve onun ortaya koyduğu Tanrı anlayışının gereği olarak verdiği cevaptır.⁵³⁷ Ancak bazı Eş'arilerin taassuplarından dolayı bunun Eş'ari'nin savunduğu esaslardan biri zannedip savundukları belirtilir.⁵³⁸

Eş'ari'ye göre, Allah kafirleri iman etmekle mükellef kılmıştır ki bu teklif-i mâ lâ yutak'tır. Çünkü kafir iman etmeye muktedir olsaydı iman ederdi.⁵³⁹ O halde güç yetiremeyeceği bir şeyle mükellef kılınmıştır. Ancak bu güç yetirememek kafirin aczinden dolayı olmayıp imanı terk edip zıttıyla meşgul olduğu için imana güç yetirememektedir. Aksine kafir terkinden dolayı aciz değildir. Çünkü acz hem o şeyin hem de onun zıddının dışında kalmak demektir.⁵⁴⁰ Ayrıca bir şeye kudreti olmakla vasf edilmeyen herkesin, ondan aciz olduğu anlamına gelmez. Bilakis onun tariki olduğu anlamına da gelir. Öyleyse, kişi yapmaya kudreti olmakla vasf edilmediği zaman, kadir olması sahih olmayan şeye, acz ile nitelenemez.⁵⁴¹ Bu esas teklif-i mâ lâ yutak'ın cevazı hususunda önemli bir yere sahiptir.

Eş'ari ortaya koyduğu teklifi ma la yutak'ın cevazına Kur'an'dan bazı ayetleri delil olarak sunar⁵⁴² ve onları kendi görüşüne uygun olarak yorumlar.⁵⁴³ Ayrıca Eş'ari, muhaliflerin bu konuda ileri sürdükleri ve Kur'ana dayanan itirazlarını kendisinin ortaya koyduğu bu prensibe uygun olarak söz konusu ayetleri yorumladığı görülür.⁵⁴⁴

Görüldüğü üzere Eş'ari ve ashabının savunduğu teklif-i mâ lâ yutak iki kısımdır. Birincisi, ya var olması mümkün olmayan yani mümkün olmadığı için güç yetirilemeyen şeyler, mesela; imkansız emretmek veya iki zıttı cem etmek, muhdesi kadim, kadimi ise muhdes yapmak gibi. Ya da aczden dolayı güç yetirilemeyen şeyler mesela; kalkamayan yatalak, konuşmaya güç yetiremeyen dilsiz gibi, bunların teklifi caiz değildir. İkincisi ise yapmaya güç yetirememesinin

⁵³⁷ Eş'ari'ye göre, Allah maliku kahhar olup dilediğini yapabilir ve yaptığı her şeyi yapma hakkı vardır. O'nun üstünde âmir, mubih, sınır çizen ve hudutları koyan yoktur. O'ndan olan hiçbir şey çirkin (kabihi) olmaz. Dilediğini cezalandırır, dilediğini mükafatlandırır. Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 71.

⁵³⁸ el-Kâsımî, Muhammed b. İbrahim b. Ali b. el-Murtezâ, *İsârü'l-Hakki ale'l-Halk*, Beyrut, 1987, s. 332; Ayrıca Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 111.

⁵³⁹ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 58.

⁵⁴⁰ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 59.

⁵⁴¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 119.

⁵⁴² Örneğin, Bkz., Hud, 11/20, Kehf, 18/101, Bakara, 2/31, Kalem, 68/42, Nisa, 4/129.

⁵⁴³ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 58, 68; İbane, 176. Krş., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 333.

⁵⁴⁴ el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 64. Krş., el-Bâkılânî, *Temhid*, 328-329.

nedeni o şeyin imkansız olması veya kendisinin aciz olmasından değil de terk edip zıddıyla meşgul olduğundan kaynaklanır. Mesela; kafir, küfür halindeyken imanla mükellef kılınmıştır. Çünkü imandan aciz olmadığı gibi yapması imkansız da değildir. Bu maişetle meşgul olan birinin bu meşguliyetinden dolayı ilim yapmaya kadir olmaması gibidir. İşte ‘mâ lâ yutâk’ denilen teklifin bu çeşidiyle kulun mükellef kılınması hususunda ihtilaf olmayıp ittifak vardır. Ayrıca böyle bir teklif ne aklen ne de şer’an kabih sayılır. Ancak asıl tartışma bu çeşit bir teklifin, teklif-i mâ lâ yutak olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı hususundadır.⁵⁴⁵ Eş’ari ve onun gibi kudret ancak fiille birlikte olur diyenler. Bu ilkedен hareketle Allah’ın kafir ve fasıkı ‘mâ lâ yutâk’ ile mükellef kıldığını söylerler. Çünkü onlara göre, Allah’ın ezeli ilminde iman etmeyeceği bilinen kimse ebedi olarak imana güç yetiremez. Fakat Allah onu iman etmekle mükellef kılmıştır.⁵⁴⁶

Gerçek şu ki Eş’ari ve ashabının, ‘teklif-i mâ lâ yutâk’ı caiz görmelerinin nedeni, Allah’ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu, O’nun hiçbir fiili çirkin olmadığını, vucub alallahı reddetmeleri, mutlak ilahi iradeyi savunmaları ve insanların O’nun kulu ve mülkü olduğunu, malik olanın da mülkünde dilediği gibi tasarruf edeceğini, istediğini emr ve irade edeceğini, iradesini uzaklaştıracak, hükmüne engel olacak hiçbir varlığın olmadığını, hikmetinden ve hiçbir fiilinden sual olunamayacağını, kudretinin sonsuz olup sınırlandırılmayacağını, O’nun gayelerden ve faydalardan münezze olduğunu söylemelerindendir.⁵⁴⁷ Ayrıca kulun kudretinin iki zıttı uygun olmadığını savunmaları bir anlamda teklif-i mâ lâ yutak’ı kabul etmek demektir. Çünkü bu durumda teklif gerçek bir güç olmadan olur ki bu adeta cebri gerektirir. Bu nedenle Mutezilenin tümü istitaatın fiilden önce ve kudretin iki zıddı da uygun olduğunu söyleyip teklifi ma la yutakı reddederler.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VIII, 295; Merî’ b. Yusuf b. Ebi Bekr el-Hanbeli el-Makdisî, *Refu’ş-Şubheti ve’l-Garar*, s. 48.

⁵⁴⁶ Merî’ b. Yusuf, *Refu’ş-Şubheti ve’l-Garar*, s. 48.

⁵⁴⁷ Krş, el-Mağribî, *el-Fıraku’l-Kelamiyye*, s. 325; Yüksel, “Eş’ariler ile Matüridiler”, EAÜİFD, Sayı X, s. 16; Öz, Mustafa, “Ebu’l-Hasen Eş’arî ve Eş’arî Mezhebinin Prensipleri” *Diyanet Dergisi*, 1974. c. XIII, Sayı, III, s. 192.

⁵⁴⁸ el-Eş’arî, *Makâlât*, s. 230.

Bazı kaynaklarda teklifi mâ lâ yutâk'ı bu şekilde ilk dile getirenin kesin olmamakla beraber, Eş'ari olduğu ifade edilmektedir.⁵⁴⁹ Ancak bu muhtemelen “acz halinde bile şayet Allah kulu mükellef kılrsa bu ondan caiz olur. Fakat böyle bir teklif varid değildir”⁵⁵⁰ dediği acz halindeki teklif kasd edilmiştir. Çünkü aczden dolayı değil de terkten dolayı güç yetiremedikleri şeylerle mükellef kılınmayı Eş'ari'den önce Harici gruplardan İbadiyye, ayrıca Hüseyin b. Muhammed en-Neccar ve ashabi dile getirmiştir.⁵⁵¹ Üstelik Eş'ari'nin Neccariyye'nin, memur ya kabul etmek ya da terk etmek için emredilir. Halbuki acz ile birlikte ne kabul ne terk ne de taaat veya masiyet sahih olur şeklindeki görüşünü güzel bulup bu görüşü eserlerinde savunduğu görülür.⁵⁵²

2.3. Husun ve Kubuh (Güzellik ve Çirkinlik)

Burada kastedilen husun ve kubuh, mizacın hoş karşılaması veya tiksinişi yahut bir nesnenin kamil veya noksan olması şeklindeki anlamı değildir. Çünkü bu iki anlamda da husun ve kubuh akli olup, lezzet ve mutluluk bunlara ya da birisine ulaştırma husun hükmünü alır ve akli doğruluk bunu gerektirir. Elem, gam ve bunlara götüren veya birine götürene de kubuh hükmü verilir. Bu hususta Eş'ari ve ashabi ile hasımları arasında ihtilaf yoktur. Söz konusu olan husun ve kubuhun, fiilin sevap ve azabı, övülme ve yerilmeyi mucip kılması anlamına gelen şer'î kullanımı olup, tahsin ve takbih bu fiillerde şer'a göre anlamlandırılır. İşte husun ve kubuhun akliliğini savunan Mutezile'yle Eş'ari'nin ayrıldıkları nokta burasıdır.⁵⁵³

Eş'ari'ye göre, insan fiillerinden kabih olanlar, Allah'ın nehy edip yapılmasından sakındırdıklarıdır. Hasen ise Allah'ın kullarına yapmalarını emrettiği veya mendup kıldığı yahut da mubah kıldığı fiillerdir.⁵⁵⁴ Böylece kabihin kullardan kabih olarak vaki olmasının nedeni Allah'ın onu nehy etmiş olması olup, bu vasfı alması tamamen ilahi nehyeye bağlıdır.⁵⁵⁵ O halde kulun kesbinden bir şeyin hasan olarak nitelenmesi, o şeyin Allah tarafından emredildiği anlamına

⁵⁴⁹ el-Kâsımî, *İsâru'l-Hakki ale'l-Halk*, s. 324.

⁵⁵⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 111; Krş., el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 332.

⁵⁵¹ Bkz., el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 108, 284.

⁵⁵² el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 59-60; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 112.

⁵⁵³ er-Râzî, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, s. 221.

⁵⁵⁴ el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 78.

⁵⁵⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 94; Krş., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 76-77.

gelmektedir. Kulun onu hasen kıldığı anlamında hasen olması ise caiz değildir.⁵⁵⁶ Bu nedenle kesblerimizden bazıları için kabih, bazıları için hasan olarak nitelenmesi, sadece Allah'ın emrine veya nehyine uygunluğuna göre olup, bu nitelemeyi ancak bu yolla hakkederler. Taat veya masiyet olarak nitelenmesi de aynı olup, onların nitelenme durumları da emir ve nehye göredir. Fakat bir fiilin doğru ve hikmet olarak nitelenmesi ise, hem emre muvafakat, hem de ilim anlamında ki hikmet ve murada isabet anlamına gelir ki, bu aynı zamanda doğru ve muhkem bir fiil ve hasen bir fiil anlamına da gelir.⁵⁵⁷

Böylece Eş'ari'ye göre, kullardan hasen olan şey fiillerinin ilahi emre uygun olmasıdır.⁵⁵⁸ Allah'tan hasen olan şey ise, O'nun fiili olması, mülkünde vuku bulması ve O'na hiçbir itirazın olamayacağından dolayıdır.⁵⁵⁹ Bir şeyin hasen (güzel) veya kabih (çirkin) sayılması Allah'ın onu nitelemesine bağlı olup buna aklen hüküm verilemez. Bu nedenle Eş'ari, "Allah yalanı çirkin saydığı için yalan çirkindir. Şayet Allah yalanı hasen saysaydı güzel olurdu. Şayet yalanla emretseydi ona karşı bir itiraz olmazdı. Ancak Allah'ın yalanı emretmesi aklen mümkün olmasına rağmen O'nun yalan söylemesi ise mümkün değildir. Çünkü, Allah emrettiği şeylerle vasıflandırılmaz" der.⁵⁶⁰ Eş'ari'ye göre, Allah'ın kullarına namaz kılmayı emretmesiyle, O'nun namaz kılması caiz olmadığı gibi, kullarına yalan söylemeyi emretmesi durumunda da O'nun yalan söylemesi mümkün olmaması gerekir. Bilakis O'nun namaz kılması caiz olmadığı halde kulların namazını halk etmesi caiz olduğu gibi, yalanlarını da halk etmesi caizdir. Ayrıca Allah hareket etmelerini emrederse, kendileri ile hareket edecekleri bir takım hareketleri yaratır. Öyleyse kulların söylemekle yalancı olacakları yalanlarını Allah'ın yaratması mümkündür.⁵⁶¹

Eş'ari'ye göre, vacip, mendup, husun ve kubuh gibi mükelleflerin fiillerini bilmenin yolu iktisab ve istidlal olup bunlardan hiçbirisi zaruri ve bedihi olarak

⁵⁵⁶ İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, s. 95.

⁵⁵⁷ İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, s. 96-97.

⁵⁵⁸ el-Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Sağr*, s. 78; el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 71; İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, s. 94, 335; Krş, el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 76-77.

⁵⁵⁹ İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, s. 335.

⁵⁶⁰ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 71-72.

⁵⁶¹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 74.

bilinemez.⁵⁶² Baştan sona akli istidlalin (nazarın) güzelliği muktesibin ilmiyle olur. Bu da akli istislalin Allah'ın emrine uygun olmasıdır. Ayrıca akli istidlalden vacip olan şeyleri bilmenin yolu diğer şerâi'in yolu gibi olup bunların hepsindeki yol sem'dir.⁵⁶³ Akıl teklifi bir emri vacip kılamaz. Eş'ari, Allah'ın akılla bilinmesi ile Allah'ı bilmenin vucubunu birbirinden ayırmış ve “bütün mearif akılla tahsil edilir. Ancak sem' ile vacip olur” demiştir.⁵⁶⁴ Bütün vacibatın vucubunun şeri' ile bilindiği hususunda Eş'ariler müttefiktirler. Bu nedenle hiçbir şekilde davetin kendisine ulaşmadığı kişinin mükellef tutulamayacağını ifade ederler.⁵⁶⁵

Bu nedenle Eş'ari, vacibatları akla değil sadece sem'e hasr eder. Ona göre, teklifin tümü sem'i olup akıl hiçbir şeyi vacip kılamaz. Akıl olana bu yolla hiçbir şey mükellef kılınamayacağı gibi husun veya kubuh hükmü de verilemez. O halde ilahi davet ve risaletin kendisine ulaşmadığı kişinin durumu hakkında hüküm vermeyip susmak esastır. Çünkü böyle bir kişinin fiillerine, kabul veya redd, sevap veya ikab, taat veya masiyet, hasen veya kabih şeklinde hüküm verilemez.⁵⁶⁶

Allah'ın hiçbir fiilinin çirkin olarak nitelenemeyeceğini belirten Eş'ari'ye göre, Allah'ın ahirete masum çocukları azaplandırması aklen mümkün olup, yapması durumunda zalim olarak nitelenemeyeceği gibi bunu yapması adldir. Keza, suçluyu mütenahi bir suç nedeni ile sonsuz bir azapla cezalandırması; hayvanların bir kısmını diğer bir kısmının emrine vermesi; yarattıklarından bir kısmına bol bol nimet verip bir kısmına vermemesi ve bir kısım insanların kafir olacaklarını bildiği halde onları halk etmesi gibi, bütün bunları yapması zülüm olmayıp adldir. Ayrıca, Allah'ın, onları acıklı ve daimi bir azapla cezalandırması aklen kabih görülmeyeceği gibi, müminleri cehennemle cezalandırması, kafirleri de cennete koyması da çirkin olarak nitelenemez. Ancak Eş'ari, “Allah'ın böyle yapmayacağını söylememizin nedeni, kafirleri azaplandıracağını haber vermiş olmasındandır ki Allah'ın haberinde yalan olması mümkün değildir” der.⁵⁶⁷ Üstelik

⁵⁶² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 15; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 262-263.

⁵⁶³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 285; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 263.

⁵⁶⁴ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 371.

⁵⁶⁵ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 263.

⁵⁶⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 285; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 371; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 88.

⁵⁶⁷ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 71.

Eş'ari'ye göre, Allah dileyip yaptığı her şeyi yapma hakkına sahiptir. Çünkü O, üstünde mubih, âmir, nâhi, çizgiler çizen ve sınırlar koyan bir varlık bulunmayan kahredici ve memluk olmayan olup her şeyin malikidir. Durum böyle olunca O'ndan hiç bir şey kabih sayılmaz. Çünkü, bizden bir şeyin kabih olmasının nedeni, çizilen çizgileri ve konulan sınırları aşır yapma hakkına sahip olmadığımız şeyi yapmamızdandır. Allah, başkasının emri ve mülkü altında olamayacağına göre, O'ndan olacak hiçbir şey de çirkin olamaz.⁵⁶⁸

O halde Eş'ari ve ashabına göre, husun ve kubuh izafidir. Fiilin zati bir niteliği olmayıp akli gereklilik veya nazar ve istidlal ile idrak edilemezler. Şahıslara göre hatta durumlara göre bir şahısta bile değişik olurlar. Ve bir yönden husun öte yandan kubh olur. Örneğin doğruluk zati bir hakikat değildir. Bilakis bir şeyi olduğu gibi haber vermektir. Doğru haberlerden bazıları vardır ki kınanır. Mesela zalimden kaçanın yerini bildirmek. Yalan haberlerden bazıları vardır ki sevap kazandırır. Zalimden kaçanın yerini bildirmemek gibi.⁵⁶⁹ Allah'ın hiçbir fiili kabih olarak nitelemez. Kulların fiillerinin hasen veya kabih olarak nitelendirilmesi tamamen ilahi emre veya nehye olan uygunluk durumuna göredir. Akli istidlal bir şeyi vacip kılamaz. Vucubiyet tamamen sem' olup Allah'ın varlığı akli yolla elde edilir. Ancak semi' yolla vacip olur.⁵⁷⁰ Böylece her ne kadar akıl kavrama açısından etkili ise de mükellefe güzel veya çirkin, iyi veya kötü, taat veya masiyet yönünden hiçbir şeyi gerekli kılmaz. Vacip kılıp kılmama, bir anlamda mükellefin sorumlu tutulup tutulmamasının tek belirleyicisi sem'dir.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 71; Krş, el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 163. Krş, el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 231; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 164.

⁵⁶⁹ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 170-172; er-Râzî, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, s. 222; el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, s. 36-37; Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 92.

⁵⁷⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 88; *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 371; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 263.

⁵⁷¹ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 171.

3. Diğer Konular

3.1. Nübüvvet

Nübüvvet: Allah'ın kullarından birini belirleyip, diğer kullarına risaletini tebliğ etmesini emretmesidir. Bu ise müstahil olan şeylerden olmayıp⁵⁷² mümkündür.

Resullerin halka gönderilmesini Eş'ari aklen Allah'a vacip görmez. Çünkü hiçbir şey O'nun hakkında vacip olmaz.⁵⁷³ Ancak bu vacip olmamakla birlikte imkansız olan bir şey de değildir. Bu nedenle Allah'ın Resulleri göndermesi caizdir. O halde Eş'ari'ye göre, Peygamberlerin gönderilişi vacip veya muhal değil caizdir.⁵⁷⁴ Ancak gönderildikten sonra onların mucizelerle desteklenmesi ve korunması vaciptir. Peygamber gönderilip mucizelerle desteklendiğinde ve insanları imana davet ettiklerinde onları dinlemek, emrettiklerine uymak ve nehy ettiklerinden kaçınmak vacip olur.⁵⁷⁵

Eş'ari, nebi ile resulü farklı görür ona göre her resul aynı zamanda nebidir. Fakat her nebi resul değildir. Kadınlardan resul olmamasına karşın onlardan dört nebinin olduğunu söyler. Eş'ari, Resulün halka Allah'ın risaletini tebliğ etmekle görevli ve bunu yapmasının vacip olduğunu, halkın da ona itaatla emrolunduğunu belirtir. Nebilerden bazıları hiçbir risalet görevi ile görevlendirilmemiş olabilirler. Ancak bunların durumu risaletle değil, keramet gibi kendilerine has bazı hallerinden bilinirler.⁵⁷⁶ Bu farkın Eş'ariler tarafından da benimsendiğini görmekteyiz. Onlara göre nebi ile resul arasındaki fark, nebiye Allah'tan vahiy ve vahiy meleği gelir, resul ise ya baştan yeni bir şariat ile veya önceki şariatların bazı hükümlerini nesh edici bir şariatle gelir.⁵⁷⁷

⁵⁷² el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 64.

⁵⁷³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 174; krş, İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 414-415.

⁵⁷⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 89; el-Makrizî, *el-Hıtat*, II, 360. Krş, el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s.92; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 260.

⁵⁷⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 89; el-Makrizî, *el-Hıtat*, II, 360; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 173; Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, s. 137.

⁵⁷⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 174.

⁵⁷⁷ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 154.

Eş'ari, risaleti en yüce mevki olarak kabul eder ve insan olan bu resullerin mukarreb meleklerden daha efdal olduğunu söyler.⁵⁷⁸ Böylece enbiyanın meleklerden daha efdal olduğunu diğer bir çok fırka gibi Eş'ariler de kabul ederler.⁵⁷⁹ Eş'ari'ye göre risalet kesb ile kazanılacak veya hak edilecek bir mevki olmayıp Allah'ın bir vergisidir ve dilediği kuluna bunu verir.⁵⁸⁰

Eş'ari, resulün kadın, köle ve hissi (duyuları) noksan biri olmasını caiz görmez. Çünkü risaletin tebliği için duyuların sağlam olmasına ihtiyaç vardır.⁵⁸¹ Eş'ari, resullerin, akıl, fazilet, fetanet, marifet, salah, iffet, cesaret, cömertlik ve zühd açısından gönderildikleri kavimlerden daha ekmel ve üstün olmalarının gerektiğini ve⁵⁸² risalet için de ismetin şart olduğunu söyler.⁵⁸³

Eş'ari nübüvvetten önce peygamberlerin masiyet ve zellelerinin olmasını caiz görür. Ancak nübüvvetten sonra caiz gördüğüne dair İbn Fûrek, Eş'ari'den gelen bir ifadeye rastlamadığını söyler.⁵⁸⁴ Eş'ari'ye göre, nebilerin nübüvvet esnasında büyük günahları olmayacağı gibi onlardan nübüvvet sonrasında küçük günahlar bile vuku bulmaz. Çünkü Eş'ari, ısyan ile fıkı karşılaştırıp, peygamberler hakkında küçük fıkı diye bir şeyin olması caiz olmadığı gibi, aynı şekilde küçük günahlarının da olmasının caiz olmaması gerektiğini söyler. Bu nedenle enbiyanın küçük günahları işleyebileceğini söylemek aynı zamanda onların küçük fıkıların olabileceğini söylemeyi de caiz kılar ki Eş'ari'ye göre bu doğru değildir.⁵⁸⁵ Bağdâdî Eş'arilerin nübüvvetten sonra nebilerin bütün günahlardan masum olduğu hususunda icma ettiklerini ve nübüvvetten önce günah işlemelerini caiz gördüklerini söyler. Unutkanlık ve hata günah cinsinden olmadıkları için onların vuku bulmasında ise beis görmezler.⁵⁸⁶

⁵⁷⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 175.

⁵⁷⁹ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.166.

⁵⁸⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 175. Krş, İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 414-415.

⁵⁸¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 176.

⁵⁸² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 176.

⁵⁸³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 181.

⁵⁸⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 176.

⁵⁸⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 158.

⁵⁸⁶ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 167-168. Krş, İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 5-6; İbn Teymiyye, Eş'ari ve onun gibi düşünenlerin aklın sadece tebliği konusunda peygamberlerin ısmetini vacip gördüğünü diğer hususlarda ısmetin olmasını gerektiren akli bir zorunluluk (vücübîyyet) olmadığını

İbn Fûrek, peygamberlerin günahı konusunda Eş'ari'den, "enbiyadan günahın vuku caizdir ancak onlar usât (günahkar) olarak isimlendirilemezler" şeklinde rivayet edilen görüşün yanlış olduğunu ve bunun onun görüşü değil Mürcie'den bazılarının görüşü olduğunu ifade ederek, Eş'ari'nin bu konudaki görüşünün; "ortada bir günah var olduğundan günahkar denir. Ancak tövbe edildiğinde anlamı yok olduğundan ismin kendisi de zail olur" şeklinde olduğunu belirtir.⁵⁸⁷ Burada dikkati çeken husus, Eş'ari'nin peygamberlerin günah işlemesinin cevazı değil, ortada bir günah varsa onu işleyenin günahkar ismini almasının gerektiğidir.

Eş'ari, lütfü, taatın kudreti olarak ifade eder. Ona göre bu durum sürekli devam eder ve araya kebire girmezse bunun, ismet olacağını söyler. Bu nedenle enbiyanın dışında da bazı kimselerin masum olabileceği gerçeğinin reddedilemeyeceğini Eş'ari ifade eder. Ancak peygamberlerin aksine bunların durumu ve akıbetinin bize gizli olmasından ötürü bunu bilmenin bir yolunun olmadığını belirtir.⁵⁸⁸

Eş'ari, risalet ve resulün doğruluğunun bilinmesinin yolunun mucize olduğunu söyler.⁵⁸⁹ Eş'ari'ye göre, resulün Allah'ın onu risalet göreviyle görevlendirmesiyle mürsel olmuş olur. Risaletinin sıhhatı da mucize ile bilinir. Mucizenin doğruluğu ise nazar ve istidlal ile bilinir.⁵⁹⁰

Eş'ari velilerin kerametinin olduğunu söyler.⁵⁹¹ Kerameti, nebileri tasdik ve mucizeyi tekit kabilinden görür.⁵⁹² Eş'ariler de velilerin kerametini caiz

savunduklarını belirtir. Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, II, 414. Ancak İbn Hazm, Bâkılânî'nin tebliğde yalan hariç, büyük veya küçük olsun her türlü günahı kasden peygamberlerin işlemesini caiz gördüğünü, ancak İbn Fûrek'in büyük günahları değil de küçük günahları amden işlemelerini caiz gördüğünü, İbn Fûrek ve Bâkılânî'nin hocası olan İbn Mücahid'in ise ne büyük ne de küçük hiçbir günahın nebilerden amden sadır olmayacağı görüşünde olduğunu belirtir. Bkz., İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 5-6. Halbuki Eş'ari Nübüvvetten sonra peygamberlerin büyük ve küçük günahlardan masum olduklarını ifade eder. Bkz., el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 222; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 158, 176.

⁵⁸⁷ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 336.

⁵⁸⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 109, 126.

⁵⁸⁹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 176; İbn Teymiyye Eş'arilerin her mümkün olan şeyi Allah hakkında caiz görmelerinden hareketle onların mucizenin Nebilerin sıdkına delalet etmesini zorunlu görmelerini eleştirir. Bkz., İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 38.

⁵⁹⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 182. Krş, el-Bâkılânî, el-İnsaf, s.93; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 178.

⁵⁹¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 89; el-Makrizî, *el-Hutat*, II, 360.

görmüşlerdir. Ancak Ebu İshak'ın bu hususta Mutezili görüşe yakın bir konumda olduğu söylenir.⁵⁹³

Eş'ari'ye göre nebi olmayanlardan sadır olan mucizevi şeyler velilerin kerametleri olup onların hal ve makamlarının sıdkına delalet eder.⁵⁹⁴ Ancak resullerden sadır olan mucizeler onların iddiaları üzerine gerçekleşir ve bunun bir benzerini sunmaları için kavmine meydan okur. Velide ise ne iddia ne de meydan okuma vardır. Bilakis bunların olması hata ve gûnahtır.⁵⁹⁵ Bağdâdî bunu şu şekilde açıklar, mucize ile keramet olağan dışı veya olağan üstü olma açısından denktirler. Ancak aralarında birkaç yönden fark vardır. Birincisi, ikisini birbirinden ayırt edebilmek için, nebilerden sadır olanların mucize, velilerden vuku bulanların ise keramet olarak adlandırılmasıdır. İkincisi, mucize sahibi mucizesini saklamadığı gibi onu açığa vurur ve hasımlarına şayet kendisini tasdik etmezlerse kendisine karşı bunun bir benzerini getirmelerini söyleyerek onlara meydan okur. Halbuki keramet sahibi hiçbir şeyi iddia etmediği gibi bunu saklama çabası içinde olur. Şayet Allah bazı kullarını velinin kerametlerine muttali kılsa onun iyi konumuna, durumuna ve keramet sahibi olduğuna dikkat çekmedir. Üçüncüsü, mucize sahibi mucize ortaya çıktıktan sonra da küfür ve gûnahtan masum olup durumunun değişmeyeceğinden emin olunur. Ancak keramet sahibinin durumunun değişmeyeceğinden emin olamaz. Çünkü Bel'am'ın durumu buna örnektir. O halde mucizeler enbiyanın, kerametler evliyanındır.⁵⁹⁶ Cüveynî mucize ile keramet arasında belirtilen farklara karşı çıkararak bazı eleştiriler yöneltir. Ancak o da diğer Eş'ariler gibi kerameti kabul eder.⁵⁹⁷

Eş'ari'ye göre, mucizelerin bir kısmı insanın hiçbir hile ile ulaşamayacağı ve herkesçe açıkça görülebilen, apaçık şeylerdir. Ölünün diriltilmesi, denizin yarılması gibi. Diğer bir kısmı ise durumu herkesçe açık olmayan, ancak üzerinde düşünüp incelendikten sonra mucize olduğu bilinenlerdir ki Kur'an'ın icazı bu

⁵⁹² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 89.

⁵⁹³ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 266.

⁵⁹⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 176.

⁵⁹⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 177.

⁵⁹⁶ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 174-175.

⁵⁹⁷ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 266-270.

kısma girer.⁵⁹⁸ Eş'ari muciz olan kendine has harfler ve nazmı olan kıraat olup, bunun makrudan farklı olduğunu belirterek Allah'ın kadim olan kelimasının mucize olarak nitelenemeyeceğini söyler. Çünkü kıraat muhdes olup, kariin kesbi ve Allah'ın yaratmasıdır. Bazen taat olur bazen masiyet olur.⁵⁹⁹

Eş'ari, Tevrat ve diğer ilahi kitapların mucize olduğunu söylemez. Çünkü ne İsa ne de Musa kavmine bunun bir benzerini getirmeye güçlerinin yetmeyeceğini söyleyerek meydan okumuşlardır.⁶⁰⁰

Bâkılânî, Nebilerin vefatıyla birlikte nübüvvetlerinin de iptal olacağı şeklindeki bir görüşün Eş'arilere nisbet edildiğini ancak böyle bir şeyin olmadığını aksine, peygamberin risalet şerefine risaleti eda etmekle değil onu gönderen (mürsilin) Allah'ın “sen benim resulüm ve nebimsim” demesiyle olup, Allah'ın sözü ise kadim ve değişmez olduğu şeklindeki görüşü savunduklarını belirtir. Bu nedenle onun vefatı ile ne mucizesi ne risaleti ne de derecesi ve konumu ortadan kalkmaz.⁶⁰¹

Kısacası Eş'ari ve Eş'arilere göre, peygamberlerin gönderilişi aklen muhal olmadığından Allah'ın onları insanlara göndermesi caiz olup, peygamber olarak gönderildikten sonra onlara iman etmek ise vaciptir. Ayrıca Peygamberlerin doğruluğu mucize ile bilinir ve velilerin kerameti vardır. Kur'an Hz. Muhammed'in en önemli mucizesidir. Bütün peygamberler nübüvvetten önce değil nübüvvetten sonra günahlardan masumdurlar.

⁵⁹⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 178. Krş, el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 176.

⁵⁹⁹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 179.

⁶⁰⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 179.

⁶⁰¹ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 95-97. İbn Hazm, Eş'arilerin “arazlar iki vakitte baki kalmazlar” prensiplerine binaen ruhu araz saydıklarını böylece onlara göre ölümden sonra artık nübüvvetin devam edemeyeceğini söyleyerek. Eş'arileri peygamberliğin vaktinde gelmiş geçmiş bir şey olduğunu ve risaletinin devam edemeyeceğini savunmakla suçlamaktadır. Eş'arilerin özellikle İbn Fûrek'in Mahmud İbn Sebuktekin tarafında uğradığı sıkıntıların ve hatta ölümünün peygamberliği adeta reddetme anlamına gelen bu gibi görüşlerinden kaynaklandığını belirtir. Ve Eş'arilere yapılan baskıyı över. Bkz., İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 84-85. Muhtemelen Bâkılânî'nin yukarıdaki görüşü bu durumla alakalıdır.

3. 2. İman

Eş'ari İmanı *tasdik* olarak tanımlar.⁶⁰² Bu hususta dilcilerin görüş birliği içinde olduğunu ifade eder. Kur'an Arapça olduğuna göre "*sen bize inanmazsın*"⁶⁰³ ayetin de olduğu gibi imanın anlamının tasdik olduğunu, "falanca kabir azabına ve şefaate inanır" denildiğinde onun herkesçe kabul edilen "tasdik eder" anlamına geldiğini ve bu nedenle iman kelimesinin anlamının dilcilerin belirttiği gibi "tasdik" anlamında olması gerektiğini vurgular. Böylece Eş'ari imanı kalbin tasdiki olarak tanımlar.⁶⁰⁴

Eş'ari'ye göre iman: Allah ve Peygamberini haber verdikleri şeylerde tasdik etmektir. Bu tasdik de ancak marifetle sahih olur.⁶⁰⁵ O halde kim Allah'ın birliğini ikrar edip Peygamberlerin O'ndan getirdiklerini kalpten (içten) tasdik edip itiraf ederse imanı sahihtir.⁶⁰⁶ Şehristânî, Allah'tan başka ilah, mülkünde ortak, ilahi sıfatlarında benzer, fillerine ortak olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna şahadet edip Peygamberin getirdiği hiçbir şeyi inkar etmeyen kimsenin, ister havas ister avamdan olsun iman konusunda bununla mükellef olduklarından bu kadarına şahadet etmekle mümin olarak vasıflanacağını ifade eder.⁶⁰⁷

Cüveynî, imanın tasdik olduğunu, Allah'a inanmak O'nu tasdik etmek anlamına geldiğini Eş'arilerin tercih ettiği görüş olarak verdikten sonra, gerçek

⁶⁰² el-Eş'arî, *el-Luma*, s.75; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.248; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, I, 97; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 38. Eş'ari'nin iman için yaptığı bu tanım aynı zamanda Ebu Hanife ve Maturidi tarafından da dile getirilip benimsendiği görülür. Bkz., en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 38. İbn Hazm, Eş'ari'nin imanı Allahı kalben bilmek şeklinde yani marifet, Bkz., *el-Fasl*, III, 227-228, başka bir yerde de "akdun bil kalb" olduğunu savunduğunu belirtir. Bkz., *el-Fasl*, V, 73, fakat Eş'ari'nin bu konudaki dayanağının Kur'an'ın indiği dil olan Arap dilindeki kullanımı olan tasdik anlamı olduğunu ifade etmesi (Bkz., *el-Fasl*, III, 228), İbn Hazmın Eş'ari'ye nisbet ettiği marifet tanımına açıklık kazandırmaktadır. İbn Teymiyye, *Minhacus-Sunne*, V,288; İbn Teymiyye, *en-Nubuvvat*, s.143; İbn İsa, *Şerhu Kasidetü İbn Kayyım*, II, 335. Krş., Neccar, *Fususn fi'l-Fikri'l-İslami, bi'l-Mağrib*, s. 27; Fahuri Henna-Cerr Halil, I, 182; Kemal Yazıcı-Antown Gattas Kerem, *A'lamu'l-Felsefetu'l-Arabiyye*, s.137; Zeyn, *Tarihu'l-Fırak*, s. 154.

⁶⁰³ Yûsuf, 12/17.

⁶⁰⁴ el-Eş'arî, *el-Luma*, s.75; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 150; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 88; Krş., İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 228, V, 73; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, I, 97; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 227-228; İbn Teymiyye, *Minhacus-Sunne*, V,288; İbn Teymiyye, *en-Nubuvvat*, s. 143.

⁶⁰⁵ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 248.

⁶⁰⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 88, Şehristânî Eş'ari'nin aşaplarından bazılarının görüşü olan, "İman, Allah ve Resûlünün verdikleri haberde sadık olduklarını bilmektir" şeklindeki bir görüşün de Eş'ari'ye isnad edildiğine dikkat çeker. Bkz., eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 472.

⁶⁰⁷ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 472.

anlamda tasdikın ‘kelamu’n-nefs’ olduğunu ve bunun da ancak ilimle sabit olacağını belirtir.⁶⁰⁸

Şehristânî, Eş’arının tasdiki, birinde, Allah’ın varlığını, uluhiyetini, kadimliğini ve sıfatlarını bilmek olarak, diğerinde ise, marifeti de tazammum eden nefste bir sözdür, sonra bu dil ile ifade edilir ve buna da tasdik denir şeklinde iki biçimde açıkladığını ifade eder.⁶⁰⁹

İbn Küllâb ve Kalânisi gibi Eş’ari ve ashâbı da kalbin marifeti ile kalbin tasdikini birbirinden ayırırlar. Onlara göre kalbin tasdiki sözüdür ve kalbin sözü ise, marifet değil başka bir şeydir.⁶¹⁰

İbn Teymiyye, kalbin marifeti ile kalbin sözü ve inkiyattan yoksun olan mucerredu tasdikul kalb arasındaki farkın çok ince bir iş olduğunu ve bir çok kimsenin bunu inkar ettiğini, ayrıca bunun sıhhati kabul edilse bile aralarındaki farkın tasavvur edilemediği iki şeyi her kese vacip kılmanın gerekmeyeceğini, üstelik insanların çoğu kalbin marifeti ile tasdiki arasındaki farkı tasavvur edemeyerek İbn Küllâb ve Eş’ari’nin söylediği farkın hakikatı olmayan boş bir sözden ibaret olduğunu söylediklerini belirtir.⁶¹¹

Eş’ari gibi Eş’ariler de tasdiki esas alıp imanın temel rüknü olarak kabul etmişlerdir.⁶¹² Eş’ari imanı tasdik olarak tanımlayarak, Ashâbu’l-Hadîs’ten ve Mürcieden ayrıldığı gibi İbn Küllâb’tan da ayrılmaktadır. Çünkü İbn Küllâb, iman; Allah’ı, kitaplarını ve Resullerini ikrar etmektir. Ancak bu ikrar kalbi tasdik ve marifetle olmalıdır. Şayet ikrar, sahih olduğunu bilmeksizin olmuşsa iman olmaz der. Ashâbu’l-Hadîs ise, iman farz olsun nafile olsun bütün taatları kapsadığını söylerler.⁶¹³ Cehmiyye “iman sadece marifettir” demiştir. Neccariyye iman üç

⁶⁰⁸ el-Cüveynî, *el-İrşad*, s. 333-334.

⁶⁰⁹ eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdam*, s. 472.

⁶¹⁰ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 396

⁶¹¹ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 398.

⁶¹² eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdam*, s. 473.

⁶¹³ Bağdâdî bu taatın üç kısım olduğunu belirtir. Biri sahibini küfürden çıkarır ve ebedi cehennemde kalmaktan kurtarandır. Bu Allah’ı kitaplarını resullerini, hayır ve şerrin Allah’tan olduğunu bilmekle birlikte Allah’a ezeli sıfatları kabul etmek ve teşbih, tatili reddetmek. Aynı zamanda ru’yetini caiz görmek ve bu konuda varid olan şeri tavatür ahbarın bildirdiğine itikat etmektir. Bir kısmı da, adaleti vacip kılar ve sahibinden fisk ismini zail eder ve bununla ateşe girmekten kurtulur. Bu kebairden içtinap ve farzları eda etmektir. Bir kısmı da, sahibini hesapsız

şeydir, marifet, ikrar ve huduttur derler. Kaderiyye ve Hariciler kebairi terkle birlikte imanı bütün farzlara çevirmişlerdir.⁶¹⁴

Eş'ari, ameli imanın esas rüknü olarak görmeyerek iman ve ameli birbirinden ayırır. İmanın tanımı içinde amele yer vermediği gibi ikrara da yer vermez.

Böylece Eş'ari günah işleyen kimseyi fiskeından dolayı imandan çıkarmaz. Ona göre Fasık imanından dolayı mümin, fiskeından ve büyük günah işlemesinden dolayı da fasıktır. Eş'ari'ye göre, dil bilimcilerinin, öldüren kişiyi katil, kendisinden küfür sadır olan kişiyi kafir, fiske sadır olanı fasık, tasdik sadır olanı da musaddık olarak nitelendirdikleri gibi, aynı şekilde kendisinden iman sadır olan kişi de mümin olarak nitelenir.⁶¹⁵

Eş'ari Mutezile'nin büyük günah işleyeninin durumuyla ilgili söyledikleri ne mümin ne de kafirdir (el menziletu beyne'l-menziileteyn) görüşüne karşı çıkarak, şayet fasık ne mümin ne de kafir olarak kabul edilirse onda ne küfür ne de iman olur. Aynı zamanda o ne muvahhid ne de mulhid, ne Allah'ın dostu ne de düşmanı olur. Böyle bir durum mümkün olmadığına göre fasıkın ne mümin ne de kafir olması da mümkün olmayacağını,⁶¹⁶ ayrıca fasık, fiskeından önce tevhidiyle mümin olduğuna göre tevhidinden sonra onun büyük günah işlemesi ondan ayrılmayan iman ismini iptal etmeyeceğini belirtir.⁶¹⁷

Eş'ari, Mutezile'nin başı olan Vasıl b. Ata'ya kadar mürtekibi kepire hakkında iki görüş mevcut olduğunu biri, haricilere ait olan ve kafir olarak nitelendirilmeleri, diğeri ise Ehl-i İstikamet'in görüşü olan imanı ile mümin, kepiresiyle de fasıktır şeklindeki görüş olduğunu ifade eder.⁶¹⁸

Büyük günah işleyen fasık tövbe etmeden ölürse Mutezile'ye göre cennette giremez cehennemliktir. Çünkü onlara göre şefa'at itaatkar müminler içindir. Ayrıca

ve sorgusuz cennette giren ilklerden olmasını gerekli kılar. Bu bütün günahlardan ictinab ile birlikte farz ve nafileleri eda etmektir. el-Bağdâdî, *Usûlü 'd-Dîn*, s. 249.

⁶¹⁴ el-Bağdâdî, *Usûlü 'd-Dîn*, s.249.

⁶¹⁵ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 75.

⁶¹⁶ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s.75.

⁶¹⁷ el-Eş'arî, *Luma*, s.76.

⁶¹⁸ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 76; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 154.

o fık durumundayken mümin olarak isimlendirilemez.⁶¹⁹ Eş'ari ise, büyük günah işleyenler için Peygamberin şefaatinin olduğunu belirtir.⁶²⁰

Eş'ariler müminin günahlarından dolayı ahirette ceza görmesini caiz görmüşlerdir. Büyük günah işleyeni Allah adliyle cezalandırabilir. Ancak işlediği günah kadar. Onu ateşte bırakmaz ve cezasını çektikten sonra çıkar. Allah dilerse af eder ve onu hiç azaplandırmayabilir. Eş'ariler bu konuda akli ve semi deliller sunmaktalar. Ceza verme hakkı olan birinin af ve müsamaha göstermesi övülecek bir şeydir ve yücedir. Ayrıca Allah şirk dışında dilediğine işlediği günahları affedeceğini bildirir.⁶²¹ Burada affedilemeyecek tek günahın şirk olduğu bildirilmektedir.

Büyük günah işleyenin ahiretteki durumu hakkında Eş'ari ile Mutezile arasındaki ihtilaf, void bildiren ayetler ve o ayetlerin hususa veya umama delalet etmesi meselesidir.

Eş'ari va'd ve void ifade eden ayetlerde kullanılan ifadelerin ne tamamen külli, ne de sadece ba'zı ifade ettiğini belirterek bu ifadelerin küll ve ba'z başka bir ifadeyle umum ve husus arasında anlam değiştirdiğini, bu nedenle bu ifadelerin bunlardan birine hasr edilemeyeceğini ancak başka bir delille birlikte hasr edilebileceğini söyler. Böylece hem azap (void) ile ilgili ayetlerin kesinlikle ba'zı ifade ettiğini söyleyenlere hem de bu ikisindeki ifadelerinin tamamen umum ifade ettiğini ve bunun kesin olduğunu söyleyen Mutezile'ye karşı çıkmaktadır.⁶²²

⁶¹⁹ Şehristâni, *Nihayet'ul-İkdam*, s. 470.

⁶²⁰ el-Eş'arî, *el-İbane*, s. 211.

⁶²¹ Nisa, 4/48.

⁶²² el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 77-78. Eş'ari bu konuda şu görüşleri serd etmektedir. Şayet "*Allah'ın buyruğundan çıkanlar (facirler) cehennemdedirler*", (İnfitar, 82/14) "*Bunu kim aşırı giderek haksızlıkla yaparsa, onu ateşe sokacağız*" (Nisa, 4/30) ve "*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar, zaten onlar çılgın ateşe atılacaklardır*." (Nisa, 4/10) vb. ayetlerin zahiri ile hüküm vermek, -insanların ve yetimlerin mallarını batıl/haksız yollarla yiyenler ve facirlerin tümünün azaplandırılması- gerekseydi, "*Kim bir iyilik getirirse, ona daha iyisi verilir. Onlar o günün korkusundan güvendedirler*." (Neml, 27/89) ve "*Allah günahların hepsini bağışlar*." (Zümer, 39/53) ayetlerin zahirine göre de ehl-i salattan olan bütün muvahhidlerin cennette olmaları ve Nebi (a.s) nin bildirdiği, Müslümanların da af olunamayacak günah olarak üzerinde icma ettiği şirk hariç bütün günahların affedileceğine hükmedilmesi gerekir. Ayrıca birinin, void ihtiva eden ayetler umum ifade eder, diğerleri ise husus ifade eder sözü, bunun tersini yani void ayetlerinin husus diğerlerinin umum ifade ettiğini söyleyeninkinden daha evla (geçerli) değildir. Yine aynı şekilde bütün facirlerin ve yetim mallarını haksız yere yiyenlerin cehennemde olacaklarına ayetlerin zahirinden hareketle hükmedilirse; "*İçine her bir*

Eş'ari va'd ve vaid içeren ayetlerin hem umum hem husus ifade ettiğini sadece bunlardan birine haml edilemeyeceğini öne sürerek, "*Bunu kim aşırı giderek haksızlıkla yaparsa...*"⁶²³ ayetinin halel sayarak yapanları kapsayacağı gibi, tümünü de kapsama ihtimalinin olduğunu da ifade eder. Eş'ari, "*Allah'ın buyruğundan çıkanlar (facirler) cehennemdedirler*",⁶²⁴ ayetinin de kül ifade edebileceği gibi ba'zı da ifade edebileceğini belirterek bu ayetlerde verilen cevabın vaid ile ilgili diğer bütün ayetler için de geçerli olduğunu vurgular.⁶²⁵

Görülüyor ki Eş'ari gerek imanın tanımında gerekse iman ile ilgili meselelerde kendine has bir tutum sergilemektedir.

Eş'ari iman ve İslam'ı birbirinden ayırır. Ona göre İslam, hükme boyun eğmek, emre tabi olmak ve teslim olmaktır. Bu nedenle her mümin müslimdir. Ancak her müslim mümin değildir. Çünkü istislamı tasdik ve iman ile olmazsa da müslim adını alır.⁶²⁶ Buna göre kelben inanmayan müslim olabilir mümin olamaz.

İmanda artma eksilme olup olmayacağı konusunda Bağdâdi der ki: "Taatin tümünün imandan olduğunu söyleyenler imanda ziyade ve noksanlığı da kabul ederler. İmanı sadece ikrar olduğunu söyleyenler imanda ziyade ve noksanlığı da reddederler. İmanın kalben tasdik olduğunu söyleyenler ise imanda noksanlığı reddederler. Ancak imanda ziyade konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kimileri men ederken kimileri caiz görmektedir."⁶²⁷ Eş'ari ise imanda ziyade olabileceğini çünkü bunda teceddüd olduğunu ve daha önce olmayıp da sonradan inanması gereken yeni şeyler olabileceğini belirtir. İmanda noksanlığı ise iki şeye dayanarak reddetmektedir. Birincisi, noksanlık övülen bir nitelik değil, aksine bir çeşit tahkir

topluluğun atılmasında, bekçiler onlara: "Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?" diye sorarlar. Onlar, "Evet; doğrusu bize bir uyarıcı geldi, fakat biz yalanladık ve 'Allah hiçbir şey indirmemiştir ...' demiştik" derler." (Mülk, 67/8-9) ve "*Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenler, işte onlar fasık olanlardır.*" (Mâide, 5/47) ayetlerinin zahirine göre ateşe ancak kafirlerin gireceğine ve Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyi ancak fasık olan terk edeceğine hükmetmek gerekir. Buna hükmetmek gerekmediğine göre, bu işaret edilen ayetlerde olduğu gibi, her facirin, her yetim malını zülmen yiyenin ve insanların mallarını haksız (batıl) yollarla yiyen herkesin ateşte olacaklarına da hükmedilemez. Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 78-79.

⁶²³ Nisa, 4/30.

⁶²⁴ İnfitar, 82/14.

⁶²⁵ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 79. Ayrıca Eş'ari, Mutezile'nin yorumuna göre ve ayetlerin zahiri anlamının esas alınması durumunda "eshabu's-şimal"ın tümünün kafir olması gerekeceğini belirterek bu konudaki Mutezili görüşü eleştirir. Bkz. el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 80.

⁶²⁶ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s.155; Krş, es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, I, 96.

⁶²⁷ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 252.

ve ayıp vardır. İkincisi ise, iman tek özelliştir nassa göre ondan bir parçanın gitmesi hepsinin gitmesi demektir. Hz. Muhammed'i inkar eden aklen Allah'ı da inkar etmiş sayılması gerekmez de sem'i olarak inkar etmiş sayılır.⁶²⁸

Eş'ari ve ashabı imanda istisna konusunda Ehl-i Hadis'in görüşündedirler. Ona göre mutlak iman, kendisiyle muvafatın hasıl olduğu imandır. Böylece İstisna, kemal, noksan ve hale değil buna döner.⁶²⁹ Ayrıca Eş'ari imanın mahluk olup olmadığını söylemeyi menetmiştir.⁶³⁰ Bağdâdi Eş'arilerin imanda istisna konusunda ihtilaf ettiklerini⁶³¹ ve bu konuda kendi tercihi de şu şekilde belirtir: "Müslümanların avamı ve bir bidatını bilmediğimiz kimseler hakkında onların zahiren iman üzere olduklarını, hükümlerinin müminlerin hükmü gibi olduğunu, durumunun akibetini Allah bilir deriz ve son durumunu (akibetini) bilmediğimiz herkesin imanını istisna ederiz".⁶³²

Taklidi imanın geçerli olup olmadığı hususu Eş'ariler arasında ihtilaf konusudur.

Delillerini bilmeden dinin rükünlerine taklidi olarak inananların durumu için Eş'ariler, eğer bununla birlikte inancına varid olacak bir şüpheyi caiz görüyor veya onu ifsad edecek bir şüphe varid olmasından emin değilim derse bu kişi Allah'a inanmış bir mümin ve ona muti' değil, bilakis kafirdir. Şayet hakka itikat etmekle birlikte delilini bilmiyorsa, ancak inancını bozacak bir şüphe içinde olmadığına inanıyorsa, işte bunun durumu konusunda Eş'ariler ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı, dini esasları bilmeye götüren nazar ve istidlali terk ettiğinden dolayı asi olsa da o mümindir ve İslam'ın bu konudaki hükmü ona uygulanır. Aynı zamanda o kimse itikadı ve sair taatı ile Allah'a muti'tir ve bu şekilde ölür ise Allah'ın rahmetiyle günahlarının af olunması ve şefaate erişmesinin umulduğunu, şayet günahından dolayı cezalandırılırsa bu daimi bir azap olmayıp, sonucu Allah'ın lütfü ile Cennet olduğunu söyler. Bu görüş, aynı zamanda İbn Küllâb, Muhâsibî ve Ebu'l-Abbas el-Kalânî'nin de görüşüdür. Bağdâdi bu görüşü tercih ettiğini ifade

⁶²⁸ İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, s. 153.

⁶²⁹ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 509. Krş., İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 143.

⁶³⁰ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 510.

⁶³¹ Bağdâdi, *Usûlü 'd-Dîn*, s. 253.

⁶³² Bağdâdi, *Usûlü 'd-Dîn*, s. 265.

eder.⁶³³ Diğer bir görüş ise Eş'ari'nin tercih ettiği ve dile getirdiği görüştür. Buna göre, hakka inanan bu itikadıyla küfürden çıkmıştır. Çünkü küfür ile tevhid, nübüvvet ve hakka olan inanç birbirine zıttır ve bir arada bulunamazlar. Ancak ister delalet ile ilgili ifadeyi güzel yapsın veya yapmasın alemin hudusu, yaratıcının tevhidi, nübüvvetin sahlılığı konusundaki gerçeği birtakım delillerle bilmezse mümin ismini hak etmez. Eş'ari, Hakka taklit yoluyla inanan kişiye, her ne kadar mutlak anlamda ona mümin adını vermese de, ona göre, ne müşriktir ne de kafirdir. Eş'ari'nin bu aslına kıyasen bu durumdaki kişinin mağfireti caiz gözükmektedir. Çünkü o ne mümin ne de kafirdir.⁶³⁴ Ayrıca, Eş'ari'nin, Ehl-i Kibleden hiç kimseyi tekfir etmediğini, çünkü onların tümünün tek bir mabuda işaret ettiklerini bu farklılıkların ibarelerdeki ihtilaflar olduğunu söylediği nakledilir.⁶³⁵

Kalânisi imanı akli yönden vacip görür. Ancak Eş'ari iman ve marifetin sıhhatının vakti, akli kemal vakti, iman ve marifetin vucub zamanı ise, akıl ve buluşun bir araya gelmesi olduğunu ancak burada akıl tek başına imanı gerekli kılamayacağı görüşündedir. Çünkü şer'i yönden başka hiçbir yolla vucub olmadığını savunur.⁶³⁶ Üstelik Eş'ariler, "bütün vaciplerin vucubu şer'i yolla bilinir" derler.⁶³⁷

3. 3. İmamet

Eş'ari'ye göre imamet vucubiyeti ve farziyeti sem' ile bilinen dini kurallardan biridir.⁶³⁸ İmamet seçimle olur.⁶³⁹ Eş'ari imamı seçmeye elverişli olanların sayısını önemli görmez. 'Ehl'ul-hall ve'l-akd' olan bir adamın bile imam olmaya uygun olan birine akdetmesi ile imamet akd olunur. İmamet uygun birine akdedilince halkın ona itatı vacip olur.⁶⁴⁰ Şayet müçtehit fakat fasık biri veya vera

⁶³³ Bağdâdi, *Usûlü'd-Dîn*, s. 254.

⁶³⁴ Bağdâdi, *Usûlü'd-Dîn*, s. 255; Ebu'l-Muîn en-Neseî, Eş'ari'nin, nazar ve istidlal olmaksızın ve delillerini bilmeden iman eden (inanan) kimsenin durumu ile ilgili bu görüşüyle Mutezilenin savunduğu "el-menziletü beyne'l-menziileteyn" fikrinin bir benzerini Eş'ari'nin savunduğunu söyleyerek eleştirmektedir. Bkz., en-Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, I, 43, 57.

⁶³⁵ Zehebi, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, XV, 88.

⁶³⁶ Bağdâdi, *Usûlü'd-Dîn*, s. 256.

⁶³⁷ Bağdâdi, *Usûlü'd-Dîn*, s. 263.

⁶³⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.180; el-Bağdâdi, *Usûlü'd-Dîn*, s. 272.

⁶³⁹ el-Bağdâdi, *Usûlü'd-Dîn*, s.280.

⁶⁴⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 183; el-Bağdâdi, *Usûlü'd-Dîn*, s. 281.

sahibi bir alim imam olmaya elverişli olmayan birine imamet akdinde bulunursa bu imamet akdi geçerli olmaz.⁶⁴¹

“İmamlar Kureyştendir” hadisine binaen Eş’ari imamların Kureyşten olmasının sem’ yoluyla belirlendiğini aklın ise, imametın bir kabileye tahsis edilmesini gerekli görmediğini söyler.⁶⁴²

Eş’ari’ye göre, İhtiyaç duyulduğu durumda imamı seçme ve bunun için çaba göstermek farz-ı kifayedir.⁶⁴³ İmam bir kişi olmalıdır. Birden fazla imamın olması caiz değildir. Çünkü sahabenin uygulaması böyledir ve icma bu şekilde oluşmuştur.⁶⁴⁴ Ancak Cüveynî iki imamın bulundukları yerler birbirine çok uzak mesafede ve aralarında başka bölgeler bulunması başka bir ifadeyle birbirinden uzak farklı ülkelerde olmaları durumunda bunun caiz olabilme ihtimalinden söz eder.⁶⁴⁵

Eş’ari, efdal varken mefdulun imametini geçerli görmediğinden, şayet bir grup mefdula imameti akd ederse bu akid verilen kişi ancak bir hükümdar olup imamlardan sayılmayacağını söyler. Eş’ari’nin bu görüşü imamet sıralamasına da yansımaktadır. Ona göre fazilet sırası hilafet sırası gibidir. Çünkü efdal varken mefdul imam olarak seçilemez. Bu nedenle ümmetin en faziletlisi Ebu Bekir, sonra Ömer, sonra Osman ve sonra da Ali’dir.⁶⁴⁶

Eş’ari efdal varken mefdulun imametini caiz görmeyen Ebu’l-Huzeyl, Nazzam, ve Cahız’ın yolundan gittiği⁶⁴⁷ ve hiçbir şekilde mefdulun imametini caiz görmeyen Mürchie⁶⁴⁸ ile de bu konuda örtüştüğü görülür.⁶⁴⁹ Mutezile’den, Vasıl b.

⁶⁴¹ el-Bağdâdî, *Usûlü’l-d-Dîn*, s. 281.

⁶⁴² İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, s.182. Krş., el-Cüveynî, *el-İrşad*, s. 359. İmametın Kureyş’e hasr edilme meselesiyle ilgili olarak bkz., Hatipoğlu, Mehmed. Said, “İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği”, *AÜİFD.*, c. XXIII, Ank., 1978, s. 121-213.

⁶⁴³ İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, s. 183.

⁶⁴⁴ İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, s.184. Krş., el-Cüveynî, *el-İrşad*, s. 359.

⁶⁴⁵ el-Cüveynî, *el-İrşad*, s. 358.

⁶⁴⁶ İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, s.185-186; el-Bağdâdî, *Usûlü’l-d-Dîn*, s.293; en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, 443.

⁶⁴⁷ el-Bağdâdî, *Usûlü’l-d-Dîn*, s.293; Naşi’l-Ekber, Abdullah b. Muhammed (293/906), *Kitabu’l-Evsat fi’l-Makalat*, -*Mesailu’l-İmame*, Beyrut, 1971, s. 51.

⁶⁴⁸ Naşi el-Ekber, *Mesailu’l-İmame*, s. 62.

Ata, Bişr b. Mu'temer'den oluşan bir grup ise efdal olanın imamete daha evla olduğunu ancak mefdulun imametinin caiz olduğunu belirtirler.⁶⁵⁰ Eş'ari bu görüşüyle, Kalânîsî, Muhammed b. İshak, İbn Huzeyme ve Şafii gibi daha efdal varken mefdulun imametini caiz görenlerden ayrılmaktadır.⁶⁵¹

Eş'ari, Fazilet sıralamasının zanni değil kati olduğunu söyler. Ancak Bâkılânî ve Cüveynî zanni olduğu görüşüne meyl etmişlerdir.⁶⁵²

Hiz. Ali ile savaşılan Talha, Zübeyr ve Muaviye'nin bu çıkışlarıyla adil imama karşı geldiklerini ancak bunların müçtehit olduklarını ve içtihatlarına göre hükmettiklerini, fakat bunda hata ettiklerini, aynen iki hakimin ihtilaflı hükümlerinde olduğu gibi, nasıl biri isabet eder de diğeri yanılırsa, bu durumda böyle olduğunu ve bu nedenle bunlara fasık veya kafir denilemeyeceğini belirtir.⁶⁵³

Eş'ari insanların Hiz. Peygamberin vefatından sonra imamet konusunda üç grup olduğunu ve Hiz. Peygamberden sonra kimi Hiz. Ali'nin, kimi Hiz. Abbas'ın kimi de Hiz. Ebu Bekr'in imametini savunduğunu belirterek bu üç kişiden Hiz. Ali ve Hiz. Abbas'ın gecikmeli de olsa Hiz. Ebu Bekr'e biat ettiklerini ve ona "Resulullahın halifesi" diye hitap ettiklerini ifade ederek onların da diğeri bütün Müslümanlar gibi Hiz. Ebu Bekr'in imametini kabul ettiklerini söyler.⁶⁵⁴

Eş'ari'nin hem *Luma'* hem de *İbane* eserinde imamet konusunu Hiz. Ebu Bekr'in imametinin sahih olduğuna hem akli hem de nakli delillerle ispat sadedinde ele almakta ve özellikle bu hususa ağırlık vermektedir. Cüveynî'nin de belirttiği gibi aslında imamet konusu inanç esaslarından olmamakla birlikte⁶⁵⁵ özellikle Şiâ'nın temel esas kabul etmesi neticesinde inanç esasları içinde yer almıştır. Durum böyle olunca Eş'ari'nin özellikle Hiz. Ebu Bekrin imametini ispata ağırlık vermesinin nedeni de ortaya çıkmaktadır.

⁶⁴⁹ Ancak Mâturîdî ve ashâbı, imamın döneminin en efdalı olmasını şart görmeyip, fazıl ve salih olan bir kişinin, kendisinden daha efdalı mevcut olsa bile fadıla imametini akd edilmesinin sahih olduğunu söylemektedirler. Bkz., en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 443.

⁶⁵⁰ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.293; Naşî el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, s. 51-52.

⁶⁵¹ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 293.

⁶⁵² Ebu'l-Abbas en-Nâsirî, Ahmed b. Halid, *el-İstiksâ li Ahbâr Duvelî'l-Mağribi'l-Aksâ*, Daru'l-Beyza, 1997, I, 114-115; İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali, *es-Savâiku'l-Muhrika alâ Ehli'r-Rafdi ve'd-Dalâl ve'z-Zındıkâ*, Beyrut, 1997, I, 169-170; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 363.

⁶⁵³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 188. Krş., İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sunne*, IV, 392; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 365.

⁶⁵⁴ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 81; el-Eş'arî, *İbane*, s. 222-223.

⁶⁵⁵ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 345.

Hız. Ali ve Abbas'ın açığa vurdukları ile içlerinde gizledikleri farklıydı şeklindeki bir itirazı Eş'ari, şayet bu iddia sahih olursa ümmetin her hangi bir şey üzerinde icma etmesinin sahih olmayacağını, çünkü bu durumda ümmetin bir kısmının içindeki saklı tuttuklarıyla açığa vurduklarının farklı olmadığından emin olunamayacağını vurgulayarak ümmetin zahiri ittifakının icma olarak kabul edildiğini, bu hususta böyle iddialara iltifat edilmediğini, bu iddianın geçerli sayılmasında icmanın iptali bulunduğunu, bu nedenle iddianın geçersiz olduğunu ve böylece Hız. Ebu Bekr'in imametinin Muhacir, Ensar ve diğer Müslümanların biati ve kendi dönemindeki Müslümanların bu konudaki icması ile sahih olduğunu belirtir.⁶⁵⁶

Eş'ari, imametın mezkur üç kişi dışındakilerde olmayacağını belirterek, Hız. Ali ve Abbas'ın diğer bütün Müslümanlar gibi Hız. Ebu Bekr'e biat edip, imametini ve Rasulullah'ın halifesi olduğunu ikrar ettiklerini ifade ederek, onun itaat edilmesi farz olan bir imam olduğunu vurgular.⁶⁵⁷

Hız. Ebu Bekr'in nass ile imamete tayin edildiği iddiasına da değinen Eş'ari, Ebu Bekrin Sakife'de Hız. Ömer'e "uzat elini sana biat edeyim" dediğini belirterek; "şayet Rasulullah Hız. Ebu Bekr'in imametini nassen belirtmiş olsaydı, Ömer'e "uzat elini sana biat edeyim" demesi doğru olmazdı" der.⁶⁵⁸ Eş'ari, Hız. Ebu Bekr'in imametini akli delillere dayandırmakla kalmaz Kur'an'dan bazı ayetlerin de buna delalet ettiğini söyler.

Eş'ari, Kur'an'ın Hız. Ebu Bekr'in imametini vurguladığını ve Hız. Ömer'in imametine de delalet ettiğini belirterek bu konuda bazı ayetleri delil olarak sunar.⁶⁵⁹ Eş'ari dışında, Şafii, İbn Hazm, İbn Kuteybe gibi alimlerden bir grup bu ayetleri Hız. Ebu Bekr'in hilafetine ve itaatının farziyetine delil olarak kullanmışlardır.⁶⁶⁰ Ancak İbn Teymiyye bu ayetlerin Hız. Ebu Bekr'in hilafetine tahsis edilmesinin yanlış olduğunu ve bunun ayette bildirilen durum olduğunda

⁶⁵⁶ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 81; el-Eş'arî, *İbane*, s. 222-223.

⁶⁵⁷ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 81-82; el-Eş'arî, *İbane*, s. 220.

⁶⁵⁸ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 83.

⁶⁵⁹ Bkz., el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 83.

⁶⁶⁰ es-Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefa*, s. 65; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sunne*, VIII, 505; İbn Hacer el-Heytemi, *es-Sevâiku'l-Muhrika*, I, 49-50.

uygun olan bütün imamları (halifeleri) kapsadığı söylemektedir.⁶⁶¹ O halde Şiânın imametini nassla tayini⁶⁶² hususundaki görüşlerine karşı, Eş'ari gibi Hz. Ebu Bekr'in imametini savunanların, onun imametini ayetlerden hareketle uygun bir yorumla Kur'an'a dayandırmaya yöneldikleri görülür.

Hz. Ebu Bekr'in imametine hem akli hem de nakli delil getiren Eş'ari, Rasulullah'ın Hz. Ali'yi imamete nassen tayin ettiği görüşünün de bu suretle temelsiz kaldığını, şayet Rasulullah birisini nassen imametine hükmetseydi onun dışındakilerin imametinin caiz olmayacağını söylemesinin gerektiğini, halbuki Hz. Ebu Bekr'in imametinin sahihliğinin sabit olduğunu belirtir.⁶⁶³

⁶⁶¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sunne*, VIII, 510-511.

⁶⁶² Şiâ'nın imamet anlayışı için bkz., Onat, Hasan, "Şii İmâmet Nazariyesi", *AÜİFD.*, c., XXXII, Ankara, 1992, s. 89-110. Ayrıca bkz., Bozan, Metin, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış doktora tezi) Ankara, 2004.

⁶⁶³ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 83.

SONUÇ

Eş'arilik, İslam mezhepleri içerisinde adından en çok söz edilenlerden birisidir. Ancak, gerek kurucusu olarak kabul edilen Eş'ari'nin kendisiyle ilgili gerekse kurucu-mezhep ilişkisi bakımından pek çok sorunu içermektedir. Bu nedenle üzerinde sıkça tartışmaların yaşandığı bir mezhep olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eş'ari daha hayattayken fikirlerinin bir çok İslam beldesinde tartışılmaya, yayılmaya ve taraftar bulmaya başladığı yazdığı eserlerden hareketle bilinmektedir. Ancak siyasi otoritelerin desteğini alması ve İslam beldelerinde genel bir başarı sağlaması Eş'ari'den sonra hicri beş ve altıncı asırda olmuştur. Fakat bu Eş'ariliğin teşekkül etmesi değil siyasi gücün desteğiyle hakim konuma geçmesi, geniş halk kitlelerine yayılması ve kabul görmesidir. Eş'ariliğin teşekkülünü sağlıklı bir şekilde ortaya koymak için bu çalışmamızda Eş'ari üzerinde derinleşmek ve onunla ilgili problemleri çözmeyi hedefledik. Böylece Eş'ari merkezli bu çalışmada varılan neticeler şunlardır.

Eş'ari uzun yıllarını Mutezili düşünce içinde geçirmiş, bu düşünceyi samimiyetle savunmuş ve destekleyici eserler yazmıştır. Ancak dönemin dini, siyasi ve kültürel durumu Eş'ari'nin Mutezile'den ayrılmasına zemin hazırlamış olmakla beraber kendi fikri problemlerine çözüm arama çabası ayrılışının asıl nedeni olmuştur. Eş'ari'nin hem Muteziliyken hem ayrıldıktan sonra düşünce alanında samimiyetsizliğini gösteren geçerli bir neden yoktur.

Eş'ari'nin Mutezili döneminden sonra birbirine zıt iki ayrı fikri merhalesi olduğunu savunanların, Eş'ari'nin *el-İbane* adlı eserini tezlerinin temel dayanağı kıldıkları görülmektedir. Böylece *el-İbane* eserini ilk yazılan eserlerden kabul edenler onun Ahmed b. Hanbel'e tabi olup Ehl-i Hadis veya Hanbeli olduğu dönemi Mutezililikten sonraki ilk fikri merhalesi olduğunu, daha sonra bundan dönerek *el-Luma'* eserinde olduğu gibi İbn Küllâb'a tabi olup orta yolu bulduğu ve sonradan Eş'arilik olarak anılan fikri merhaleyi ise onun en son dönemi olduğunu iddia

etmektedirler. *el-İbane* eserini en son yazılan eser olarak kabul edenler ise bu görüşün tam tersini savunup, Eş'ari'nin son halinin Ahmed b. Hanbel'e uyduğu dönem olduğunu iddia etmektedirler. Ancak elimizdeki haliyle *el-İbane* eserinin bütün içeriğiyle Eş'ari'ye aidiyeti problemlidir. Esere birçok yönden yazar dışından müdahalelerin olduğu açık olmasına rağmen müdahalenin boyutlarını tespit etmek oldukça zordur. Ayrıca Eş'ari'nin fikirlerinin kaynağı olarak değil, Hanbeli ve aşırı nassçılara karşı Eş'ariyi savunmak için *el-İbâne* eserinin kullanıldığı görüldüğünden bu esere dayanarak onun ilk veya son eseri olmasına Eş'ari'nin Mutezile sonrası fikri merhale veya merhalelerini bina etmenin mahzuru ortadadır. O halde bu eser esas alınarak Eş'ari'nin fikri evreleri ile ilgili ileri sürülen bu tezlerin geçerliliği kalmamış bulunmaktadır. Bundan hareketle bu konuda vardığımız netice, Eş'ari'nin biri Mutezili diğeri de Mutezile sonrası olmak üzere iki fikri merhalesinin olduğudur. Eş'ari'nin Mutezile sonrası dönemi ise, onun İbn Küllâb'ın yolundan giderek vasatı bulduğu ve sonradan Eş'arilik olarak adlandırılan fikri merhalesi olduğudur. Bu nedenle Eş'ari'nin Ahmed b. Hanbel'e tabi olduğu veya onun böyle bir döneminin bulunduğu da söz konusu değildir. İki arasındaki görüş ayrılıkları bir tarafa, üzerinde durulması gereken en önemli farklılık metod farklılığı olduğu görülür. Eş'ari Mutezile'den aldığı kelâmi metodu hem fikirlerini desteklemede hem de Mutezile'nin görüşlerini çürütmede kullanmıştır. İbn Hanbel'de ise kelâmi metoda karşı aşırı tepki vardır. Ayrıca *el-İbâne* eseri ancak Eş'ari'nin diğer eserleriyle veya başka kaynaklarla birlikte kullanılmalı ve tek başına Eş'ari'nin görüşlerine dayanak kılınması da doğru değildir. Aksine başka eserlerle *İbâne*'deki fikirler desteklenmelidir.

Eş'ari özellikle sıfatlar ve ilahi kelam konularında İbn Küllâb'ın fikirlerinden etkilenmiş ve böylece onun bu meselelerdeki düşünceleri İbn Küllâb'ın bu konudaki görüşleriyle bir çok yönden örtüşmektedir. Bu durum Eş'arilerin İbn Küllâb'a “şeyhimiz” ve Küllâbîlere de “ashabımız” demelerinin nedenini de açıklamaktadır. Çünkü Küllâbîler bu hususta Eş'arilerin öncüleri olmuşlardır. Ayrıca kelimcilerin kullandığı cevher ve araz metodundan hareketle Eş'ari “hululu'l-havadis” ilkesine sıkı sıkıya sarılmaktadır. Bu ise bir çok noktadan onu Ashâbu'l-Hadîs'ten özellikle Ahmed b. Hanbel'den farklı görüşlere götürmüştür.

Eş'ari mezhebinde tevhid anlayışında haberi sıfatlara bakış açısı önem arz etmekle birlikte göze çarpan ve onları bu konuda diğer mezheplerden farklı kılan en önemli husus, zati sıfatlardan irade ve kelam sıfatları hakkındaki görüşleridir ki biri Kur'an meselesiyle diğeri ise insan özgürlüğü problemiyle direk alakalıdır. Bu nedenle sıfatlar konusunda gerek Eş'ari'de gerek mensuplarında irade ve kelam sıfatı öne çıkmaktadır. Bu iki sıfat mezhebin tevhid anlayışının adeta bel kemiğini oluşturmaktadır. Bundan hareketle mezhebin en belirgin görüşü olan kesb, dolayısıyla insan özgürlüğü düşüncesi de oluşmuştur. Ayrıca Eş'ari'nin taklidi imanı kabul etmemesi ve imanı sadece tasdikten ibaret görüp, amel ve dil ile ikrarı şart koşmaması dikkat çekicidir.

Eş'ari mezhebinin en önemli özelliği, görüşlerinde uzlaşmacı bir yorumu takip etmesi, akıl ile nassı bir arada, ancak nassa öncelik verip akli nassın hizmetine sunmasıdır. Bu nedenle Eş'ari, nassla gelen haberi sıfatlar ve rü'yet gibi aklın kabulde zorlandığı hususlarda nassa dayanmış, hem haberi sıfatların bilakeyf olduğunu hem de rü'yetin yani Allah'ın ahirette görülmesinin bilakeyf olduğunu söyleyerek nakle teslim olmuştur. Ayrıca Eş'ari, Allah'ın akılla bilinmesi ile Allah'ı bilmenin vucubunu birbirinden ayırmış ve "bütün mearif akılla tahsil edilir. Ancak sem' ile vacip olur" demiştir. Böylece aklın teklifi bir emri vacip kılamayacağını savunur. Bu nedenle hiçbir şekilde davetin kendisine ulaşmadığı kişinin mükellef tutulamayacağını ifade eder.

Eş'ari ve Eş'arilik arasının ayrılması gerektiği ve Eş'ariliğin teşekkül sürecinde Eş'ari'nin kayda değer bir önemi olmadığı yönünde bazı görüşler ileri sürülmektedir. Buna göre isim nisbesi dışında Eş'ari ile Eş'arilik arasında kuvvetli bir bağ bulunmamaktadır ve Eş'ariliğin fikri oluşumu Eş'ari'den birkaç kuşak sonraki Eş'ariler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu iddia, Eş'ari ve Eş'arilerin fikri açıdan farklı oldukları hususu üzerine bina edilmektedir. Fakat bu türden yaklaşımlar, Eş'ari'nin ya bütüncül bir bakış açısıyla irdelenmemesinden ya da Eş'ari'nin şahsına antipatisi olan gurupların bakış açısıyla incelenmesinden kaynaklanmadır. Bu iddiaların doğru olup olmadığının tespiti, hiç kuşkusuz Eş'ari ve Eş'ariler'in görüşlerinin ne derecede benzerlik veya farklılık arz ettiği hususunun

aydınlatılması ile irtibatlıdır. Sağlıklı bir şekilde ve dikkatli gözlerle analiz edildiğinde Eş'ari ile Eş'arilerin görüşleri arasında bu yaklaşımları haklı kılacak türde bir farklılık veya tezatlığın olmadığı görülmektedir. Bilakis, bazı noktalardaki farklı görüşlerine karşın, Eş'arilerin büyük bir çoğunluğunun onun görüşlerine sahip çıktığı, bunları sistematik hale getirerek Eş'ari'yi merkeze yerleştirdiği görülmektedir. Kısacası mezhebin temel taşıyıcısı konumundaki ilkelerde Eş'arilerin, tamamen Eş'ari'ye muvafakat edip onun yolundan gittikleri rahatlıkla söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Abdülhayy, M, “Eş’arilik” çev. Ahmet Ünal, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, Türkçe Baskı Editörü, Mustafa Ağarman, c. I, İst. 1990, s. 255-279.
- Abdullah el-Eşkar, Ömer Süleyman, *Mu’tekidu’l-İmâm Ebi’l-Hasen el-Eş’ari*, Ürdün 1994.
- Abdülaziz ed-Dûrî, “Bağdat”, *DİA*, c. IV, İst. 1991, s. 425-433.
- Adam, Hüda-verdi, *Bazı Kelam Problemleri*, Sakarya 1998.
- Adududdin el-İci, Abdurrahman b. Ahmed (756/1355), *el-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelâm*, Beyrut ts.
- Ahmed Emin, *Zuhru’l-İslam*, Beyrut 1969.
- Ahmed b. Hanbel, (241/855) *el-Akide Rivayetu Ebi Bekr el-Hallâl*, thk. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân, Dimeşk 1408/1987.
- er-Redd ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, thk. Muhammed Hasan Raşid, Kahire 1393/1973.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İst. 1992.
- Ali Haydarâbâdî, Muhammed İnâyet, *ed-Damimetu’l-Ûlâ ve’s-Sâniye li’l-İbâne*, Haydarabad 1948.
- Ali, Muhammed, “Künüzü’l-Ecdad”, *Mecelletu’l-Mecma’il-İlmiyyi’l-Arabi*, c. XXII, Dimeşk 1947.
- Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2001.
- “Mu’tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *Marife*, yıl, III, sayı, III, Konya 2003, s. 27-54.
- Aydınlı, Abdullah, “Ehl-i Hadis”, *DİA*, c. X, İst. 1994, s. 507-508.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *Usûlü’l-Din*, Beyrut 1981.
- el-Fark Beyne’l-Fırak*, thk. Muhemmed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1995.
- Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.
- el-Bâkılânî, Kâdi Ebu Bekr b. Tayyib (403/1012), *el-İnsâf*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut 1986.
- Temhidu’l-Evâil ve Telhisu’d-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut 1987.
- Bâkır, Abdülhâlik, “Basra”, *DİA*, c. V, İst. 1992, s. 108-111.
- Balî, Mirfet İzzet, *Numazic min Mezahibi’l-Fireki’l-İslamiyye*, Kahire 1991.
- Bedevisi, Abdulmecid Ebu’l-Futûh, *et-Tarihu’s-Siyâsî ve’l-Fikrî*, Cidde 1983.
- Bedevisi, Abdurrahman, *Mezâhibu’l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983.
- el-Berbehârî, Ebu Muhammed (329/941), *Şerhu’s-Sünne*, thk. Muhammed Said Salim el-Kahtânî, Dimâm 1408/1987.

- el-Beyhakî, el-Hâfız Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (458/1066), *el-İtikâd ve'l-Hidâye*, Beyrut 1985.
- Bosworth, C.E., "As'ari", *Encyclopaedia Iranica*, c. II, London and New York 1987, s. 702-703.
- Bozan, Metin, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış doktora tezi) Ankara 2004.
- Carullah, Zuhdi, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990.
- Cemaluddin el-Kâsımî, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut 1985.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İst. 1985.
- el-Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Muâlî Abdülmelik (478/1085) *Kitabu'l-İrşad*, thk., Es'ad Temim, Beyrut 1985.
- eş-Şamil fî Usuli'd-Dîn*, Beyrut 1999.
- Lume'u'l-Edille*, thk., Abdülaziz İzüddin es-Seyrevân, Beyrut 1987. (Eş'ari'nin *el-Luma'* eseriyle birlikte).
- el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, İst. ts.
- Danışman-Tuğ, Nafız, "Eş'arilik Neden Batiniliğe ve Hululiliğe Karşı Cephe Almıştır?", *AÜİFD.*, c.VI, sayı I-IV, Ankara 1957, s. 135-152.
- Dayf, Şevkî, *el-Asru'l-Abbâsiyi's-Sânî*, Kahire 1985.
- Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı*, (Basılmamış doktora tezi) Ankara 2001.
- De Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam*, İngilizceye Çev., Edward R. Jones, Delhi, 1983. De Boer, T. J., *Tarih'ul-Felsefeti fî'l-İslâm*, Arapçaya çev. Muhammed Abdulhadi Ebu Reyde, Cezair ts.
- ed-Dımeşkî, Ebu Bekr el-Hısnî (829/1426), *Def'u Şubehi men Şebehe ve Temerrede ve Nesebe Zalike ile's-Seyyidi'l-Celil el-İmam Ahmed*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire ts.
- Doğan, Lütfî, *Ehl-i Sünnet Kelamında Eş'ari Mektebi*, Ankara 1961.
- Ebû Abdırrahman el-Ezdî, Muhammed b. Huseyn b. Muhammed (412/1021), *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk, Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1998.
- Ebu Azbe, Hasan b. Abdilmuhsin, *er-Revdetu'l-Behiyye fî ma Beyne'l-Eşâireti ve'l-Mâturîdiyye*, thk., Ali Ferit Dahrûc, Beyrut 1996.
- Ebu Nuaym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdillâh (430/1038), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Beyrut 1985.
- Ebu Reyyân, Muhammed Ali, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fî'l-İslam*, Beyrut ts.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, Kahire ts.
- Ebu'l-Abbas en-Nâsirî, Ahmed b. Halid, *el-İstiksâ li Ahbâr Duveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, thk. Cafer en-Nâsirî, Muhammed en-Nâsirî, Daru'l-Beyza 1997.
- Ebu'l-Vefâ, Ebu Muhammed Abdulkadir(775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Karâtçî ts.

- el-Ehvâzî, Ebu Ali el-Hasan b. Ali b. İbrahim (446/1055), “Mesâlibu İbn Ebi Bişr”, Nşr. Michel Allard, *Bulletin D'études Orientales*, c. XXIII, Damas 1970, s. 129-165.
- Esen, Muammer, “Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmî Görüşleri”, *AÜİFD*, Ankara 2002, c.XLIII, s. 63-79.
- el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936) *el-İbâne an Usuli'd-Diyane*, Nşr. Hammad b. Muhammed el-Ensari, Medine 1409/1988.
el-İbâne an Usuli'd-Diyane, Daru İbn Zeydûn, Beyrut ts.
el-İbâne, thk., Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Kahire, 1987.
Kitabu'l-Luma' fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida', thk., Richard J. McCarthy, Beyrut 1953.
Kitabu'l-Luma', thk., Abdülaziz İzüddin es-Seyrevân, Beyrut 1987.
Risale fi İstihsani'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm, (el-Luma' ile birlikte) Beyrut 1953.
Kitabu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn, thk., Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.
Risale ila Ehi's-Sağr, thk., Muhammed Seyyid el-Celyend, Kahire 1987.
- Eşkar, Ömer Süleyman Abdullah, *Mu'tekidu İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'ari*, Ürdün 1994.
- Fahri, Macid, *A History Of İslamic Philosophy*, London 1970.
 “Ahlaki Gönüllülük İlk Cebriler ve Eş'ariler”, çev., Fethi Kerim Kazanç, OMÜİFD. sayı, IX, Samsun 1997, s. 315-329.
- Fahuri, Hennâ – Cerr, Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1982.
- Fazlurrahman, *İslâm*, çev., Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İst. 1993.
- Ferrûh, Ömer, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî*, Beyrut 1966.
- Feyyûmî, Muhammed İbrahim, *Tarihu'l-Felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib*, Kahire 1992.
el-İmâm Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Kahire 2003.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mehzepleri*, İst. 1986.
- Frank, Richard M., “Al-Ash'ari's 'Kitab al-Hathth ala'l-Bahth’”, *MIDEO*, Beyrut 1988, s. 83-152.
- Gavici, Vehbi Süleyman, “Muhaddime” İbn Cemaa', *İdahu'd-Delil fi Kati Hıceci Ehli't-Ta'til*, yrz. 1990.
- Gavici, Vehbi Süleyman, *Nazretün İlmiyye fi Nisbeti Kitabî'l-İbâne Cemiihi ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Beyrut 1989.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *Kavaidu'l-Akâid*, thk. Musa b. Nasr, Beyrut 1985.
el-İktisâd fi'l-İtikâd, Beyrut 1988.
İlcamu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm, Beyrut 1985.
- Giridi, Sirî, *Arâu'l-Milel*, İst., 1303.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İst. 1979.
Kelâm Tarihi, İst. 1998.

- Bâkullânî ve İnsan Fiilleri*, Ankara 1997.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya 1996.
- Gurâbe, Hamûde (Ghoraba, Hammouda), “Al-Ash’ari’s Kitab al-Luma’”, *The Islamic Quarterly*, c. I, s. 3, London 1954, s. 191-194.
- el-Eş'ari*, Kahire 1953.
- “el-Eş'ari ve Merahilu Tatavvuru'l-Fikri”, *Mecelletu'l-Ezher*, XXIX, sayı, I, Kahire 1954, s. 29-30.
- Gurabi, Ali Mustafa, *Tarihu'l-Fıraku'l-İslamiyye ve Neş'etu İlmi'l-Kelam İnde'l-Müslimin*, Mısır 1948.
- Günaltay, Şemseddin, *İslamda İlk Fikri hareketler ve Dini Mezhepler*, Daru'l-Funun İlahiyat Fak. Mecmuası, sene, 4, sayı, 14-15, İst. 1930.
- el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Nimetu'z-Zeria fi Nusarati's-Şeria*, thk. Ali Rıza, Riyad 1998,
- Halif, Fethullah, “Maturidi ve Eş'ari Mezhepleri Hakkında Bir Tetkik”, çev. Mustafa Öz, *Diyanet Dergisi*, Sayı, II, Ankara 1975.
- Hamevî, Şihabuddin Ebu Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, Mısır ts.
- Hamis, Muhammed b. Abdurrahman, *İ'tikadu Ehli's-Sunneti Ashabi'l-Hadis*, Riyad 1994.
- Harfûş, Eşref, *Felsefetu'l-Kelâm inde İmami'l-Cüveynî*, Dimeşk 1994.
- Hasan, Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, Kahire 1965.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali (463/1070), *Tarihu Bağdâd*, Beyrut, ts.
- el-Hatib, Muhibuddin, “Ahiru Merahilu'l-Eş'ari”, *Mecelletu'l-Ezher*, XXIX, sayı, I, Kahire 1954.
- Hatipoğlu, Mehmed. Said, “İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği”, *AÜİFD.*, c.XXIII, Ankara 1978, s. 121-213.
- Havali, Sefer b. Abdurrahman, “Menhecu'l-Eşaire fi'l-Akide”, *Mecelletü'l-Camiatü'l-İslamiyye*, sayı, 62, Medine 1404/1983.
- el-Hayyât El-Mu'tezilî, Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Red ala İbni'r-Ravendiyyi'l-Mulhid*, Nşr. Albert N. Nader, Beyrut 1957.
- el-Hikemî, Hafız b. Ahmed, *Mearicu'l-Kabul bi Şerhı Sullemu'l-Vusul ila İlmi'l-Usûl*, thk., Ömer b. Mahmud Ebu Amr, Dimam 1990.
- Hilmi, Mustafa, *Nizamu'l-Hilafe Fi Fikri'l-İslami*, Kahire 1977.
- el-Hüseynî, Ebu Bekr b. Hidayetullah, *Tabakat eş-Şafiyye*, thk. Adil Nuvayhid, Beyrut 1982.
- Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (571/1175), *Tebyinu Kezibi'l-Mufteri fi ma Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Dimeşk 1399/1979.

- İbn Dirbâs, Ebu'l-Kâsım Abdulmelik b. İsa (659/1261), *Risaletün fi'z-Zebbi an Ebi'l-Hasani'l-Eş'ari*, thk., Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, Beyrut 1984. (Ebu'l-İsmail el-Herevi'nin el-Erbain fi Delaili't-Tevhid adlı eseri ile birlikte).
- İbn Ebi Cerad, Kemalüddin Ömer b. Ahmed, *Buğyetu't-Taleb fi Tarihi Halep*, thk. Suheyl Zukar, Beyrut 1988.
- İbn Ebi Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed (526/1131), *Tabakatu'l-Hanâbile*, thk, Muhammed Hamit, Beyrut ts.
- İbn Esir, Ebu Hasan Ali b. Ebi'l-Karem Muhammed b. Muhammed Abdulkерim, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1978.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan (406/1015), *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk., Daniel Gimaret, Beyrut 1987.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Muhamed b. Ali (974/1567), *es-Savâiku'l-Muhrika alâ ehli'r-Rafdi ve'd-Dalâl ve'z-Zındikâ*, thk. Abdurrahman b. Abdullah et-Turki, Beyrut 1997.
- İbn Hacer, el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed (852/1448), *ed-Dureru'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, thk. Muhammed Abdulmuîd Han, Haydarâbâd 1972.
- Lisanul Mizan*, Beyrut 1971.
- el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed, Beyrut 1992.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zemân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1968.
- İbn Hamude, Abdulmecid, *el-Medarisu'l-Kelamiyye bi Efrikiyye ila Zuhuri'l-Eş'ariyye*, Tunus 1984.
- İbn Haydere, Ebu'l-Hasen Şîs b. İbrahim b. Muhammed (598/1202), *Hazzu'l-Galâsim fi İfhâmi'l-Mahâsim*, thk., Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1405/1985.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri (456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, thk., İbrahim Nasr-Abdurrahman Umayre, Beyrut 1996.
- İlmu'l-Kelam*, thk. Ahmed Hicazi, Kahire 1989.
- İbn İsa, Ahmed b. İbrahim, *Şerhu Kasideti İbn Kayyım*, Beyrut 1406/1985.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer (851/1447), *Tabakâtu's-Şafiyye*, thk. el-Hafız Abdulalim Hân, Beyrut 1407/1986.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr (751/1350), *İçtimau'l-Cuyuşi'l-İslamiyye ala Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, Beyrut 1984.
- es-Savâiku'l-Mursele ale'l-Cehmiyyeti ve'l-Muattıla*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dahilullah, Riyad 1998.
- el-Kâfiyetu's-Şafiye fi'l-İntisârli'l-Firkati'n-Nâciye*, Beyrut 1406/1985, (Şerhu Kasideti İbni'l-Kayyım'ın içinde)

- Şifau'l-Alil fî Mesaili'l-Kedai ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'llil*, thk. Muhammed Bedruddin, Beyrut 1978.
- İbn Kemal b. Eş-Şerif, *el-Musayere*, ts.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr (774/1373), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetu'l-Meârif, Beyrut ts.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme (620/1223), *Hikayetu'l-Munazereti fî'l-Kur'an maa Ba'di Ehl-i'l-Bida' (el-Munazeretu fî'l-Kur'an)*, thk. Abdullah Yusuf, Riyad 1409/1988.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis, Hadis Müdâfaası*, çev. M. Hayri Kırbasoğlu, İst. 1989.
- el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Muşebbihe*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire 1349/1930.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut ts.
- İbn Merzûk, Ebu Hamid, *Beraetu'l-Eş'ariyyîn min Akâidi'l-Muhaliğîn*, Dimeşk 1968.
- İbn Muflih el-Makdisî, Ebu İshak Burhanuddin İbrahim b. Muhammed (884/1479), *el-Maksadü'l-Erşed fî Zikri Ashâbi İmâm Ahmed*, thk., Abdurrahman b. Suleyman el-Useymin, Riyad 1990.
- İbn Murteza, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Beyrut 1988.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, Beyrut 1978.
- İbn Osman Âli Ma'mer, Ahmed b. Nasır (1225/1810), *Tuhfetu'l-Medeniyye fî'l-Akide'ti's-Selefiyye*, thk. Abdusselam b. Bercis, Riyad 1992.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Kitabu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, thk., Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut 1998.
- İbn Sultan Muhammed, Ali el-Herevi el-Hanefi, *Red ala'l-Kailine bi Vahdeti'l-Vucud*, thk. Ali Rıza b. Abdillahi, Dimeşk 1995.
- İbn Tağriberdî, Cemaluddin Ebu'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî(874/1469), *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani (728/1328), *Kutub ve Resail ve Fetâvâ İbn Teymiyye fî'l-Akide (Fetâvâ)*, thk. Abdurrahman Muhammed Kasım en-Necdi, Riyad ts.
- Beyanu Telbisi'l-Cehmiyye fî Tesisi Bide'ihimi'l-Kelamiyye*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Kasım, Mekke 1392.
- el-Cevabu's-Sahih Limen Beddele Dine'l-Mesih*, thk. Dr. Ali Hasan Nasır, Dr. Abdulaziz İbrahim, Riyad 1414/1993.
- en-Nubuvvât*, Kahire 1386/1966.
- Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşad Salim, Riyad 1406/1986.
- Şerhu'l-Akide'ti'l-İsfahaniyye*, thk. İbrahim Seidey, Riyad 1415/1994.
- el-Akîdetu'l-Vâsıtiyye*, İst. ts..

- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1201), *Telbîsu İblîs*, thk. es-Seyyid el-Cumeylî, Beyrut 1985.
- el-Muntazam fî Tarihi 'l-Mulûk ve 'l-Umem*, thk. Abdulkadir Atâ, Beyrut 1992.
- Safvetu's-Safve*, Beyrut 1979.
- İbnu'l-İmâd el-Hanbeli, Abdulhayy b. Ahmed el-İkrî ed-Dimeşki(1089/1678), *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Beyrut ts.
- İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İst. 1983.
- İrfan Abdulhamid, "Eş'ari", *DİA*, c. XI, İst. 1995, s. 444-447.
- İsferâyinî, Ebu Muzaffer, *et-Tabsir fî'd-Din ve Temyizi'l-Firkati'n-Naciye an Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut 1983.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara 1981.
- İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İst. 1984.
- el-Ka'bî el-Belhî, Ebu'l-Kâsım, *Babu Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâtî'l-İslâmiyyin*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1974.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed (415/1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkarim Osman, Kahire 1988.
- el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, Kahire ts.
- Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk., Fuad Seyyid, Tunus 1974.
- el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid Azmî-Ahmed Fuâd, Kahire ts.
- el-Usûlu'l-Hamse el-Mensûb ile'l-Kâdî Abdulcebbâr*, thk. Faysal Bedir Avn, Kuveyt 1998. (Muhakkik bu eserin Kâdî Abdulcebbâr'a ait olmadığını, eserin büyük bir ihtimalle zeydi olan Ebu'l-Kâsım er-Ressi'(246/860) ye ait olduğunu belirtir. (Bkz. Mukaddime, s. 38-40).
- Kâdî İyaz b. Musa (544/1149), *Tertibu'l-Medarik*, thk. Ahmed Bekir, Daru'l-Mektebetu'l-Hayat, Beyrut 1967.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, c. II, İst. 1989, c. 75-80.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh el-Henefi (1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn*, Beyrut 1992.
- el-Kahtânî, Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Endülüsî (387), *Nuniyetu'l-Kahtânî*, thk. Muhammed b. Ahmed Seyyid Ahmed, Cidde 1995.
- el-Kâsımî, Muhammed b. İbrahim b. Ali b. el-Murtezâ (840/1436), *İsâru'l-Hakki ale'l-Halk*, Beyrut 1987.
- el-Kazvînî, Abdulkarim b. Muhammed er-Rafiî, *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazviyyîn*, thk. Azizullah el-Atâridî, Beyrut 1987.
- el-Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshak el-Buhari (380/990), *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. Abdulhalim Mahmud, Beyrut 1980.
- Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1990.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara 1992.

- Kıvamuddin, Burslan, “Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin Babu’l-Ebvâb Ehalisine yazdığı Mektup”, *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi, Mecmuası*, c.II, Sayı, VII-VIII, İst. 1928, Sayı, VII, s. 154-176, Sayı, VIII, s. 50-108.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002.
- Koçyiğit, Talat, “Ebu’l-Hasan el-Eş’arî ve Bir Risalesi”, *AÜİFD*, c.VIII, Ankara 1961, s. 165-174.
- Kummi, Şeyh Abbas, *el-Kunâ ve’l-Elkâb*, Beyrut ts.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000.
- Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.
- “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, s. 17-55.
- “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu” *İslâmi İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi I*, İstanbul 2005, s. 391-440.
- Kutluay, Yaşar, *İslamiyette İtikadi Mezheplerin Doğuşu*, Ank., 1959; Tarih ve Günümüzde İslam Mezhepleri, Ankara 1968.
- el-Lâlekâî, Ebu’l-Kasım Hibbetullah b. el-Hasan b. Mansur (418/1027), *Şerhu Usulu İtikadu Ehli’s-Sünne ve’l-Cemaa*, thk. Ahmed Sad Hemedan, Riyad 1402/1982.
- Laoust, Henry, *Nazariyetü Şeyhü’l-İslam İbn Teymiyye fi’s-Siyase ve’l-İçtima*, çev., Muhammed Abdulazim Ali, Kahire 1976.
- el-Livâ, Hasan Sadık, *Cuzûru’l-Fitneti fi’l-Fıraki’l-İslâmiyye*, Kahire 1991.
- Lutpi İbrahim, “Al-Ash’ari: His defence of the Speculative Theology (Kalam)” *The Bulletin*, Sayı, I-II, Hayderabad-India 1983, s. 4-11.
- Macdonald, Duncan B. M. A. B. D., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York 1903.
- el-Mağribi, Ali Abdulfettah, *el-Fıraku’l-Kelâmiyyeti’l-İslamiyye*, Mısır 1986.
- el-Mahmûd, Abdurrahman b. Salih, *Mevkifu İbn Teymiyye mine’l-Eşâire*, Riyad 1995.
- Makdisi, George, “Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History”, *Studia Islamica*, c.XVII-XVIII, Paris 1962-1963, c. XVII, s.37-80, c. XVIII, s.19-39.
- el-Makdisî, Mutahhir b. Tahir, *el-Bed’ ve’t-Târîh*, Kahire ts.
- el-Makrizî, Takıyyuddin Ahmed b. Ali,(845/1441) *el-Hıtat ve’l-Âsâr*, Kahire ts.
- el-Malatî, Ebu Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve’r-Red ala Ehli’l-Ehva ve’l-Bida*, Bağdat 1968.
- Mantran, Robert, *İslamın Yayılış Tarihi*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002.
- McCarthy, Richard J., *The Theology of al-Ash'arî*, Beyrut 1953.
- “Ash'ari”, *New Catholic Encyclopedia*, c. I, Washington 1967, s. 947-948.

- Merî' b. Yusuf b. Ebi Bekr el-Hanbeli el-Makdisî (1033), *Refu's-Şubheti ve'l-Garar anmen Yehteccu ala Fi'li'l-Maâsî bi'l-Kader*, thk., Es'ad Muhammed el-Mağribî, Mekke 1410/1989.
- Ekâvilu's-Sukât fî Te'vili'l-Esmâi ve's-Sifât*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1406/1985.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, Kahire 1966.
- Mevâhibî el-Hanbelî, Abdulbâkî (1071/1660), *el-Ayn ve'l-Eser fî Akaidi Ehli'l-Eser*, thk. Asım Revvas Kalaci, Beyrut 1987.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İst. 2000.
- Mukbili, Salih b. Mehdi, *el-A'lemu's-Şâmih*, Beyrut 1985.
- Musa, Celal Muhammed Abdulhamid, *Neş'etu'l-Eş'ariyye ve Tatavvuruhâ*, Beyrut, 1982.
- Muslî, Halil İbrahim Ahmed, *Şu'betü'l-Akide beyne Ebi'l-Hasan el-Eşari ve'l-Müntesibine ileylî'l-Akide*, Beyrut 1990.
- Nasri Nader, Albert Nasri, *Medhal ile'l-Fıraki'l-İslamiyye es-Siyasiyye ve'l-Kelâmiyye*, Beyrut 1989.
- Naşî'l-Ekber, Abdullah b. Muhammed (293/906), *Kitabu'l-Evsat fî'l-Makalat, - Mesailu'l-İmame*, thk. Josf Van Ess, Beyrut 1971.
- Neccar, Abdulmecid Ömer, *Fusulun fî'l-Fikri'l-İslami bi'l-Mağrib*, Beyrut 1992.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1115) *Tabıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, I.cilt, Ankara, 1993. II.cilt, Ankara 2003.
- en-Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İst. 1999.
- Nicholson, R.A., *A Literary History Of The Arabs*, Cambridge 1979.
- Nur, Halid b. Abdullatif b. Muhammed, *Menhecu Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa ve Menhecu'l-Eşâire fî Tevhidillahi Taala*, Medine 1995.
- Nusayr, Amine Muhammed, *Ebu'l-Ferac İbnu'l-Cevzi Arahu'l-Kelamiyye ve'l-Ahlakiyye*, Beyrut 1987.
- Nyberg, H. S., "Mutezile" *İslam Ansiklopedisi*, c.VIII, M.E. Basımevi, İst. 1993, s.756-764.
- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993.
- Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003.
- "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Ethem Ruhi Fiğlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fiğlalı'ya Armağan*, Ankara 2002, s. 236-254.
- "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'an'ın Rolü", *I.Kur'an Sempozyumu 1-3 Nisan*, Ankara 1994, s. 415-435.
- "Şii İmâmet Nazariyesi", *AÜİFD.*, c. XXXII, Ankara 1992, s. 89-111.

- Öz, Mustafa, “Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Eş'ari Mezhebinin Prensipleri”, *Diyanet Dergisi*, c. XIII, sayı, III, Ankara 1974, s. 181-192.
- Özavşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999.
- Özervarlı, M. Sait, “Kalânîsî Ebu'l-Abbâs”, *DİA*, c. XXIV, İst. 2001, s. 223-224.
- Rafique, M., *Indian and Muslim Philosophy: A Comparative Study*, New Delhi 1988.
- er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (606/1209), *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002.
- İ'tikâdâtü Fırakî'l-Muslimîn ve'l-Muşrikîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr, Beyrut 1402/1982.
- Mealimu Usuluddin*, Beyrut ts.
- er-Râzî, Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir (667/1268), *Muhtaru's-Sihâh*, Beyrut 1988.
- Ritter, Hellmut, “Eş'ari”, *İslam Ansiklopedisi*, M.E.Basımevi, c. IV, İst. 1993, s. 390-392.
- Salih, Suphî, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, çev. İbrahim Sarmış, İst. 1981.
- Salihîyye, Muhammed İsa, *el-Mu'cemu'l-Şâmil li't-Turasi'l-Arabi el-Matbû'*, Kahire, 1992.
- es-Sem'ânî, Ebu Sad Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî (562/1166), *el-Ensâb*, Beyrut 1980.
- Seydişehrî, Mahmud Esad, *Tarih-i Din-i İslâm*, İst. 1983.
- Subhânî, Cafer, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum 1411/1990.
- Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm Dirasetün Felsefiye li Ârâi'l-Fırakî'l-İslamiye fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1985.
- “el-Eş'ari el-Mütekellim”, *Mevsuatu Hadareti'l-İslâmiyye*, Umman 1993, s. 379-386.
- Spitta Wilhelm, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'arî's*, Leipzig 1876.
- es-Subkî, Tacüddin Ebu Nasr Abdülvehhâb b. Ali (771/1370), *Tabakatu's-Şafîyye'l-Kubrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed-Mahmud Muhammed, 1992.
- es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akideti Ebi Mansûr*, thk. M. Saim Yeprem, İst. 1989.
- es-Süyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (911/1505), *Tabakâtü'l-Mufessirîn*, thk., Ali Muhammed Ömer, Kahire 1396/1976.
- Tarihu'l-Hulefâ*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır, 1952.
- Şakir, Mahmud, *et-Tarihu'l-İslâmi*, Beyrut 1987.
- eş-Şehrisrânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi, Beyrut 1992.
- Nihayetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk., Alfred Guillaume, London 1934.
- eş-Şelâlî, Hudâ binti Nâsır, *Ârau'l-Küllâbiyye el-Akdiyye*, Riyad 2000.
- eş-Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf(476/1083), *Tabakâtü'l-Fukahâ*, thk. Halil el-Mîs, Beyrut ts.

- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (310/922), *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk*, Kahire 1326/1908.
- et-Taftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer (792/1390), *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, çev. Süleyman Uludağ, İst. 1999.
Kelam İlminin Bellibaşlı Meseleleri, çev. Şerefettin Gölcük, İst. 1991.
- Taşköprüzade, Miftahu's-Saade ve Mısbahu's-Siyade fî Mevzûâtı'l-Ulûm, Kahire 1968.
- Tilmisânî, Ahmed b. Muhammed el-Mukrî, *Nefhu't-Tayyib min Ğusni'l-Endülüsu'r-Ratîb*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1968.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, İst. 1981.
- Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983.
- Üçok, Bahriye, *İslam Tarihi*, Ankara 1983.
- Van Ess, Joseph, "İbn Kullâb and His School", *Proceedings of the Twenty-Sixth International Congress of Orientalists*, January 4-10, New Delhi 1964, vol. IV, s. 263-267.
- Veliyuddin, Mir, "Mutezile" çev. Altay Ünaltay, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, Türkçe Baskı Editörü, Mustafa Ağarman, c. I, İst. 1990, s. 235-255.
- Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İst. 1998.
İslam'ın ilk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader, çev. Arif Aytekin, İst. 1996.
- Yakubî, Ahmed b. Ebi Yakup b. Cafer, *et-Tarih*, Beyrut 1960.
- Yakut El-Hamevi, Ebu Abdillâh Yakut b. Abdillâh er-Rumi, *Mu'cemu'l-Buldan*, Beyrut 1977.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Sünnet" *DİA*, c. X, İst. 1994, s. 525-530.
 "Eş'ariyye", *DİA*, c. XI, İst. 1995, s. 447-455.
 "İbn Küllâb", *DİA*, c. XX, İst. 1999, s. 156-157.
- Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara 2002.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, *Kelâm Ders Notları*, Ankara 1996.
- Yıldız, Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İst. 1988.
- Yurdaydın, Hüseyin G. *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1988.
- Yüksel, Emrullah, "Eş'ariler ile Matüridiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *EAÜİFD*, Sayı, X, 1991, Sayı XI, Erzurum 1993.
 "İlâhî Fiillerde Hikmet", *EAÜİFD*. Sayı, VIII, Erzurum 1988, s. 43-76.
- ez-Zebidî, Muhammed el-Murtezâ, *İthafu's-Sâdeti'l-Muttakin Şerhu İhyai Ulumiddin*, Kahire 1311/1893.
- ez-Zehebi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347), *el-İber fî Haberi men Ğaber*, thk. Selahaddin el-Muncid, Kuveyt 1948.
el-Uluvu li'l-Aliyi'l-Gaffâr, thk. Ebu Muhammed Eşref b. Abdulmaksud, Riyad 1995.
Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ, thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Naim el-Arkûsî, Beyrut 1413/1992.

