

T.C.
SIIRT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA PROGRAMI

**MAĞRİB’TE EŞ‘ARÎLİĞİN TEŞEKKÜL SÜRECİ (5/11. YÜZYIL) ve EBÛ
BEKİR EL-MURÂDÎ EL-HADRAMÎ’NİN KELÂM YÖNTEMİ**

DOKTORA TEZİ

Mehmet Mesut KAPLAN

Danışman: Prof. Dr. Fadıl AYGAN

SIIRT-2025

TEZ KABUL TUTANAĞI**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE**

Prof. Dr. Fadıl AYGAN danışmanlığında, Mehmet Mesut KAPLAN tarafından hazırlanan bu çalışma 25/06/2025 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan	: Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI	İmza:
Jüri Üyesi (Tez Danışmanı)	: Prof. Dr. Fadıl AYGAN	İmza:
Jüri Üyesi	: Prof. Dr. Mehmet KESKİN	İmza:
Jüri Üyesi	: Doç. Dr. Gülşen İSTEK	İmza:
Jüri Üyesi	: Doç. Dr. Metin YILDIZ	İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir.

... /.../2025

İmza

Doç. Dr. Ahmet SAYLIK

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET	VI
ABSTRACT.....	VII
KISALTMALAR	VIII
ÖN SÖZ	IX
GİRİŞ	1
I- ARAŞTIRMANIN KONUSU.....	1
II- ARAŞTIRMANIN AMACI ve ÖNEMİ.....	4
III- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	6
IV- ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	7
BİRİNCİ BÖLÜM	11
1. MAĞRİB'İN SİYASÎ TARİHİ ve MAĞRİB'TE İLK İTİKÂDÎ MEZHEPLER	11
1.1. MAĞRİB'İN SİYASÎ TARİHİ	12
1.1.1. Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Fetih Hareketleri	13
1.1.2. Emevîler Dönemi Fetih Hareketleri	16
1.1.3. Abbâsîler ve Mağrib'te Kurulan Diğer Devletler Dönemi.....	19
1.1.4. Murâbitlar Dönemi.....	26
1.1.5. Muvahhidler Devleti	29
1.1.5.1. Muhammed b. Tûmert.....	33
1.1.5.2. Abdül'mümin b. Ali.....	36
1.2. MAĞRİB'TEKİ İLK MEZHEPLER	38
1.2.1. Eş'arîlikten Önce Mağrib'teki İtikâdî Fırkalar	38
1.2.2. Mağrib'te Mâlikî Mezhebinin İlk Temsilcileri ve Gelişimi.....	47
1.2.3. Mağrib'te Farklı Mezheplerle Temas ve Karşılıklı Tartışmalar	51
İKİNCİ BÖLÜM.....	54
2. MAĞRİB'TE KELÂM DÜŞÜNCE TARİHİ.....	54
2.1. Doğu'da Eş'arîliğin Gelişim Süreci	54
2.2. Mağrib'te İlk Dönem Kelâmî Tartışmalar.....	62
2.3. Murâbitlar Döneminde Eş'arîliğin Gelişimi.....	70
2.4. Murâbitlar Döneminde Eş'arîliğe Karşı Çıkılma Nedenleri	76
2.5. Eş'arîliğin Mağrib'e Girişi	79

2.6. Eş‘arîliğin Mağrib’teki İlk Dönem Temsilcileri	81
2.6.1. Ebû Zeyd el-Kayrevânî	84
2.6.2. Ebû Muhammed Abdullah b. İbrâhim el-Asîlî	87
2.6.3. Ebü’l-Hasan el-Kâbisî	88
2.6.4. Ebû Ömer et-Talemenkî	89
2.7. Mağrib’te Eş‘arîliğin Gelişiminde Bâkılânî’nin Etkisi	92
2.7.1. Bâkılânî’nin Mağrib’e Gönderdiği Öğrencilerin Etkisi	94
2.7.1.1. Ebû Abdillâh b. Hâtim el-Ezerî	94
2.7.1.2. Ebû Tâhir el-Bağdâdî	99
2.7.2 Bâkılânî’nin Diğer Öğrencilerinin Etkisi	100
2.7.2.1. Ebû Zer el-Herevî	100
2.7.2.1.1. Muhammed b. Sa’dûn	102
2.7.2.1.2. Ebü’l-Velid el-Bâcî	103
2.7.2.1.3. Süleyman b. el-Bâcî	107
2.7.2.2. Ebû İmrân el-Fâsî	109
2.7.2.2.1. Ebû İshâk el-Kayrevânî et-Tûnisî	113
2.7.2.2.2. Abdülhamid b. Muhammed es-Sâiğ	114
2.7.2.2.3. Muhammed b. Sâbık es-Sıkkîlî	115
2.8. Cüveynî ve Eserleri	120
2.9. Mağribli Diğer âlimler	126
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	132
3. HADRAMÎ’NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ, ESERLERİ ve KELÂM YÖNTEMİ	132
3.1. HADRAMÎ’NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ ve ESERLERİ	132
3.1.1. İsmi, Lakabı ve Soyü	132
3.1.2. Hayatı ve Seyahatleri	133
3.1.3. Hocaları ve İlmî Kişiliği	138
3.1.4. Öğrencileri	142
3.1.5. Eserleri	144
3.1.6. Vefatı	148
3.2. HADRAMÎ’NİN KELÂM YÖNTEMİ	149
3.2.1. BİLGİ TEORİSİ	152
3.2.1.1 Bilginin Tanımı	154

3.2.1.2. Bilginin Kaynakları.....	157
3.2.1.2.1. Duyular.....	158
3.2.1.2.2. Haber.....	160
3.2.1.2.3. Akıl.....	163
3.2.1.3. Bilginin Türleri.....	166
3.2.1.3.1. İlâhî/Kadîm Bilgi.....	166
3.2.1.3.2. Beşerî/Hâdis Bilgi.....	168
3.2.2 AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ ve TE'VİL.....	171
3.2.2.1. Akıl-Nakil İlişkisinde Aklın Sınırı.....	172
3.2.2.2. Akıl ve Naklin Etkinlik Alanı.....	174
3.2.2.3. Akıl-Nakil Teâruzu ve Te'vil.....	195
3.2.3. NAZAR ve İSTİDLÂL.....	202
3.2.3.1. Nazar'ı Kullanımı.....	205
3.2.3.2. Aklî İstidlâl.....	210
3.2.3.1.1. İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib.....	211
3.2.3.1.2. Sebr ve Taksim.....	213
3.2.3.1.3. Diğer Yöntemler.....	214
3.2.3.3. Naklî Deliller.....	217
3.2.3.2.1. Kur'ân-ı Kerim.....	217
3.2.3.2.2. Hadis.....	218
3.2.3.2.3. İcmâ.....	221
3.2.3.2.4. Mûcize.....	224
SONUÇ.....	228
KAYNAKÇA.....	232

ÖZET**DOKTORA TEZİ****MAĞRİB’TE EŞ’ARİLİĞİN TEŞEKKÜL SÜRECİ (5/11. YÜZYIL) ve EBÛ BEKİR EL-MURÂDÎ EL-HADRÂMÎ’NİN KELÂM YÖNTEMİ****Mehmet Mesut KAPLAN****2025/Sayfa: IX+253**

İslâm’ın Doğu coğrafyasında ortaya çıkan Eş’arîlik, zamanla birçok bölgede yayılma imkânı bulmuştur. Bu mezhep, Mağrib’te bazı siyasî ve mezhebî engellerle karşılaşmış olsa da bu coğrafyada benimsenmiş ve geniş ölçüde yayılmıştır. Bu süreçte, ilk olarak hac görevini yerine getirmek amacıyla Doğu’ya giden Mağribli âlimlerin katkısı önemli olmuş, ancak Bâkılânî’nin Mağrib’e gönderdiği öğrencilerin gayretleriyle bu yayılma daha planlı ve sistemli bir hâle gelmiştir. Söz konusu öğrencilerin çabaları sonucunda Mağrib’te kelâmî tartışmalar artmış ve çeşitli eserler telif edilmiştir. Bu gelişmeler neticesinde Mağrib’te Eş’arî mezhebinin tanınması ve kabul görmesi sağlanmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın birinci ve ikinci bölümleri, Mağrib’in kısaca siyasî tarihini, mezhebî ve ilmî faaliyetlerini ve Eş’arîliğin Mağrib’te teşekkül sürecini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise “Hadramî’nin Kelâm Yöntemi” başlığı altında, Hadramî merkezli bir incelemeyi içermektedir. Bu bölümde, Hadramî’nin yaşadığı dönemin sosyo-kültürel koşulları göz önünde bulundurularak onun hayatı ve kelâm yöntemi ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Hadramî, Selef itikadının yaygın olduğu bir coğrafyada yaşamış olmasına rağmen, Eş’arî âlimlerinin eserlerine benzer nitelikteki *el-Akîde* adlı eserini telif ederek Mağrib’te Eş’arîliğin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Söz konusu eserde, itikadî konularda naklin yanı sıra akla da önemli bir yer vermiştir. Onun kelâm yöntemini belirlemek amacıyla öncelikle bilgi teorisi kapsamında bilginin tanımı, kaynakları ve türlerine ilişkin görüşleri incelenmiştir. Daha sonra ise akıl-nakil ilişkisi ile istidlâl konusuna yaklaşımı ele alınmış; akıl ve nakil konusunda kendisinden önceki Eş’arî âlimlerle yöntem açısından benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Mezhep, Eş’arîlik, Mağrib, Bâkılânî, Hadramî.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****THE FORMATION OF ASH'ARISM IN MAGHREB (5TH/11TH CENTURY)
AND ABŪ BAKR AL-MURĀDĪ AL-HADRAMĪ'S METHOD OF THEOLOGY****Mehmet Mesut KAPLAN****2025/Page: IX+253**

Ash'arism, which emerged in the Eastern geography of Islam, found the opportunity to spread in many regions over time. Although this sect faced some political and sectarian obstacles in the Maghrib, it was adopted and spread widely in this geography. In this process, the contribution of Moorish scholars who first traveled to the East to perform the pilgrimage was important, but this spread became more planned and systematic with the efforts of the students sent to Maghrib by al-Bāqillānī. As a result of the efforts of these students, theological debates in Maghrib increased and various works were written. As a result of these developments, the Ash'arite sect became recognized and accepted in the Maghrib. Therefore, the first and second parts of this study aim to briefly present the political history of the Maghrib, its sectarian and scholarly activities, and the formation of Ash'arism in the Maghrib.

The third part of the study is titled “Hadramī's Method of Kalām” and includes a Hadramī-centered analysis. In this section, considering the socio-cultural conditions of Hadramī's time, his life and theological method are discussed in detail. Although Hadramī lived in a geography where the Salaf creed was widespread, he contributed to the spread of Ash'arism in the Maghrib by composing his work *al-Aqīda*, which is similar to the works of Ash'arite scholars. In this work, he gave an important place to reason as well as transmission in matters of theology. In order to determine his method of kalām, firstly, his views on the definition, sources and types of knowledge within the scope of the theory of knowledge were analyzed. Then, his approach to the relationship between intellect and reason and the subject of istidlāl was analyzed, and his similarities and differences with the previous Ash'arite scholars in terms of methodology were revealed.

Keywords: Kalam, Sect, Ash'arism, Maghrib, al-Bāqillānī, Hadramī.

KISALTMALAR

b.	: İbn
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
ty.	: Tarih yok.
thk.	: Tahkik eden
vd.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yayınevi yok
M.S.	: Milattan sonra

ÖN SÖZ

Ehl-i sünnetin önemli mezheplerinden biri olan Eş‘arîlik, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin geliştirdiği kelâmî bir fırkadır. İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan bu mezhebin kabul edilmesinde ve yayılmasında birçok faktör etkili olmuştur. Doğu-Batı arasındaki ilişkilerin artmasıyla birlikte Eş‘arîlik, Mağrib’te de tanınmış ve yayılmıştır. Eş‘arîliğin bu coğrafyada yayılmasında birçok husus etkili olmuştur.

Eş‘arîliğin bu coğrafyada yayılmasında çeşitli etkenler rol oynamıştır. Mağrib’te Mâlikî mezhebinin etkili olması, Eş‘arîliğin burada kabul görmesini kolaylaştırmıştır. Çünkü Mağrib’te Eş‘arîliğin tanınmasında önemli bir paya sahip olan Bâkılânî, Mâlikî mezhebine mensuptur. Ayrıca Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin mutedil kelâm anlayışına sahip olması ve akıl-nakil arasında dengeyi gözeterek İslâm itikadını savunması Mâlikî âlimlerin dikkatini çekmiştir. Mağribli birçok âlimin ve özellikle Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî’nin gayretleriyle Eş‘arîlik Mağrib’te tanınmıştır. Ayrıca Mağrib’teki siyasî şartlar da Eş‘arîliğin yayılmasında etkili olmuştur. Murâbitlar döneminde bazı kesimlerin bu mezhebe karşı olmaları sebebiyle Eş‘arîlik bireysel düzeyde temsil edilmiştir. Buna karşın Muvahhidler döneminde siyasî destek gören Eş‘arî mezhebinin yayılması hızlanmıştır. Dolayısıyla Eş‘arîliğin Mağrib’e girişi ve yayılması entelektüel, çevresel, siyasî ve birçok faktörün bir araya gelmesiyle gerçekleşmiştir.

Giriş ve üç bölümden müteşekkil olan bu çalışmamızda birçok kişinin emeği geçmiştir. Özellikle tez danışmanlığımı üstlenen ve doktora süreci boyunca öneri ve teşvikleriyle çalışmanın nihayete ermesine önemli katkı sunan kıymetli danışmanım Prof. Dr. Fadıl AYGAN’a teşekkür ederim. Ayrıca idarî ve akademik iş yoğunluğuna rağmen gerekli desteği veren kıymetli Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI’ye ve tez metnini ayrıntılı bir şekilde okuyan ve önerileriyle tezin olgunlaşmasına katkı sağlayan kıymetli Doç. Dr. Gülşen İSTEK’e müteşekkirim. Ayrıca tezin tamamlanmasında katkı sağlayan abim Doç. Dr. Abdurrahim KAPLAN’a, Arş. Gör. Selçuk GEZGİN ve Nejdet AKAY’a, doktora öğrencileri Muhammed Mubarek GÜNDÜZ ve Yusuf YİĞİT’e teşekkürlerimi sunarım. Son olarak, bu zorlu süreçte maddî ve manevî desteklerini esirgemeyen eşime ve çocuklarıma da teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

I- ARAŞTIRMANIN KONUSU

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-936) tarafından temelleri atılan ve hem akli hem de naklî esas alan Eş'arıyye, Ehl-i sünnetin önemli mezheplerinden biridir. Mezhebin kurucusu Eş'arî, akli delilleri esas alan kelâmî bir üslupla muhaliflerinin yanlışlarını dile getirmiştir.¹ Kendine özgü yöntemi sayesinde Eş'arî, Ehl-i sünnet kelâmının önemli bir savunucusu olmuştur. O, kendi sistemini kurarken diğer düşüncelerden de yararlanmayı ihmâl etmemiş, Mu'tezilî bir gelenekten gelmesi dolayısıyla kelam ilminin metotlarını kullanmaktan geri durmamıştır.² Eş'arî'den sonra gelen öğrencileri ise bu mezhebin sistemleşmesinde ve yayılmasında önemli görevler üstlenmiştir.³

Eş'arîlik, ilk dönemlerde Irak'ta yayılmış, daha sonraki süreçte ise Arap yarımadası dışında da yayılma alanı bulmuştur. Bu bölgelerden biri de Meşrik'in (Doğu) mukabili sayılan Mağrib'tir.⁴ Mağrib ifadesinin hangi şehirleri ihtiva ettiği konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte Mağdisî (ö. 390/1000), Mağrib ifadesini; Sicilya, Kuzey Afrika ve İber yarımadasını içerecek şekilde kullanmaktadır.⁵ Birçok kişiye göre ise Mağrib, Mısır'ın batı tarafından başlayan ve Atlas Okyanusuna kadar olan bölge için kullanılan bir tabir olup Berberî ve zencileri birbirinden ayıran kumsal ve kayalık bir bölgedir.⁶

Bu çalışmamızın kapsamı genel olarak Mağrib bölgesi (Kuzey Afrika) olmakla birlikte yer yer Mısır ve Endülüs gibi bölgeler de kapsam içine katılmıştır. Mağrib bölgesinde süreç içerisinde ortaya çıkan siyasî gelişmeler, sınırların değişmesi, âlimler

¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü Mağâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahim Sâiyh (Kahire: Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, 2005), 286-290.

² Ekrem Uysal, *Eş'arî Kelâm Sisteminin Kurumsallaşma Süreci* (Van: Yüzüncüyıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 28-29.

³ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*, thk. Ebû Suheyb el-Keremî (Riyâd: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ty.), 236; Hüseyin Aydın, *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 36; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2000), 121.

⁴ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 30.

⁵ Ebû 'Abdillâh Muhammed el-Mağdisî, *Ahşenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-eğâlîm*, thk. Michael Jan de Goeje (Leiden: Brill, 1906), 215-216.

⁶ G. Yver, "al-Maghrib", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1986), 5/1183.

arasındaki etkileşim gibi hususlar bu konuda esnek davranmayı gerekli kılmıştır. Ayrıca, hac görevini ifa etmek amacıyla Mağribli öğrencilerin Doğu'ya yaptıkları yolculuk ve Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) Mağrib'e gönderdiği öğrencilerin faaliyetleri sonucunda Doğu-Batı arasındaki ilişkiler de yoğunlaşmıştır. Bu sebepten dolayı yer yer Eş'arîliğin Doğu coğrafyasındaki gelişimine de kısaca değinmeyi gerekli kılmıştır.

Çalışmanın başlığında “yayıma süreci” yerine “teşekkül” kavramının kullanımı uygun görülmüştür. Bu bağlamda, Eş'arîliğin Mağrib'te teşekkülünde özellikle Bâkîllânî ve öğrencilerin etkisi olmuştur. Bu etki sonucunda Mağrib'te -ileride ifade edileceği üzere- bazı âlimler, Eş'arîliği dolaylı veya doğrudan kabul ederek bu mezhebin kabul görmesi için faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu âlimlerden biri de Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî (ö. 489/1096) olup onun gayretleriyle Eş'arî mezhebi Mağrib-i Aksa'ya⁷ taşınmıştır.⁸ Hem Hadramî'nin hem de Bâkîllânî'nin Mağrib'e gönderdiği öğrencilerin hicri beşinci yüzyılda yaşaması ve bu dönemde faaliyetlerde bulunmaları Eş'arîliğin bu dönemde kabul görmesinde önemli rol oynamıştır. Bu sebeple çalışmamızda daha çok hicri beşinci yüzyılda gerçekleşen faaliyetlere değinilmiştir. Buna karşın Eş'arîliğin Mağrib'te yayılması ise daha uzun bir süreçte gerçekleşmiştir. Muvahhidler döneminde (524-668/1130-1269) bu hususta önemli gelişmeler yaşanmış ve bu dönem, Eş'arî mezhebinin bir nevi okullaşma dönemi olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *İrşâd* eserine şerhlerin yazılması ve Ebû 'Amr Osman es-Selâlicî'nin (ö. 574/1178) *el-'Akîdetü'l-Burhâniyye* eseri ve buna yazılan şerhler ile Eş'arîliğin Mağrib'te yayılması hızlanmıştır. Bu bakımdan çalışmamızda bu hususlara kısaca değinsek de bu konular çalışmamızın temel konusunu teşkil etmemektedir.

Eş'arîlik, 5/11. yüzyılda Mağrib'te resmî olarak kabul edilmese de bu dönemde bu mezhebin tanınması ve teşekkülü konusunda önemli mesafe kat edilmiştir. Bu hususun daha iyi bir şekilde ifade edilebilmesi için çalışmamızın birinci bölümünde Mağrib'in siyasî tarihi ve Mağrib'te Eş'arîlikten önce var olan mezheplere değinilmiştir. Mağrib'in siyasî tarihi başlığı altında öncelikle Hulefâ-yi Râşidîn (11-41/632-661)

⁷ Ortaçağ İslâm tarihi ve coğrafyacıları Mağrib'i üç bölüme ayırmıştır. Bunlar arasında en çok kullanılan ise “Uzak Mağrib” olarak ifade edilen Mağrib-i Aksa'dır. bk. Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1306/1889), 2/1272-1273, 3/1791; İbrahim Harekât, “Mağrib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/314.

⁸ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ b. İsâ et-Tâdilî İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf ilâ ricâli't-taşavvuf* (Rabat: Dâru'l-Beydâ, 1997), 106.

ardından ise Emevîler döneminde (41-133/661-750) gerçekleşen fetih hareketlerine kısaca değinilmiştir. Abbâsîler (133-656/750-1258) döneminde Mağrib'te siyasî egemenliğin devamını sağlamak amacıyla yürütülen faaliyetler ve bu süreçte kurulan devletler kısaca ele alınmıştır. Siyasî tarih başlığı altında Eş'arîliğin teşekkül dönemine denk gelmesi sebebiyle Murâbıtlar dönemi (448-542/1056-1147) işlenmiştir. Eş'arîliğin Mağrib'te teşekkülünün tamamlanması Muvahhidler'in kuruluş dönemine denk geldiği için bu devletin kuruluşu ve kuruluşunda etkili olan siyasî liderlere de yer verilmiştir. Zira bu devletin kuruluşu ile birlikte Eş'arî mezhebi güçlü bir siyasî desteği kazanmıştır. Birinci bölümde ele alınan bir diğer konu başlığı ise, Mağrib'in Müslümanlar tarafından fethedilmesinin ardından bölgede varlık gösteren mezhepler ve bunların faaliyetleridir. Böylece, Eş'arî mezhebinden önce Mağrib'teki mezhebî ve dinî yapı belirlenerek, Eş'arîliğin teşekkül süreci daha kapsamlı bir şekilde analiz edilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, “Mağrib'te Kelâm Düşünce Tarihi” başlığı altında, öncelikle Murâbıtlar döneminde Eş'arîliğin teşekkülü amacıyla yürütülen faaliyetlere ve bu dönemin öncesinde Mağrib'teki kelâmî tartışmalara değinilmiştir. Daha sonra, mezhebin Arap coğrafyasındaki gelişimi kısaca aktarıldıktan sonra, Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasına katkıda bulunan âlimlerin faaliyetleri ve telif ettikleri eserler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda, öncelikle Eş'arî mezhebinin Mağrib'teki ilk temsilcisi olan âlimlerin çalışmaları ele alınmıştır.. Daha sonra ise Mağrib'te Eş'arîliğin teşekkülünde Bâkılânî'nin etkisi araştırılmıştır. Eş'arîliğin Mağrib'te teşekkülünde Bâkılânî ve öğrencilerin önemli bir etkisi olması bakımından bu başlık daha ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Bu bağlamda, öncelikle Bâkılânî'nin Mağrib'e gönderdiği öğrencilerden olan Ebû 'Abdilâh b. Hâtim el-Ezerî (ö. 423/1032) ve Ebû Tâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 448/1056)⁹ Eş'arîliğin Mağrib'te tanınması için gösterdikleri gayretlere değinilmiştir. Diğer alt başlıkta ise Bâkılânî'nin yanında ders alarak Eş'arî mezhebini tanıyan ve benimseyen Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043) ve Ebû İmrân el-Fâsî'nin (ö. 430/1039) faaliyetlerine değinilmiştir. Bu âlimler, özellikle yetiştirmiş olduğu öğrenciler vasıtasıyla Eş'arîliğin Mağrib'te tanınmasında önemli katkı sağlamıştır. Bu

⁹ Muhammed Nasîr, “Devru'l-Bâkılânî fî telkîni'l-esânîdi'l-Eş'arîyye li-bilâdi'l-Mağrib” *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hilâle merhaleteyi't-te'sîs ve't-tersîm*, ed. Cemâl Allâl el-Bahtî (Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-'Ulemâ, 2017), 1/80-81.

iki âlim ve öğrencilerinin yaptıkları faaliyetler araştırılmıştır. Devamında ise Cüveynî ve Mağribli diğer kelâmcıların katkısı işlenmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Mağrib'te Eş'arî mezhebinin teşekkül dönemine denk gelen Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî'nin kelâm yöntemi incelenmiştir. Bu bölümde öncelikle Hadramî'nin hayatı, ilmî kişiliği eserler ve öğrencileri gibi hususlar işlenmiştir. İçerik ve yöntem bakımından kelâmî eserlere büyük oranda benzeyen *el-Akîde* eseri esas alınarak onun kelâm yöntemi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla kelâm yöntemi üç başlık altında işlenmiştir. İlk başlık, Hadramî'nin bilgi teorisi olup onun bilgi tanımı, türleri ve bilginin kaynakları ne şekilde ele aldığı ifade edilmiştir. Diğer başlıkta ise Hadramî'nin akıl-nakil konusunu ele alış tarzı incelenmiştir. Bu bağlamda, Hadramî'nin akıl ve naklin etkinlik alanında ele aldığı kelâmî konular belirlenmiş; ayrıca onun Eş'arî mezhebiyle benzer ve farklı yönleri ortaya konmuştur. Son başlıkta ise Hadramî'nin nazar ve istidlâl konularını ele alışını incelenmiştir. Bu hususla ilgili olarak Hadramî'nin Allah'ın varlığını ve birliğini temellendirmede başvurduğu aklî deliller ifade edilmiştir. Naklî delillere sık sık başvurması sebebiyle onun naklî delilleri ne şekilde işlediği de ifade edilmiştir.

II- ARAŞTIRMANIN AMACI ve ÖNEMİ

Bu çalışmanın ilk bölümünde, Eş'arîliğin Mağrib'te teşekkül sürecinin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Dolayısıyla Eş'arîliğin Mağrib'te tanınması ve kabul edilmesinden önce bu coğrafyanın siyasî yönden hangi aşamalardan geçtiğinin belirlenmesi de önem arz etmektedir. Bu bakımdan öncelikle konumuzu ilgilendiren kısım ile ilgili olan Mağrib'in siyasî tarihinin kısaca işlenmesi amaçlanmıştır.

Bu bağlamda, Eş'arîliğin Mağrib'te teşekkül sürecinde hüküm süren birçok siyasî otorite bulunmakla birlikte, Murâbitlar ve Muvahhidler daha çok dikkat çekmektedir. Bu bakımdan bu iki siyasî otoritenin Eş'arî mezhebine yönelik tavırlarının belirlenmesi amaçlanmıştır. Çünkü Eş'arîliğin bu coğrafyada teşekkül sürecinde, söz konusu iki devletin olumlu ya da olumsuz yönde doğrudan etkisi olmuştur.

Eş'arîliğin Mağrib'e girişinden önce bu coğrafyada hem itikadî hem de fikhî mezhepler var olmuştur. Bu nedenle bu mezhebin Mağrib'te teşekkülünün daha iyi bir şekilde ifade edilebilmesi için itikadî fırkalardan; Hâricîlik, Mu'tezile, Mürcie ve

Şîa'nın Mağrib'teki konumunun araştırılması hedeflenmiştir. Fikhî mezheplerden ise Eş'arîliği doğrudan ilgilendirmesi bakımından sadece Mâlikî mezhebinin Mağribteki gelişiminin genel hatlarıyla analiz edilmesi amaçlanmıştır. Ayrıca, bu mezhepler arasında cereyan eden çekişmelerin ve ilk kelâmî tartışmalarının neler olduğunu belirlemek, dolayısıyla Eş'arîliğin teşekkül sürecindeki şartların ortaya konması da hedeflenmiştir.

Çalışmamızın temel amaçlarından birisi de 5/11. yüzyılda Eş'arîliğin Mağrib'te teşekkülünde katkı sağlayan kişileri, literatürü belirlemek ve ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda, 5/11. yüzyılda Eş'arîliğin Mağrib'te teşekkülünde katkı sağlayan Bâkılânî ve öğrencilerin bu süreçte gerçekleştirdikleri tedris, telif ve aktarımda üstlendikleri rollerin ortaya çıkarılması da amaçlanmaktadır. Bu süreçte Mağribli âlimler, İslâm'ın Doğu coğrafyasında yaşayan kelâmcılarla iletişim halinde olmuşlardır. Çünkü Doğu coğrafyası, İslâm vahyinin ana merkezi olması sebebiyle hem Mağribliler hem de Meşrikliler için önemli bir merkez kabul edilmektedir. Bu bakımdan çalışmamızda yer yer Doğu coğrafyasında gerçekleşen gelişmelere de değinilecektir. Çalışmanın ana hedefi Eş'arîliğin Mağrib'te teşekkül süreci olsa da konu bütünlüğünü sağlamak adına bazen daha önceki veya sonraki dönemlere de kısaca değinmeyi hedeflemekteyiz.

Çalışmanın bir diğer amacı ise Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî'nin hayatını, eserlerini, ilmî kişiliğini temel kaynakları esas alarak değerlendirmek ve sistematik bir şekilde ortaya çıkarmaktır. Bu yönüyle bu çalışma, Mağrib'te Eş'arî kelâm geleneğinin anlaşılmasına Hadramî ve Eş'arîlik özelinde katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Bu çalışma, Eş'arîliğin Mağrib'te teşekkül sürecini ele alması, bu sürece katkı sağlayan hem Doğulu hem de Mağribli âlimlerin birbirleriyle olan ilmî etkileşimini ortaya çıkarması yönüyle önem arz etmektedir. Ayrıca bu çalışmada, Eş'arîliğin Mağrib'te teşekkül sürecinde telif edilen eserlere değinilmekte, özellikle de Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî'nin *el-Akîde* adlı eseri incelenmektedir. Bu yönüyle bu çalışma, Mağrib'in kelâmî anlayışının belirlenmesinde katkı sağlamaktadır. Ülkemizde, Mağrib'te Eş'arîliğin teşekkülünü konu edinen yeterli çalışmaların olmaması sebebiyle "Mağrib'te Eş'arîliğin Teşekkülü"nü konu edinen bu çalışmamızın akademik literatüre katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

III- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamızın farklı dönemleri içermesi, ayrıca kelâm ve İslâm mezhepleri tarihi bilimini ilgilendirmesi yönüyle kendine has yöntem ve tekniği gerektirmektedir. Çalışmamızı da ilgilendiren İslâm mezhepleri tarihi biliminin; durağan bir yapıya sahip olmaması, insanı merkeze alması, tarihî süreçten ve günümüzün gelişmelerinden etkilenmesi¹⁰ gibi hususlar yönüyle kendini yenilediği ifade edilebilir.

Bu bağlamda, “Mağrib Eş‘arîliği”ni esas alan bu çalışmada sağlıklı verilere, sonuçlara ulaşmak amacıyla öncelikle şahıslara odaklanılmıştır. Zira Eş‘arîliğin bu coğrafyada teşekkül sürecinde en önemli etken Mağribli âlimler olmuştur. Bu sebepten dolayı bu süreçte etkisi olan âlimlerin biyografilerinin araştırılması, Eş‘arîliğin Mağrib’te teşekkülü konusunda önem arz etmektedir. Bu amaçla bu çalışmanın birinci ve ikinci bölümlerinde, Eş‘arîliğin Mağrib’teki ilk temsilcilerinden başlamak suretiyle mezhebin teşekkül sürecine katkı sağlayan kişilere odaklanmak önem arz etmekte, aynı zamanda bu coğrafyada bu mezhebe yönelik tavrındaki değişim hakkında da veriler sunmaktadır. Bir diğer ifadeyle, bu çalışmada şahıslar/bireyler üzerinde yoğunlaşma ilkesinden hareketle dönemin zihin yapısındaki değişimin¹¹ ortaya çıkarılması hedeflenmektedir.

Çalışmada, Mağrib’i konu edinen temel eserlere başvurmaya özellikle dikkat edilmiş, ayrıca birçok temel eserde geçen metinlerin analizinin yapılmasına gayret edilmiştir. Murâbitlar’ın Eş‘arîliğe yönelik tavırlarını ortaya koymak amacıyla başvuru edilen eserlerde birbirinden farklı görüşlerin bulunması, bu hususa dikkat etmenin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan, bir fikrin doğruluğunun teyit edilmesi, söz konusu olan fikir veya düşüncenin bağlamının iyi bir şekilde analiz edilmesine bağlıdır.¹² Bu hususlara dikkat edilmemesi durumunda ilgili metnin doğru bir şekilde anlaşılması güçleşecektir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî’nin kelâm yöntemini belirleme amacıyla bir inceleme yapılmıştır. Bu bölümün hazırlanmasında

¹⁰ Bu hususa, *el-Akîde* adlı eserinin Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî’ye ait olduğunun ispatlanması örnek olarak verilebilir. Bu gelişme, Mağrib’te Eş‘arîliğin gelişimi konusuna yeni bir boyut kazandırmıştır. bk. Ebû Bekir Muhammed bin Hasan el-Murâdî el-Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, thk. Cemâl ‘Allâl el-Bahtî (Rabât: Dâru’l-Emân li’n-Neşrî ve’t-Tevzî, 2012), [Mukaddimeti’t-Tahkîk], 141.

¹¹ Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 420.

¹² Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 145.

genel anlamda sosyal bilimlerin, özelde ise kelâm ve mezhepler tarihi alanlarının yöntemleri esas alınmıştır. Bu bakımdan, bu kısımda Hadramî üzerinde yoğunlaşarak onun hayatı, görüşü ve düşüncelerini belirlemek amacıyla farklı eserlere başvurulmuştur. Sağlıklı sonuçlara ulaşmak amacıyla onun yaşadığı dönemin siyasî ve kültürel şartlara da değinilmiştir. Hadramî'nin otobiyografisini ve görüşlerini belirlemek amacıyla farklı tabakât eserlerine başvurulmuş, elde edilen bilgilerin karşılaştırılması suretiyle doğru ve güvenilir verilere ulaşılması hedeflenmiştir.

Ulaşılan verilerin taranmasına, işlenmesine ayrıca dikkat edilerek gerekli değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu bakımdan Hadramî'nin bilgi teorisini ortaya koyarken farklı yöntemlere başvurulmuş, bazen istikrâ (tümevarım) bazen de ta'lîl (tümdengelim) yöntemi kullanılmıştır. Onun bilgi teorisini, akıl/nakil veya istidlâl yöntemleri konusundaki görüşlerini ifade etmeden önce kendinden önceki Eş'arî âlimlerin görüşlerine yer yer değinilmiştir. Bu hususta daha çok mütekaddimûn Eş'arî âlimlerinin görüşlerine başvurularak kıyas yapılmıştır. Böylece Hadramî'nin Eş'arî ekolünün bilgi teorisine benzer veya farklı yönlerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

IV- ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Mağrib'te Eş'arîliğin teşekkül sürecini ele alan bu çalışmada birçok alanda telif edilen eserlere müracaat edilmiştir. Çalışmanın hem tarihî süreci hem de kelâm yöntemini içermesi, çalışmada başvuru eser sayısını arttırmıştır. Bu bakımdan, Mağrib'in siyasî tarihinin ve mezhebî faaliyetlerinin ele alınması, ayrıca Hadramî'nin kelâm yönteminin ortaya konması için farklı türdeki eserlere başvurmayı gerekli kılmıştır.

Çalışma, daha çok 5/11. yüzyıldaki gelişmeleri içermektedir. Dolayısıyla bu zaman diliminde Mağrib'te birçok devlet ve emirlik hüküm sürmüştür. Bu bakımdan bu devletlerin hüküm sürdüğü zaman diliminde Eş'arîliğin Mağrib'te teşekkülüne etki eden gelişmeleri ifade eden ve bizim de bu çalışmada faydalandığımız tarih kitapları şu şekilde sıralanabilir: “Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) *Fütûhu'l-büldân*, İbnü'l-Faradî'in (ö. 403/1013) *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, Abdilmelik b. Beşküvâl'in (ö. 578/1183) *eş-Şıla fi târîhi e'immeti'l-Endelüs*, İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-târîh*, İbnü'l-Kattân'ın (ö. 7/13. yüzyıl ortaları) *Nazmü'l-cümân li-tertîbi mâ selefe min aḥbâri'z-*

zamân, Mağribli tarihçi İbn İzârî el-Merrâküşî'nin (ö. 712/1312'den sonra) *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, Abdülvâhid el-Merrâküşî'nin (ö. 7/13. yüzyıl ortaları) *el-Mu'cib fi telhîşi ahbâri'l-Mağrib*, İbn Ebî Zer'in (ö. 741/1340) *el-Enîsü'l-muğrib bi-ravzi'l-kırtâs fi ahbâri mülûki'l-Mağrib ve târihi medîneti Fâs*, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* ve *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, İbn Kesîr ed-Dımaşkî'nin (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye*, İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve dîvânü'l-mübtede'* ve *l-ğaber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*, en-Nâsırî'nin (ö. 1315/1897) *Kitâbü'l-İstikşâ li-ahbâri düveli'l-Mağribi'l-Akşâ* ve Hüseyin Mûnis'in (1912-1996) *Fethu'l-'Arab li'l-Mağrib* adlı eserlere başvurulmuştur.

Çalışmanın ilk kısmının tarihî bir süreci ele alması, tabakât ve benzeri eserlere de sıkça başvurmayı gerekli kılmıştır. Ayrıca bu çalışmanın; Mağrib'i ilgilendirmesi yönüyle daha çok Mâlikî âlimlerince telif edilen eserlerden, Eş'arîliği ilgilendirmesi yönünden ise Şafîî âlimlerce telif edilen temel kaynaklardan faydalanmayı gerektirmiştir. Bu bağlamda, bu çalışmada başvurulan kaynaklardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: "İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, Huşenî'nin (ö. 361/971) *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, Mâlikî'nin (ö. 454/1062'den sonra) *Riyâdu'n-nüfûs fi tabakati 'ulemâ'i'l-Kayravân ve İfrîkiyye*, Ebü'l-Velîd İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) *Fetâvâ İbn Rüşd*, Kādî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik* ve *el-Ğunye: Fihristü şüyûhi'l-Ķādî İyâz*, İbn 'Asâkir'in (ö. 571/1176) *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, İbnü'z-Zeyyât'ın (ö. 628/1230) *et-Teşevvüf ilâ ricâli't-taşavvuf*, İbnü'l-Ebbâr (ö. 658/1260) *et-Tekmile li-kitâbis's-sıla*, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ* ve İbn Ferhûn'un (ö. 799/1397) *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb* adlı eserlere, çalışmanın birçok kısmında başvurulmuştur.

Çalışmanın ikinci kısmında ise Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî'nin kelâm yöntemini belirlemek amacıyla daha çok Hadramî'nin *el-Akîde* adlı eserine başvurulmuştur. *el-Akîde*'den ayrı olarak Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn* ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihâl* adlı eserlere de yer yer başvurulmuştur. Hadramî'nin kelâmî konulardaki görüşünü Eş'arî

veya diğler mezhep âlimlerden farkını/benzerliğini ortaya koymak adına ayrıca birçok kelâmî esere de başvurulmuştur. Bu eserlerden bazıları ise; “Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) *Kitâbu’t-Tevhîd*, Eş‘arî’nin *el-Lüma’ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, *Risâle ilâ ehli’s-Seğr ve İstihsâni’l-havz fi ‘ilmi’l-keâm*, Neseî’nin (ö. 508/1145) *Tebşiratü’l-edille fi uşûli’d-dîn*, Bâkıllânî’nin *Temhîdü’l-evâ’il ve telhişu’d delâ’il*, *el-İnşâf fîmâ yecübü i’tikâdüh ve lâ yecüzü’l-cehlü bih ve et-Takrîb ve’l-irşâd*, Cüveynî’nin *el-‘Akâdetü’n-Nizâmiyye fi erkâni’l-İslâmiyye*, Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *el-İktisâd fi’l-İtikâd* ve Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) *el-Maḥşûl fi ‘ilmi’ uşûli’l-fikh*” şeklinde sıralanabilir.

Eş‘arîliğin İslâm’ın Doğu coğrafyasındaki temsilcileri ve bu coğrafyada yayılması ile ilgili hem ülkemizde hem de diğler ÷lkelerde birçok araştırma yapılmıştır. Fakat Mağrib’te Eş‘arîliğin teşekkülünü konu edinen çalışmaların bu oranda fazla olmadığı ifade edilebilir. Bununla birlikte son yıllarda Mağrib Eş‘arîliğini konu edinen çalışmalarda artma olduğu ifade edilebilir. Bu araştırmalardan biri de Hâlid Zehrî’nin *el-Meşâdiru’l-Mağribiyye li’l-‘Akâdeti’l-Eş‘ariyye* adlı çalışmasıdır. Zehrî, bu eserde tabakât ve terâcim eserlerini inceleyerek Mağrib’te kelâm alanında telif edilen eserlerin dökümünü vermektedir. Bir diğler çalışma ise Yusuf Ahnâne tarafından telif edilen *Tetavvuru’l-mezhebi’l-Eş‘arî fi’l-garbi’l-İslâmî* adlı eserdir. Bu eser, Eş‘arî mezhebinin Mağrib’e girişini ve gelişimi genel hatlarıyla ele almaktadır. Özellikle 6/12. yüzyıldaki öncü şahsiyetlere ve telif ettikleri esere vurgu yaparak Eş‘arîliğin bu yüzyılda resmîyet kazandığını belirtmektedir. Ayrıca, bir sonraki dönemde Eş‘arîliğin yayılış sürecine etki eden gelişmeleri ihtiva etmektedir.

Eş‘arîliğin Mağrib’teki gelişimini ele alan bir diğler çalışma ise Fas’ın Tatvan şehrinin Usûlü’-Din Fakültesinin katkısıyla gerçekleşen toplantıda gerçekleşmiştir. Yapılan toplantı sonucunda Mağrib’e Eş‘arîliğin girişi, teşekkülü ve yayılmasını içeren bildiri ve makaleler birleştirilerek “*el-Fikru’l-Eş‘arî bi’l-Mağrib hilâle merḥaleteyi’t-te’sîs ve’t-tersîm*” adı altında yayımlanmıştır. Mağrib’te Eş‘arîliğin gelişimini ele alan bu eser, çalışmamızda yararlandığımız kaynaklar arasında bulunmaktadır. Ayrıca, Mağrib’te Eş‘arîlikten önce mezhepler arasındaki ilişkileri, tartışmaları ihtiva eden “*Cühûdü ulemâ-i’l-Mağrib fi’d-difâ’i an akâdeti Ehli’s-Sünne*” adlı eser, İbrâhim Tehâmî tarafından yazılmış ve çalışmamızda yer yer bu eserden de istifade edilmiştir.

Mağrib'te Eş'arîliğin gelişimiyle ilgili olarak ayrıca ülkemizde de son zamanlarda bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda Ahmet Çelik'in birçok çalışması bulunmakla birlikte konumuzu ilgilendiren kısım ise "Mağrib'te Eş'arîliğin yayılmasında Bâkîllânî ve Cüveynî'nin Etkileri" başlığı adı altında sunulan sempozyum bildirisidir. Bildiride, Mağrib Eş'arîliği ile ilgili önemli hususlara temas edilse de konu, ayrıntılı bir şekilde işlenmemiştir. Ülkemizde bu alanda yapılan bir diğer çalışma ise Ahmet Selim Harputlu tarafından "Mağrib Eş'arîliği (Teşekkül Dönemi)" adı altında yazılan doktora tezidir. Harputlu, bu çalışmada hem 5/11. hem de 6/12. yüzyılda Eş'arîliğin gelişimini ilgilendiren hususlara temas etmiştir. Mağrib'te Eş'arîliğin gelişimini daha çok siyasî yönden ele alan bu çalışmanın son kısmında Mağribli âlimlerin itikadi konulardaki görüşlerini de işlemiştir. Bizim çalışmamız ise özellikle Bâkîllânî ve öğrencilerini ayrıca Hadramî'nin kelâm yöntemini ele alması bakımından yukarıda ifade edilen çalışmalardan ayrılmaktadır.

Mağrib'te Eş'arîliğin gelişimi ile ilgili ülkemizde yapılan bir diğer çalışma Muhammet Emin Efe tarafından "Eş'arîliğin Mağrip'e Yayılma Süreci" adlı doktora tezidir. Efe, bu çalışmasında bir kısmında Eş'arîliğin Mağrib'te tanınmasında ve yayılmasında etki eden siyasî gelişmelere daha çok değinmektedir. Çalışmasının diğer kısmında ise Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasında Cüveynî'nin *İrşâd* adlı eseri ve bu esere yazılan şerhlerin etkilerini esas almaktadır. Dolayısıyla, Eş'arîliğin Mağrib'te "yayılma sürecine" daha çok değinmektedir. Çalışmamız ise Eş'arîliğin Mağrib'te teşekkül sürecini ve Hadramî'nin kelâm yöntemini esas alması yönünden bu çalışmadan da farklılık arz etmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MAĞRİB'İN SİYASÎ TARİHİ ve MAĞRİB'TE İLK İTİKÂDÎ MEZHEPLER

Arapçada “bir yerden başka bir yere gitmek” anlamına gelen mezhep “z-h-b” kökünden türemiştir.¹³ Dinî bir terim olarak ise “dinin ana kaynaklarını anlamada ve uygulamada ortaya çıkan farklılıkların kurumsallaştığı dini grup”¹⁴ şeklinde ifade edilen mezhep; itikâdî, amelî ve siyasî alanda ortaya çıkmıştır.

İslâm toplumunda Asr-ı Saâdet döneminde itikâdî alanda herhangi bir mezhep ortaya çıkmamıştır. Fakat daha sonraki süreçte ümmet arasında yaşanan birtakım ihtilaf ve anlaşmazlıklar, Müslüman âlimler tarafından farklı şekilde yorumlanmıştır. Müslüman âlimlerin olayları farklı yöntem ve anlayışla çözmeye çalışmaları, itikâdî mezheplerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu bağlamda, sayıları veya tasnifleri net olarak bilinmeyen birçok mezhep ortaya çıkmış ve farklı şekillerde adlandırılmıştır.¹⁵

İfade edilen bu mezheplerin kurucuları, genel olarak ilk aşamada yeni bir mezhep kurma amacıyla hareket etmemiş ve yeni bir din anlayışı ortaya koymayı gaye edinmemiştir. Bununla birlikte, mezhep kurucuları müteşâbih âyetler hakkında kendi fikir ve yorumlarını dile getirmiş ve farklı ihtimalleri sıralamışlardır. Zaman içerisinde bu görüşlere tabi olan zümreler oluşmuştur. Söz konusu zümreler, genellikle bağlı oldukları imama veya benimsedikleri mezhebin temel görüşlerine nispetle adlandırılmışlardır. Öte yandan, tarihî süreçte ortaya çıkan çeşitli gelişmeler ve olaylar da mezheplerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, mezhep kurucularının ortaya koydukları fikir ve yorumların kabul görmesinde itikâdî yapılara mensup olmanın yanı sıra dönemin siyasî ve kültürel şartlarının da uygun olması önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla, İslâm coğrafyasının Doğu kesiminde ortaya çıkan mezhepler, çeşitli sebeplerle zamanla Mağrib bölgesinde de yayılmış ve etkili olmuştur. Bu sebeple, Mağrib'te zuhur eden bazı mezhep veya fırkaların iyi bir şekilde tahlil edilmesinde o dönemin ve coğrafyanın siyasî yönden de ele alınması bizleri daha sağlıklı sonuçlara ulaştıracaktır.

¹³ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1993), 1/393-394.

¹⁴ Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (Isparta: y.y., 2003), 1-2.

¹⁵ bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, 1977), 114; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 75.

1.1. MAĞRİB'İN SİYASÎ TARİHİ

Mağrib, İslam dininin doğduğu yer olan Meşrik'in mukabili sayılan coğrafyayı ifade eden bir kavramdır.¹⁶ Bu coğrafyada yaşayan halkın büyük bir kısmının Berberîler'den¹⁷ oluşması hasebiyle bu coğrafya Berberîstan olarak da adlandırılmaktadır. Mağrib olarak ifade edilen bu coğrafya; Mağrib-i Aksâ (Uzak Mağrib), Mağrib-i Evsat (Orta Mağrib) ve Mağrib-i Ednâ (Yakın Mağrib) şeklinde üç bölgeye ayrılmıştır.¹⁸ Mağrib'i üç bölgeye ayırarak yapılan bu isimlendirmenin ilk olarak kim tarafından yapıldığı bilinmemektedir. Bununla birlikte Ortaçağ İslam tarihçilerinden olan Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî (ö. 821/1418) Mağrib'in bazı coğrafi yerlerini ifade ederken bu yerlerin Mağrib-i Aksâ'da (Uzak Mağrib) bulduklarını ifade etmiştir.¹⁹ Ayrıca yer yer İbnü'l Esîr'in (ö. 630/1233) de Mağrib-i Aksâ ifadesini kullanması bu ifadenin hicri altıncı ve yedinci yüzyıllarda kullanıldığını göstermektedir.²⁰ Mağrib bölgesinin sınırı Mısır'dan başlayarak Atlantik okyanusuna kadar uzanmaktadır. Zaman içerisinde bölgede farklı devletler kurulmuş olsa da günümüzde bu bölgede Fas, Tunus ve Cezayir gibi devletler egemenliklerini sürdürmektedir.²¹

Mağrib'teki Berberîler'in asılları hakkında bazı bilgilere rastlanılmış ancak onların buraya nereden ve nasıl geldikleri hakkında kesin bir bilgi bulunmamıştır.²² Bu bağlamda, Berberîler'in çok eski zamanlardan Asya milletlerinden oluştuğu, Fırat ve Dicle vadilerinden ayrılarak Afrika'ya yerleştikleri tarihçiler tarafından belirtilmektedir. Bir diğer görüşe göre Berberîler'in Şam sahillerinden Mağrib'e taşındığı ve onların Arap kökenli olabilecekleri, fakat hangi Arap kabilelerinden geldikleri tam olarak

¹⁶ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 30-31.

¹⁷ Berberîler; Kuzey Afrika'da yaşayan halk ve bu halkın soyundan olan kişiler için kullanılan bir kavramdır. Berânîs ve Mâdeğîs denilen iki büyük kökte birleşen Berberîler'in daha sonra Ezdâce, Mesmûde, Evrebe, Acîse, Kûtâme, Sanhâce ve Evrîğa şeklinde yedi kola ayrıldığı belirtilmektedir. İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1597-1599; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ fi şinâ'ati'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1/415-417; Hakkı Dursun Yıldız, "Berberîler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/478-482.

¹⁸ Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 2/1272-1273, 3/1791.

¹⁹ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 5/164-168.

²⁰ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 9/203; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hâlid b. Hammâd en-Nâsîrî, *Kitâbü'l-İstikşâ li-ahbâri düveli'l-Mağribi'l-Akşâ* (Dâru'l-Beyzâ, 2013), 1/127-129.

²¹ Muhammed b. Ramazân Şâves, *Bâkatü's-Sûsân fi't-Ta'rîf bi Hadâreti Tilimsân Âsümet-i Devlet-i Benî Zeyyân* (Cezayir: Dîvânü'l-Matbûâtî'l-Câmiyye, 1416/1995), 1/27-28.

²² Yıldız, "Berberîler", 5/478-483.

bilinmediği, onların genellikle kabileler halinde yaşadıkları ve siyâsî birlikten uzak oldukları belirtilmektedir.²³

Müslümanların Mağrib'i fethetmesinden önce Berberîler bu coğrafyaya hâkimdi. M.S. 42 tarihi ile birlikte Romalılar ve Berberîler arasında yapılan savaşlarda Romalılar Mağrib'in sahil kesimlerini işgal etmişlerdi. Ancak iç bölgelerde ve dağlarda ise Berberîler'in hâkimiyeti devam etmişti. Bu anlamda Romalıların Mağrib'e tam anlamıyla bir hâkimiyet kurdukları söylenemez. Berberîler'i kültürel ve dinî yönden etkilemekten ziyade askerî yaptırımlarla onları vergi vermeye zorlamışlardır. Romalıların bu şekilde hâkimiyeti yaklaşık beş asır boyunca devam etmiştir.²⁴ Romalıların tam bir hâkimiyet kuramadıklarının bir diğer göstergesi ise İslamiyet'ten önce Hıristiyanlık inancının Mağrib bölgesinde yayılmamasıdır. Bu dönemde Berberîler daha çok Sabî²⁵ inancını benimseyerek güneşe ve yıldızlara tapıyorlardı. Ayrıca bazı yerlerde az sayıda Yahudiliği, Hıristiyanlığı ve Putperestliği benimseyen kişiler de bulunmaktaydı.²⁶ Berberîler'in Romalılardan dinî ve kültürel yönden genel anlamda etkilenmemeleri kendi inançlarına ve kültürlerine olan bağlılıklarını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

1.1.1. Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Fetih Hareketleri

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatının ardından halife seçilen Hz. Ebû Bekir (11-13/632-634), dönemi boyunca ortaya çıkan olayları ve isyanları önlemeye yönelik çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur.²⁷ Aldığı tedbirler neticesinde yaşanan olumsuzluklar büyük ölçüde giderilmiş ve akabinde fetih hareketlerine başlanmıştır. Bu çerçevede Şam ve Irak'ın fethine girişilmiş,²⁸ ancak Mağrib'e yönelik herhangi bir fetih faaliyeti gerçekleştirilmemiştir.

²³ Sâmi, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 2/1270-1271; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 1/414-415.

²⁴ Halil Cin, "Mağrib Ülkeleri Üzerinde İslam'ın ve Türklerin İdari ve Hukuki Tesirleri", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 2/2 (Mart 1991), 16.

²⁵ bk. Çağfer Karadaş, "Sâbiler Meselesi –Kur'ân'daki Sâbî Kavramının Sâbîi veya Sâbie Olup Olmadığı Problemi-", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2013), 1-23.

²⁶ Sâmi, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 2/1270-1271.

²⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/79; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 105-107.

²⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/577-580; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 127-132.

Hız. Ebû Bekir'in vefat etmeden önce Hız. Ömer'i (13-23/634-642) halife olarak belirlemesi,²⁹ isyanları bastırması ve daha sonra Amr b. el-Âs (ö. 43/664), Hâlid b. Velîd ve diğler komutanlar öncülüğünde önemli fetihler gerçekleştirmesi döneminin önemli siyasî gelişmeleridir. Ayrıca bu dönemde iki önemli ve güçlü devlet olan Bizans ve Sâsânî ile savaşlar yapılmıştır. Böylece bu devletlerden gelebilecek tehditlerin engellenmesiyle³⁰ İslâm ordusunca yapılacak yeni fetihlerin önünü açmıştır.

Hız. Ebû Bekir döneminin sonlarında gerçekleşen bu olumlu gelişmeler Hız. Ömer'in fetih harekâtının şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Hız. Ömer'in hilafetinde ise Hız. Ebû Bekir döneminde başlanan Suriye'nin fethi tamamlanmıştır.³¹ Daha sonra Irak³² ve İran'ın fetih sürecine başlanmış ve bu yerler büyük oranda fethedilmiştir. Kâdisiye (15/636) ve Nihâvend (22/642) savaşlarında ise Sâsânî imparatorluğu çöküş aşamasına girmiş ve İran toprakları Müslümanların eline geçmiştir.³³

İslâm ordularının bu başarıları Müslümanların güvenini arttırmış ve daha uzak bölge olan Mısır'ın da fethedilebileceği fikrini doğurmuştur. Mısır'ı iyi bilen Amr b. Âs, komutan olarak tayin edilmiştir. Amr, fetih hareketlerine Bizanslılarla 21/642 yılında yaptığı savaşta Mağrib-i Ednâ da denilen Libya'dan başlamış ve daha sonra Mısır ve İskenderiye'nin fethiyle devam etmiştir.³⁴ Ayrıca Câbiye şehrinin antlaşma yoluyla alınması,³⁵ daha sonra ise Bilbîs kentinin fethedilmesiyle birlikte Bizans'ın bu bölgedeki egemenliğine darbe vurulmuştur. Mısır'ın İslâm birliklerince fethedilmesiyle birlikte Mağrib'in fetih süreci kolaylaşmıştır.³⁶ İslâm ordusunun Mağrib'i fethetme hareketlerine süratle devam edilmiştir. Amr b. Âs'ın Mağrib-i Ednâ'nın önemli şehri

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968), 3/192-193; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî- Muhammed Hamîdullah (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 10/88.

³⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/545-547.

³¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/397.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî, *Kitâbü Fütûhi's-Şâm*, tsh. Abdullatif Abdurrahmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/170-171; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 378-380.

³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/227-230, 10/111.

³⁴ Vâkîdî, *Kitâbü Fütûhi's-Şâm*, 2/67-72, 2/89; Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Abdilhakem el-Mısırî el-Kureşî, *Fütûhu Mısır ve aḥbâruḥâ* (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1991), 76-79.

³⁵ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1995), 2/91.

³⁶ Nadir Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi* (Manisa: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2007), 40-44.

olan ve Bizans hâkimiyetinde bulunan Trablusgarp'ı 22/643 yılında fethetmesi, Hz. Ömer döneminde Mağrib'in fetih sürecinin önemli aşamalarından sayılmaktadır.³⁷

Hz. Ömer'in vefat etmesiyle birlikte İslâm coğrafyasındaki yönetim boşluğundan faydalanan Bizans ordusu İskenderiye'yi Müslümanlardan geri almıştır. Hz. Osman'ın (23-35/644-656) halife seçilmesiyle birlikte Amr b. Âs, tekrar ordu komutanı olarak tayin edilmiş ve onun döneminde İskenderiye'nin ikinci defa fethi sağlanmıştır.³⁸ Hz. Osman döneminde de Mağrib'in fethine önem verilmiş, bu dönemde ordu komutanı olarak atanan Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh (ö. 36/656-57) tarafından Kuzey Afrika'nın fethedilmesiyle birlikte bölgede hâkim olan Berberîler, Müslümanlara haraç ödemeyi kabul etmişlerdir.³⁹ Afrika'nın fethi için Müslümanlar sadece kara ordusuna değil, ayrıca deniz savaşlarına da büyük önem vermişlerdir. Bizanslarla yapılan ve Abdullah b. Sa'd'ın kumanda ettiği Zâtü's-Savâri (34-35/654-655) savaşıyla Müslümanlar Bizans'ı yenerek önemli bir zafer elde etmişlerdir.⁴⁰ Müslümanların bu bölgede hâkimiyet kurmasını sağlayan diğer önemli etken ise Mağrib'te Berberîler ile siyasî ve askerî ittifak kurmasıdır. Bu ittifakla birlikte Mağrib ve Endülüs'ün fethi kolaylaşmıştır.⁴¹

Hz. Ali döneminde (35-40/656-661) Cemel Vak'ası⁴² (36/656) ve Sıffin Savaşı⁴³ (37/657) gibi bazı olumsuzluklar nedeniyle fetihlerde aksamalar olmuştur. Özellikle Mağrib gibi uzak coğrafyalarda ise herhangi bir fütuhatin gerçekleşmesi söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Mağrib'e yönelik fetihler daha çok Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifelik sürecinde gerçekleşmiş ve İslâm birliklerinin bu gayretleri sonucunda Mağrib-i Ednâ, Mısır ve İskenderiye fethedilerek İslâm topraklarına katılmıştır.

³⁷ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 258.

³⁸ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 252.

³⁹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1674.

⁴⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru'l Maârif, 1967), 4/291.

⁴¹ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 264-265.

⁴² bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe, (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l Ammâte, 1969), 219-220; Ethem Ruhî Fığlalı "Cemel Vak'ası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/320-321.

⁴³ bk. İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 3/32-33; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/543-547.

1.1.2. Emevîler Dönemi Fetih Hareketleri

Hız. Hasan'dan (ö. 61/680) sonra yönetimi devralan Muâviye (41-61/661-680), Emevîler devletini kurarak sekteye uğrayan fetih hareketlerini tekrar başlatmıştır. Bu fetih hareketlerinin bir cephesi de Mağrib bölgesine yöneliktir. Çünkü Hız. Ali döneminde yaşanan iç sıkıntılardan dolayı daha önce fethedilen bazı yerlerde kargaşa çıkmış ve Müslümanların buradaki kontrolü zayıflamıştır. Bu amaçla Muâviye, hâkimiyeti sağlamak amacıyla ilk olarak 41/661 yılında Muâviye b. Hudeyc es-Sekûni'yi (ö. 52/652) İfrîkiye üzerine ikinci seferi yapması için görevlendirmiştir.⁴⁴

Mağrib'e yönelik seferler, Ukbe b. Nâfi'nin (ö. 62/682) İfrîkiye'ye gönderilmesi ile ehemmiyet kazanmıştır. Ukbe b. Nâfi'nin öncülüğünde gerçekleştirilen bu fetihlerde Mağrib'teki birçok bölge İslâm toprağına katılmıştır.⁴⁵ Askerî karargâh niyetiyle Kayrevan şehrinin temelini atması onun önemli icraatlarından birisidir.⁴⁶ Çünkü bu şehrin kurulmasıyla bölgede siyasî kazanımlar elde etme ve fetihlerin devam etmesi amaçlanmıştır.⁴⁷ Ayrıca Mağrib'in fethinde görev alan Müslüman askerler ve aileleri burada barınarak fetihlerin kalıcı olması amaçlanmıştır. Dolayısıyla bu şehrin kurulması ile geniş toprağına sahip olan Mağrib'in önemi daha da artmıştır.⁴⁸

Kayrevan şehrinin kurulması ile ayrıca bölgede kontrolün sağlanması ve bölgenin yerli halkı olan Berberîler'e İslâmiyet'i yakından tanıtmaya ve dolayısıyla onların İslâm dinine girmeleri hedeflenmiştir. Kayrevân'ın ilim ve kültür merkezi haline gelmesi ve birçok âlimin bu şehirde ilim öğrenmek amacıyla buraya gelmesi bunun bir göstergesi olarak ifade edilebilir.⁴⁹ Bu âlimlerden Mâlikî mezhebinin önemli temsilcilerden olan ve bu mezhebin Mağrib'te benimsenmesinde öncülük eden Sahnûn (ö. 240/854) ve İbn Sahnûn (ö. 256/870) gibi kişiler örnek olarak verilebilir.⁵⁰ Bu şehirde ayrıca, Mâlikî âlimi Ebû Zeyd el-Kayrevânî⁵¹ (ö. 386/996), Eş'arîliği

⁴⁴ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşi, *el-Beyânü'l-muğrib fi aḥbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. G.S. Colin – E. Levi Provençal (Beyrut: Daru's-Sekâfe, 1983), 1/15.

⁴⁵ İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısr ve aḥbâruhâ*, 246-251; Mahmûd Şit b. Mustafâ b. Hattâb el-Mevsilî, *Ḳâdetü fetḥi'l-Mağribi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 1/95.

⁴⁶ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 260.

⁴⁷ Nadir Özkuyumcu, "Kayrevan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/88-89.

⁴⁸ İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısr ve aḥbâruhâ*, 245-246.

⁴⁹ İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısr ve aḥbâruhâ*, 246-249.

⁵⁰ Özkuyumcu, "Kayrevan", 25/89-90.

⁵¹ Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu Muvatta'i Mâlik* (Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1331/1913), 7/204-205.

benimseyen ve bu düşünceyi birçok öğrencisine aktaran Ebü'l-Hasan el-Kâbisî (ö. 403/1012) gibi âlimler yaşamış ve burada eğitim görmüşlerdir.⁵² Bu sebeplerden dolayı Ukbe b. Nâfi'nin Kayrevan'ı kurması onun önemli icraatlarından biri olarak gösterilebilir.

Ukbe b. Nâfi'nin Kuzey Afrika'nın doğu ve batısında gerçekleştirilen fetihlerde aktif bir rol oynaması, Kayrevan şehrini kurması gibi gelişmeler Muâviye'nin dikkatini çekmiştir. Bu gelişmelerden sonra Ukbe b. Nâfi, Muâviye tarafından ödüllendirilerek 50/670 yılında İfrîkiye'ye vali olarak atanmıştır.⁵³ Bu durum, Mağrib'te yeni ve istikrarlı bir fetih politikasının başladığını göstermektedir. Fakat Amr b. As'ın hastalanıp vefat etmesi üzerine Mağrib'in fethinde aksamalar yaşansa⁵⁴ da bölgenin fethinden vazgeçilmemiş, ilerleyen süreçte Müslümanların Mağrib'teki hâkimiyet alanı genişlemiştir.⁵⁵ Bu husus, Cezayir ve Fas'ın da İslâm topraklarına katılmasıyla daha da perçinleşmiştir. Bu egemenliğin daha da genişletilmek istendiği Ukbe'nin şu sözü açık bir şekilde göstermektedir: “Allah'ım! Eğer şu deniz olmasaydı, sadece sana ibadet edilinceye kadar önüme çıkan her beldeyi geçer, seni inkâr edenlerle savaşırdım.”⁵⁶ Ukbe'nin bu ifadesi İslâm dininin farklı bölgelere yayılması için hiçbir fedakârlıktan kaçınılmayacağını göstermektedir. Mağribte büyük başarılarla imza atan Ukbe b. Nâfi, daha sonraki süreçte Kayrevan'a dönüşü sırasında Berberî ve Rumlardan oluşan kalabalık bir ordu karşısında savaşı kaybederek arkadaşlarıyla birlikte şehit olmuşlardır.⁵⁷

Ukbe'nin şehit olmasından sonra İfrîkiye valiliğine Züheyr b. Kays el-Belevî (ö. 69/689) atanmıştır. Züheyr, Rumlardan ve Berberîler'den oluşan orduyu yenerek Mağrib'te bazı kaleleri almıştır. Onun bu başarısı ile Mağrib'te Rumların hâkimiyeti kırılmış ayrıca Berberîler, bu olaydan sonra Müslümanlardan korkmuşlardır.⁵⁸ Fakat İslâm birliklerinin bu üstünlüğü de uzun sürmemiş, Züheyr ve arkadaşlarının Derne'de⁵⁹ kalabalık bir Rum ordusu karşısında savaşı kaybederek toplu bir şekilde şehit

⁵² Muhammed Mahfûz, *Terâcümu'l-müellifîne't-Tûnusiyîn* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1985), 4/45-47.

⁵³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/62-63.

⁵⁴ Hüseyin Münis, *Fethu'l-'Arab li'l-Mağrib* (Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Diniye, 1947), 134.

⁵⁵ Mevsîlî, *Qâdetü fethi'l-Mağribi'l-'Arabî*, 1/223.

⁵⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/206.

⁵⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs fi tabakati 'ulemâi'l-Kayravân ve İfrikiyye*, thk. Beşîr Bekkûş – Muhammed el-Arûsî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983), 1/41-44.

⁵⁸ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/41-47.

⁵⁹ Derne, günümüzde Libya'da bulunan bir yerleşim yeri ve liman kentidir.

olmuşlardır.⁶⁰ Bunun üzerine Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervân (66-87/685-705) Hassân b. Nu'mân (ö. 85/704) için “*Bu iş için Hassân'dan daha nitelikli birini tanıtmıyorum.*” diyerek 69/689 yılında Hassân'ı İfrîkiye'ye vali olarak atamıştır.⁶¹

Hassân'ın valiliğinin ilk yıllarında Emevîlerin iç sorunlarla ilgilenmesi sebebiyle bir fütuhât yapmadığı, daha sonra halifenin ona takviye olarak 40.000 kişilik ek asker göndermesi üzerine 74/694 yılında İfrîkiye seferine çıktığı belirtilmektedir.⁶² Hassân, aldığı destekle burada önemli fetihlerde bulundu. İslâm birlikleri için tehlike arz eden Kâhine adlı Berberî lideri aralarında gerçekleştirilen savaşta öldürüldü.⁶³ Böylelikle Mağrib'te İslâm birlikleri güçlenmiş, Kartaca ve çevresinin ikinci defa fethi gerçekleştirilmiştir. Mağrib-i Evsat'ta Berberî direnişi kırılarak Müslümanların hâkimiyeti pekişmiş, ayrıca Mağrib'in muhtelif yerinde fütuhâtlar gerçekleştirilmiştir.⁶⁴ Hassân b. Nu'mân'ın bu başarılarına rağmen halifenin kardeşi ve aynı zamanda Mısır valisi Abdülaziz b. Mervân (ö. 87/705) tarafından takdir görmemiş ve hatta o, Hassân'ın azledilmesi için çaba sarfetmiştir. Öyle ki Hassân'ın Mağrib'ten ayrılarak halifenin yanına gitmesini fırsat bilen Abdülaziz b. Mervân yerine Mûsâ b. Nusayr'ı görevlendirmiştir.⁶⁵

Hassân b. Nu'mân, Mağrib'in istikrara kavuşmasında önemli bir rol oynamış, fakat onun etkisi daha çok Mağrib-i Evsat çevresiyle sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla Mağrib-i Aksâ ve Endülüs'te ciddi bir varlık gösterememiştir. Onun yerine Mûsâ b. Nusayr'ın (ö. 98/717) İfrîkiye valiliğine atanması ile birlikte Mağrib'teki fütuhât, Mağrib-i Aksâ tarafına kadar genişlemiştir.

Yeni vali Mûsâ b. Nusayr, ilk aşamada daha önce fethedilen İfrîkiye ve Mağrib-i Evsat'ta İslâm dinini yaymayı, Mağrib-i Aksâ'nın ise fethini planlamıştır.⁶⁶ Bu kapsamda öncelikle Mağrib'in stratejik noktası sayılan Tanca'nın fethini önemsemiş, bu şehri fethettikten sonra buraya Târik b. Ziyâd'ı (ö. 102/720) atamıştır.⁶⁷ Mûsâ b. Nusayr, Tanca'nın fethinden sonra stratejik öneme sahip ve Bizans'ın elinde bulunan

⁶⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/209; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 262.

⁶¹ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/48.

⁶² İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve aḥbâruḥâ*, 228; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 262.

⁶³ İbn İzârî el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/38-39; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 262-263.

⁶⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/417; Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/56.

⁶⁵ İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve aḥbâruḥâ*, 231.

⁶⁶ Câsım el-Ubûdî, “Mûsâ b. Nusayr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/224-225.

⁶⁷ İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve aḥbâruḥâ*, 232; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 263.

Septe'ye yönelmiştir.⁶⁸ Bu şehrin fethinde Mûsâ b. Nusayr'ın Sebte valisi ile İspanya'ya karşı kurduğu ittifak, başarıya ulaşmasında etkili olmuştur.⁶⁹

Mağrib'te istikrarın sağlanmasında ve Endülüs'ün fethinde önemli bir rol oynayan Târik b. Ziyâd, kendi adıyla da anılan "Cebelü Târik"ı askerî karargâh olarak kullanmış ve 92/711 yılında Endülüs'ü fethederek önemli bir başarı sağlamıştır.⁷⁰ Mûsâ b. Nusayr ve Târik b. Ziyâd, bu başarıları sadece kara savaşlarıyla elde etmemiş, ayrıca deniz savaşlarındaki başarılar da bu hususta etkili olmuştur. Bu askerî ve siyasi başarılarla ek olarak Berberîler'e İslâm dinini ve Müslümanların kültürü öğretilerek hak dinin Mağrib'te benimsenmesi amaçlanmıştır.⁷¹

Emevî devleti, gösterdiği bu başarılarla rağmen ilerleyen süreçte zayıflama sürecine girerek yıkılmıştır. Emevîlerin yıkılmasında Abbâsîler'in Emevîler'e yönelik ihtilâl faaliyetlerinde bulunması İslâm tarihi açısından önem arz etmektedir. Bu ihtilâl Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcası Hz. Abbâs'ın (ö. 33/653) soyundan gelen Muhammed b. Ali b. Abbâs (ö. 126/743) tarafından Humeyme denilen yerden yönetilmiştir.⁷²

1.1.3. Abbâsîler ve Mağrib'te Kurulan Diğer Devletler Dönemi

Emevîler'den sonra kurulan Abbâsîlere karşı, ilk dönemden itibaren halka haksızlık yaptıkları gerekçesiyle çeşitli isyanlar ortaya çıkmıştır.⁷³ Daha sonraki süreçte Mağrib'te yaşayan Berberîler de Abbâsîlere karşı ayaklanmışlardır. Bu durum, Abbâsîler'de merkezi otoritenin zayıflamasına ve dolayısıyla Mağrib'te birçok hanedanın ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.⁷⁴ Bu emirlikler, 172/788 yılına kadar Emevîler ve Abbâsîler tarafından atanan valiler tarafından yönetilmiş; ancak daha sonra yeniden başlayan isyan hareketleri sonucunda Abbâsîlerden kademeli olarak ayrılarak bağımsızlaşmışlardır.⁷⁵ Geniş topraklara sahip olmaları ve sürekli isyanlarla uğraşmak zorunda kalmaları nedeniyle Abbâsîler, Mağrib'e yeterli önemi verememiştir. Bunun

⁶⁸ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/182-183.

⁶⁹ Nadir Özkuyumcu, *Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 180-185.

⁷⁰ İbn İzârî el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/9; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 264.

⁷¹ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-ayân*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dâru's-Sadr, 1977), 5/320.

⁷² Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/307.

⁷³ Hüseyin Akgül, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991), 3/236.

⁷⁴ Abdulaziz Sâlim, *el-Mağribü'l-kebîr el-asru'l-İslamî* (Beirut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1981), 2/533, 583.

⁷⁵ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 5/117-120.

doğal bir sonucu olarak, bu coğrafyada Abbâsî otoritesinden kopmalar yaşanmıştır. Söz konusu isyanlar, daha çok Hz. Ali'nin oğlu Hasan'ın soyundan gelen Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye (ö. 145/762) ve kardeşi İbrâhim (ö. 145/763) tarafından çıkarılmıştır.⁷⁶ Bu isyanlar sonucunda yaşanan bazı gelişmeler, Mağrib'in siyasî tarihini ilgilendirmesi bakımından kısaca şu şekilde ifade edilebilir:

Abbâsîler'in kurucusu Ebü'l-Abbâs'ın Alioğullarına değer vermesi sebebiyle onun döneminde herhangi bir isyan çıkmasa da halefi Ebû Ca'fer el-Mansûr (136-158/754-775) döneminde Alioğulları'ndan Abdullah b. Ali (ö. 147/764), halifeye biat etmeyerek başkaldırmıştır. Bu tarihten sonra farklı dönemlerde de bazı kalkışmalar yaşanmıştır.⁷⁷ Bunlardan acı ve elem verici olanı ise Halife Hâdî döneminde cereyan eden Fah Savaşı'dır. Abbâsîler ve Hüseyin b. Ali (ö. 169/786) arasında gerçekleşen bu mücadelede Hüseyin b. Ali ve arkadaşları şehit edilmiştir.⁷⁸ Ayrıca Hüseyin'in başı kesilerek -Kerbelâ hadisesini yeniden yaşatmak istercesine- dönemin Abbâsî halifesi Hâdî'ye (169-170/785-786) sunulmuştur. Bu duruma tanık olan Hâdî; "*Vallahî tağutlardan bir tağutun başını getiriyor gibisiniz. Hâlbuki bu Rasulullah'ın torunudur.*" diyerek bu fiili işleyenlere tepki göstermiş ve onların mallarına el koymuştur.⁷⁹ Yaşanan bu olumsuz hadise, Abbâsîler'in Mağrib'e yönelik müdahalelerini aksatmıştır. Zira, Fah Olayı'ndan sonra Alioğullarından iki kişi Abbâsîlerden kurtulmayı başarmıştır. Bunlardan biri olan Yahya b. Abdullah (ö. 188/803), 176/792 yılında Deylem'e kaçarak Abbâsîlere karşı isyan etmiştir.⁸⁰ Diğer isyan ise Yahya'nın kardeşi ve Mağrib'te kurulan İdrîsîler devletinin kurucusu olan İdrîs b. Abdullah'a (ö. 177/793) aittir.⁸¹ Mağrib'te çıkan bu isyan hareketlerine karşı Abbâsîler'in fiili bir askerî müdahalede bulunma imkânı olmamıştır. Halife Hârûnürreşîd (170-193/786-806), İdrîsîler devletinin kurucusu olan İdrîs'e bir suikast düzenleyerek isyanı bastırmayı amaçlamıştır.⁸² Bu durum aslında Abbâsî yönetiminin Mağrib'e yönelik güçlü bir askerî yaptırıma sahip olmadığını göstermektedir. Öyle ki dönemin halifesi Hârûnürreşîd, Frank Kralı Karl (ö.

⁷⁶ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/31-37.

⁷⁷ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/423; Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 3/92-93; Kadir Erbil, *Kuzey Afrika ve İdrîsîler Devleti* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 57.

⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/260.

⁷⁹ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 8/203.

⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/291.

⁸¹ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 8/198.

⁸² Nâsirî, *Kitâbü'l-İstikşâ*, 1/213-214.

814) ile dostane ilişkiler kurarak Endülüs Emevîlerine (756/1031) karşı bir müttefik kazanmak istemiştir. Bu ilişki aslında iki tarafın çıkarları için uygundur. Kral Karl, Abbâsîler'i Bizans'a karşı müttefik olarak görmektedir, zira Bizans devleti onun için bir tehdittir. Aynı şekilde Hârûnürreşîd de Endülüs'te kurulan Endülüs Emevîlerine karşı Büyük Karl'ı kullanmayı amaçlamaktaydı. Bu amaçla ikili arasında başlayan ilişkiler, karşılıklı verilen hediyelerle pekiştirilmek istenmiştir.⁸³

Abbâsî yöneticilerinin Mağrib ve Endülüs'te istikrârı sağlamak amacıyla aldıkları bu sınırlı önlemler, geniş sınırlara sahip olan Abbâsîler'den kopmaları engelleyememiştir. Bu kapsamda Endülüs'te; Endülüs Emevîleri (139-422/756-1031) ve Mülûküt-Tavâif (422-483/1031-1090) emirlikleri kurulmuştur. Bu devletler, Endülüs'te hüküm sürmelerine rağmen bunların ele alınması çalışmamızın amacını ve kapsamını aşmaktadır.

Abbâsî devletin zayıflamasıyla Mağrib'te de birçok devlet kurulmuştur. Bu devletlerden Midrârîler (156-366/772-976) Fas'ta, Fâtımîler (297-567/909-1171) ise Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de varlığını devam ettirmiştir. Bunlardan ayrı olarak konumuzla bağlantılı bazı devletler de bu coğrafyada kurulmuştur. Bunlar; Fas'ta (170-375/786-985) İdrîsîler, Cezayir'de (161-297/777-909) Rüstemîler ve Cezayir, İfrîkiye ve Sicilya'da (184-297/800-909) ise Ağlebîler devletidir.

Mağrib'te kurulan yönetimlerden biri olan İdrîsîler Devleti'nin temeli, Fah Savaşı'nda Abbâsîlerden kaçmayı başaran İdrîs b. Abdullah tarafından atılmıştır.⁸⁴ Abdullah b. İdrîs'in Hz. Ali'nin soyundan gelmesi hasebiyle Mağrib'te yaşayan Berberî kabilelerini etkilemesi ve onların yardımını alması zor olmamıştır.⁸⁵ Bu desteğin ilk aşamada Mağrib'in güçlü olan Berberî Evrebe Kabilesi'den gelmesi İdrîs'in Mağrib'te tutunmasını kolaylaştırmıştır.⁸⁶ Daha sonra Berberîler: “*Seni bize gönderen Allah'a hamd olsun. Biz onun için ölürüz.*” diyerek memnuniyetlerini belirtmiştir. Bunun üzerine İdrîs de onlara: “*Ehl-i Beyt'te bulduğunuzu başkasında bulamazsınız.*” şeklinde cevap vermiştir.⁸⁷ Bundan sonra Abbâsîler'e yapılan biat bozulmuş, dinî ve siyasî lider

⁸³ Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî el-Hudârî, *Muhâdarâtü târîhi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-Devletü'l-Abbâsiyye* (Mısır: y.y., 1970), 1/133; Yıldız, “Abbâsîler”, 1/37.

⁸⁴ İbn İzârî el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/83-84.

⁸⁵ İbn İzârî el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/82-84.

⁸⁶ Mehmet Azimli, “Ehl-i Beytin Kurduğu İlk Devlet: İdrîsîler”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003), 1-14.

⁸⁷ Nâsîrî, *Kitâbü'l-İstikşâ*, 1/211.

kabul edilen İdrîs'e biat edilmiştir.⁸⁸ Kurulan bu devlet, Şiîliği benimsemesine rağmen Mağrib'te Sünnî olan Berberîler'in desteğini almıştır. İdrîsîler'in, Hz. Peygamber'in soyundan gelmeleri, Mağrib'te kendilerine yönelik teveccühün artmasına sebep olmuştur.⁸⁹

İdrîs, güçlü bir ordu kurarak Mağrib'te faaliyetlerine devam etmiştir. Özellikle de Müslüman nüfusunun az olduğu yerlerin fethine öncelik vermiştir. Daha sonra ise farklı inanca mensup kişilerin barındığı Tilimsân'ı fethederek bu şehirde İslâm dininin tanınmasını, kabul görmesini sağlamıştır. İslâm dininin burada yayılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. İdrîs'in Tilimsân'ı ve Mağrib-i Evsat'ta diğer yerleri fethederek onlardan zekât alması, onun siyasî ve ekonomik yönden güçlenmesini sağlamıştır.⁹⁰ İdrîs'in bu şekilde güçlenmesi Abbâsî halifesi Hârûnürreşîd'i kaygılandırmıştır. Hârûnürreşîd, İdrîs'i ortadan kaldırmak için öncelikle onun üzerine bir ordu göndermeyi düşündüyse de bundan vazgeçmiştir. İdrîs'e bir suikast düzenleyerek onun ortadan kaldırılmasını daha mantıklı bulmuştur.⁹¹ Bu suikastta İdrîs, hayatını kaybetse de İdrîsîler Devleti son bulmamıştır. Onun oğlu ve Fas şehrinin kurucusu sayılan II. İdrîs'in (177/213-793/828) gelişi bir nevi, yapılan suikastı geçersiz kılmıştır.⁹² II. İdrîs, kısa zaman içinde şöhrete kavuşmuş ve Berberîler ona biat ederek onun etrafında toplanmışlardır. Fas şehrini cazip hale getirmek için teşkilatlandırmaya ve imar işlerine önem vermiş, önemli fetihlerde bulunarak devletin sınırlarını genişletmiştir. İdrîsîler'in siyasî yönden Mağrib-i Aksa'da güçlü devlet olmasını sağlamıştır. Ayrıca Berberîler arasında İslamiyet'in yayılmasında önemli katkısı olmuştur.⁹³ II. İdrîs, 25 yıllık hâkimiyeti boyunca Berberîler'i bir arada tutmayı başarmıştır. 213/828 yılında ansızın ölmesi ile İdrîsîler Devleti'nin yönetimi onun çocukları arasında dokuz emirliğe bölünmüştür. Bundan dolayı devlet, önemli ölçüde güç kaybetmiştir.⁹⁴

⁸⁸ Nâsîrî, *Kitâbü'l-İstikşâ*, 1/212.

⁸⁹ Hasan İbrâhim Hasan, *Târîhu'l-İslâm I-IV* (Beirut: Dâru'l-Ceyl, 1996), 2/117; İsmail Ceran, *Fas Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), 48; Muhammed Rezûk, "İdrîsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/495-497; Erbil, *Kuzey Afrika ve İdrîsîler Devleti*, 73.

⁹⁰ Nâsîrî, *Kitâbü'l-İstikşâ*, 1/212.

⁹¹ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 1/214; Nâsîrî, *Kitâbü'l-İstikşâ*, 1/214.

⁹² Ahmed Zuhuri Danişman, *Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Özyayın Matbaası, 1971), 5/166.

⁹³ Erbil, *Kuzey Afrika ve İdrîsîler Devleti*, 78.

⁹⁴ Nâsîrî, *Kitâbü'l-İstikşâ*, 1/227; Muhammed Rezûk, "İdrîs II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/483.

Netice itibarıyla, İdrîsîler Devleti'nin özellikle I. ve II. İdrîs dönemlerinde Mağrib-i Aksa'da siyasî ve dinî yönden önemli başarılar elde edilmiştir. Bu dönemlerde İslâm dininin özellikle Putperest, Hıristiyan ve Yahudiler arasında yayılması için önemli gayretler sarf edilmiştir. Bu dönemde hükümdarlar Şîî mezhebine meyletmelerine rağmen ülkelerinde yaşayan fakat başka mezhepleri benimseyen diğer insanlara karşı müsamahakâr davranmışlardır. Bu dönemde kurulan Fas şehrine Mâlikî mezhebinin önde gelen âlimleri yerleşmiştir.⁹⁵ Bu âlimlerin gayretleriyle bu coğrafyada Mâlikî mezhebi tanınmış ve yayılmıştır.⁹⁶

Mağrib'te kurulan bir diğer devlet ise Rüstemîler'dir (161-297/777-909). Bu devlet, adını kurucusu olan Abdurrahman'ın babası Rüstem'den almıştır.⁹⁷ Hâricîler, 141/758 tarihinden itibaren Mağrib'te Abbâsîlere karşı isyanlarda bulunmuşlardır. Abbâsîler ile Hâricîler arasında gerçekleşen mücadelelerde, savaşı kaybeden Hâricîler, Abdurrahman b. Rüstem (ö. 171/787) önderliğinde Kayrevan'dan ayrılarak Mağrib-i Evsat bölgesinde yer alan Cezayir'e göç etmişlerdir.⁹⁸ Abdurrahman b. Rüstem, Cezayir'de Hâricîlerin kolu olan İbâzîleri bir çatı altında toplamayı ve onların Cezayir'deki gücünü ve nüfusunu arttırmayı başarmıştır. Bunun sonucunda Berberîler'in bulunduğu bir ortamda imam seçilen Abdurrahman, resmî olarak Rüstemîler Devleti'ni kurmuştur. Abdurrahman ayrıca "emirü'l-müminîn" ünvanını alarak Rüstemîler'i on bir yıl boyunca yönetmiştir.⁹⁹

Abdurrahman'dan sonra Rüstemîler Devleti'ni yöneten imamlar şûra ile belirlenmiştir. Şûrâ kararı ile Abdurrahman'dan sonra onun oğlu Abdülvehhâb 208/823 yılına kadar devleti yönetmiştir.¹⁰⁰ Onun döneminde devlet güçlense de birçok isyan ve savaşlarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Bu savaşlar, Abbâsîler'in kışkırtmaları sonucu özellikle Ağlebîlerle yapılmıştır. Ağlebîlerle yapılan savaşlarda iki devletin farklı mezhebî benimsemeleri de etkili olmuştur. Ağlebîler, Ehl-i sünnet'e mensuptular ve Mâlikî mezhebini benimsiyordu. Aralarındaki mezhepsel farklılığın düşmanlığı

⁹⁵ Erbil, *Kuzey Afrika ve İdrîsîler Devleti*, 140-141.

⁹⁶ Yahya Huveydî, *Târîhu felsefeti'l-İslâm f'î Kârrati'l-İfrikîyye* (Kahire: Mektebetü Nahdetü'l Mısıriyye, 1965), 150.

⁹⁷ Mübârek b. Muhammed el-Mîlî el-Cezâirî, *Târîhu'l-Cezâir fi'l-kadîm ve'l-hadîs* (Cezâir: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, 1406/1986), 2/71.

⁹⁸ Cezâirî, *Târîhu'l-Cezâir*, 2/63-64.

⁹⁹ Cezâirî, *Târîhu'l-Cezâir*, 2/68; Nadir Özkuyumcu, "Rüstemîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/295-96.

¹⁰⁰ Cezâirî, *Târîhu'l-Cezâir*, 2/72; Özkuyumcu, "Rüstemîler", 35/295.

arttırdığı ifade edilmektedir.¹⁰¹ Rüstemîler, Abbâsîlere karşı Endülüs Emevileri ile ittifak halinde olmuştur. Çünkü iki devlet için de Abbâsîler, düşman konumundaydı ve bu durum onların ittifak kurmasının en önemli sebebiydi.

Rüstemiler Devleti, kurucusu olan Abdurrahman b. Rüstem ve daha sonraki dönemlerde ilmî ve kültürel faaliyetlere önem vermiştir. Bu dönemde Tahert şehri Mağrib'in önemli kültür şehirleri arasına girmiştir.¹⁰² Fakat son dönemlerde imam sayılan yöneticilerin başa gelmesiyle birlikte devlet zayıflama sürecine girmiş ve 297/909 yılında Fatımîler tarafından yıkılmıştır. Fatımîler, ayrıca bu devlete ait kültürel mirası yok etmiş, kütüphaneleri ve binlerce eseri de yakmıştır.¹⁰³

Abbâsîlerin kuruluş döneminde ortaya çıkan bir diğer devlet de Ağlebîlerdir.¹⁰⁴ Bu devlet, Abbâsî halifesi Mansûr (136-158/754-775) döneminde İfrîkiye'ye komutan olarak gönderilen Ağleb'in oğlu İbrahim (184-196/800-812) tarafından kurulmuştur.¹⁰⁵ Zap valiliği görevi esnasında gösterdiği başarılarla dikkat çeken İbrahim b. Ağleb, kendisinin İfrîkiye'ye vali olarak atanması durumunda 100.000 dinarlık yardımın İfrîkiye'ye gönderilmesine gerek kalmayacağını, hatta yıllık 40.000 dinarlık yardımın beytûlmâle yapılacağını belirtmesi üzerine buraya vali olarak atanmıştır.¹⁰⁶ Bu durum, Mağrib'te Ağlebîler devletinin kurulmasında önemli bir etkisi olmuştur. Kurulan bu devlet, Abbâsîler ile irtibatı kesmemiş, onların siyasî deneyiminden faydalanmayı tercih etmiştir.¹⁰⁷ İbrahim b. Ağleb, ülkede huzur ve barışı tesis etmiş, isyanları bastırmıştır. Onun vefat etmesi üzerine yerine geçen oğlu Ebü'l-Abbâs Abdullah (196-201/812-817) döneminde çıkan isyanlar sebebiyle büyük çaplı fetih hareketleri olmamıştır.¹⁰⁸ Fakat bir sonraki dönemde yönetimi devr alan Ziyâdetullah b. İbrahim (201-223/817-838) döneminde ise Bizans'a karşı önemli başarılar elde edilmiş ve devlet siyasî olarak güçlenmiştir.¹⁰⁹ Ağlebîler Devleti'nin son dönemlerinde ise devletin dirâyetli yöneticiler

¹⁰¹ Mehmet Salih Arı, *Hâricîlerin Kurduğu Devlet: Rüstemîler* (İstanbul: Bilge Adamlar Yayınları, 2009), 186.

¹⁰² Arı, *Hâricîlerin Kurduğu Devlet: Rüstemîler*, 170.

¹⁰³ Cezâirî, *Târîhu'l-Cezâir*, 2/87-88; Mahfuz Söylemez, "İlk Hâricî Devlet: Rüstemîler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (1998), 472-473.

¹⁰⁴ Abdullâh b. Abdissamed Kennûn el-Hasenî, *en-Nübûgu'l-Mağribî fi'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1975), 1/46; Cezâirî, *Târîhu'l-Cezâir*, 2/126.

¹⁰⁵ Seyfüddîn Ebü Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-düerer ve câmi'u'l-gurer*, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Kahire: Ma'had'l-Almânî li't-Türâs, 1961), 6/23.

¹⁰⁶ Cezâirî, *Târîhu'l-Cezâir*, 2/119-121.

¹⁰⁷ Cezâirî, *Târîhu'l-Cezâir*, 2/121.

¹⁰⁸ Devâdârî, *Kenzü'd-düerer*, 6/27.

¹⁰⁹ Devâdârî, *Kenzü'd-düerer*, 6/28-30.

tarafından yönetilmemesi sebebiyle zayıflama sürecine girilmiştir. 296/909 yılında Fâtımîler Devleti, herhangi bir mukavemetle karşılaşmadan Ağlebîler Devleti'ni istila ederek yıkmıştır.¹¹⁰

Yaklaşık bir asırlık siyasî ömrü olan bu devlet, ilmî faaliyetleri ile de dikkat çekmiştir. Bu dönemde özellikle Kayrevan, ilmî ve mezhebî faaliyetler yönünden merkezi bir şehir haline gelmiştir. Ayrıca Mâlikî mezhebinin önemli temsilcilerinden olan Esed b. Furâd (ö. 213/828) ve Sahnûn da bu dönemde yaşamıştır.¹¹¹ Bu âlimler vasıtasıyla Mâlikî mezhebinin Kayrevan'da ilgi görmesi ve tanınması sağlanmıştır. Mağrib'te sünnî inancın benimsenmesinde Sahnûn¹¹² ve Esed b. Furâd'ın¹¹³ önemli katkıları olmuştur.

Mağrib'te yukarıda ifade edilen devletlerden ayrı olarak Fâtımîler Devleti, Kuzey Afrika'da (297/363-909/973) hüküm sürmüştür. Daha sonraki dönemde ise Mısır ve Suriye'ye hâkim olmuştur. Fâtımîler, Hz. Fatıma'nın soyundan geldiğini iddia eden Ubeydullah el-Mehdî (ö. 322/934) tarafından Tunus'un yakınlarında bulunan Mehdiye şehrinde kurulan ve Şîiliği benimseyen bir devlettir.¹¹⁴ Bu devlet ilk aşamada Mağrib'te kurulmuş olsa da bu coğrafyada Hâricîler ve Mâlikî mezhebi mensupları güçlü olması nedeniyle sonraki dönemlerde Mısır'da egemenliğini devam ettirmiştir.¹¹⁵

Netice itibarıyla, Mağrib'in fetih süreci Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ile başlamış, Emevî döneminde ise genişlemiştir. Emevîler'den sonra ise bu bölgede farklı devletler egemenlik kurmuştur. Bu devletlerin Mağrib'teki siyasî faaliyetleri ile ilgili genel değerlendirme yapılmıştır. Bunlardan ayrı olarak ve bizim konumuz için daha çok önem arz eden devletler ise Murâbitlar ve Muvahhidler'dir. Mağrib'te kurulan bu devletlerin siyasî durumlarının ele alınması bu coğrafyada Eş'arîliğin teşekkül sürecinin daha iyi bir şekilde anlaşılmasında katkı sağlayacaktır.

¹¹⁰ Cezâirî, *Târîhu'l-Cezâir*, 2/128; Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 6/40-41.

¹¹¹ Abdülkerim Özeydî, "Ağlebîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/477.

¹¹² Ebü'l-Faz'l İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed Sâlim Haşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 4/60.

¹¹³ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/264-268.

¹¹⁴ Kemal Sandıkçı, *İslâm Coğrafyası: İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 15.

¹¹⁵ İbn İzârî el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/149-152.

1.1.4. Murâbitlar Dönemi

Murâbitlar'ın Bernes b. Berr'in (ö. ?) soyundan geldikleri ve Sanhâce kabilesine mensup olan "Mesûfe, Lemtûne, Cüdâle" kollarına mensup oldukları ifade edilmektedir.¹¹⁶ Onların yaşadıkları bölge, "Bilâd-ı Sudan" olarak adlandırılmaktadır.¹¹⁷ Murâbitlar, ayrıca çöl ikliminin aşırı sıcak veya soğuşundan korunmak amacıyla yüzlerini peçe ile örttikleri için "Mülessimûn" şeklinde de isimlendirilmişlerdir.¹¹⁸

İslâm dininin Mağrib'te yayılması ile birlikte Berberî asıllı kabileler İslâm dinini kabul etmişlerdir.¹¹⁹ Fakat bu durum, ilk dönemde İslâm'ın sadece temel kaidelerini kabul etme ile sınırlı kaldığı için İslâm dininin diğer hususları tam anlaşılmamıştır. Cüdâle kabilesinin lideri olan Yahya b. İbrahim'in (ö. 440/1048) hac görevi esnasında İslâm dinini yakından tanınması, bu durumun gün yüzüne çıkmasına vesile olmuştur. Bu bağlamda, Yahyâ b. İbrahim, Kayrevan'a giderek Ebû İmrân el-Fâsî'den kavmine irşâd görevini yapacak, İslâm dini hakkında bilgi verecek bir talebesini istemiştir.¹²⁰ Bunun üzerine Ebû İmrân el-Fâsî, onu eğitim faaliyetleri ile uğraşan Veccâc b. Zellû el-Lemtî (ö. 445/1054) adında kişiye yönlendirmiş, ikili arasında yapılan görüşmeler sonucunda Abdullah b. Yâsîn'in (ö. 451/1059) bu iş için uygun olduğuna karar verilmiştir.¹²¹

Sahrâ'ya geçiş yapan Abdullah b. Yâsîn, Sahrâ'da yaşayan kabileler ile olumlu ilişkiler kurmuştur. Berberî kabileleri, ilk aşamada ona değer vermiş ve onun yolunu takip etmişlerdir. Abdullah b. Yâsîn, Berberîler'e namaz, zekât gibi temel ibadetleri öğretim konusunda muvaffak olsa da had ve kan davaları gibi hususlarda istediği başarıyı elde edememiş, hatta bu hususları dile getirmesi nedeniyle tepkiyle de karşılaşmıştır.¹²² Bu durumdan rahatsız olan Abdullah b. Yâsîn, oradan ayrılmayı düşünmüş, fakat Yahyâ'nın önerisi ve desteğiyle Senegal yakınlarında bir ribât inşa ederek ilim faaliyetlerinde bulunmuştur. Kurulan bu ribâtlarda sadece dinî eğitim

¹¹⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ahmed İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-mu'trib bi-ravzi'l-kurâtis fî aḥbâri mü'lûki'l-Mağrib ve târihi medîneti Fâs* (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972), 119.

¹¹⁷ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni, *Âşârü'l-bilâd ve aḥbârü'l-'ibâd* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1960), 24.

¹¹⁸ H. İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit vd. (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1991), 85.

¹¹⁹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-'İber*, 1645.

¹²⁰ Nâsırî, *Kitâbü'l-İstikṣâ*, 2/5-6.

¹²¹ Nâsırî, *Kitâbü'l-İstikṣâ*, 2/7.

¹²² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/135.

verilmemiş ayrıca Abdullah b. Yâsîn'in önerisiyle cihat etmeye hazır bir hareketin temelleri de atılmıştır.¹²³ Bu bağlamda, ribâtlarda eğitim gören kişiler sayı yönünden artmış ve dinî gayelerle başlayan bir hareket bir nevi siyasî bir oluşuma dönüşmüştür. Nitekim daha sonraki süreçte Abdullah b. Yâsîn, davetine icabet etmeyen kişilere karşı zor kullanarak onları itaat altına almaya çalışmıştır. Bu amaçla Sahrâ'da öncelikle Sünnî olmayan gruplarla daha sonra ise gayri müslimlere karşı savaşması ve onları İslâm dinine çağırması bunun bir göstergesidir.¹²⁴

Murâbitlar'ın kurulmasında önemli bir fonksiyona sahip olan Abdullah b. Yâsîn, öncelikle bir âlim olmasına rağmen Murâbitlar'ın yöneticilerini belirlemede önemli bir konuma sahip olmuştur. Yahyâ b. İbrahim tarafından kendisine emirlik teklif edilmesine rağmen “*Ben sadece şeriat emanetinin taşıcısıyım. Emirlik, senindir.*” diyerek bu görevi kabul etmemiştir.¹²⁵ Henüz hayattayken Ebû Bekir b. Ömer el-Lemtûnî'yi (ö. 448/1056) lider olarak tayin eden Abdullah b. Yâsîn, bölgedeki faaliyetleri ve ıslahatçı yönü sebebiyle “Murâbitlar'ın mehdisi” şeklinde nitelenmiştir.¹²⁶

Murâbitlar'ın kurucu liderlerinden biri sayılan Ebû Bekir b. Ömer döneminde ise Fâtımîlerle savaşılmış, onlardan toprak alınmıştır. Ayrıca Zenâte'nin elinden Ağmat şehri alınarak 448/1056 yılında Murâbitlar'ın resmî olarak kurulması sağlanmıştır. Murâbitlar hareketinin ilk yıllarında devletin sınırlarının genişlemesi ve yaşanan diğer siyasî gelişmeler, Ebû Bekir b. Ömer'i yeni arayışlara sevk etmiştir. Bu durum, kuzeni olan Yûsuf b. Tâşfîn'i (ö. 500/1106) komutan olarak atmasına vesile olmuştur. Daha sonra, Berberî kabilelerinden olan Lemtûne ve Cüdâle arasında çıkan ihtilafları çözmek amacıyla Sahrâ'ya gitmek zorunda kalan Ebû Bekir b. Ömer, Murâbitlar'a idareci olarak atadığı Yûsuf b. Tâşfîn'i Fas'ta bırakmıştır. Ebû Bekir b. Ömer, Sahrâ'da fetih hareketlerinde devam ederek birçok merkezi kontrol altına almıştır. Fakat devam eden bu uzun sefer dönüşünde Yûsuf b. Tâşfîn'in ihtişamlı ve kalabalık bir orduya sahip olduğunu görüp endişeye kapılmıştır. Bu duygu içindeyken devlet yönetiminin Yûsuf b. Tâşfîn'e teslim edilmesinin daha uygun olacağına kanaat getirerek orada bulunan

¹²³ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib*, 125.

¹²⁴ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib*, 126.

¹²⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/135.

¹²⁶ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib*, 132.

kişilerin huzurunda yönetimi kuzenine devretmiştir.¹²⁷ Daha sonra ise Sahrâ'daki fetih hareketlerine devam eden Ebû Bekir b. Ömer, 469/1076 tarihinde Gâne Devleti ile savaşmış ve bu devletin başkentini ele geçirmiştir. Ayrıca Batı Sudan'a yönelik fetih hareketlerinde bulunarak bölgede İslâm dininin yayılmasında önemli bir paya sahip olmuştur.¹²⁸

Murâbitlar'ın yönetimini ele geçiren Yûsuf b. Tâşfin ise Mağrib'te fetih hareketlerinde bulunarak siyasî birliği sağlamaya gayret etmiştir. Hem kendisi hem de komutanları aracılığıyla bölgeye askerî çıkarma yaparak Miknâse, Temesna, Tanca ve Sebte şehirlerinde hâkimiyeti kurmuştur. Ayrıca Cezayir'i de fetheden Yûsuf b. Tâşfin, kısa bir süre içinde bölgeyi Murâbitlar'a bağlamayı başarmıştır.¹²⁹ Onun bu zaferleri Sahrâ'da bulunan diğer kabilelere hediyeler eşliğinde gönderilen mektuplar aracılığıyla duyurulmuş ve ona itaat edilmesi istenmiştir. Bu çağrıya duyarsız kalmayan kabileler, Yûsuf b. Tâşfin'in etrafında birleşerek Murâbit hareketinin güçlenmesinde katkı sağlamışlardır.¹³⁰

Yûsuf b. Tâşfin, fakihlere söz hakkı tanımış ve onlara danışarak bazı konularda karar almıştır. Onların önerisiyle Abbâsî halifesine bağlılığını bildirmesi ve halifeden "Emîrül-müslimîn" ünvanını alması bu duruma örnek olarak gösterilebilir.¹³¹ Murâbitlar'ın önemli hükümdarlarından olan Yûsuf b. Tâşfin, sadece Mağrib'te değil, Endülüs'te de önemli zaferler kazanmıştır. Bu bağlamda, Endülüs'te yaşayan Müslümanlara yapılan baskıyı engellemek amacıyla Hıristiyanlarla Zellâkâ Savaşı'nı (479/1089) yapmış ve kazanmıştır. Bunun sonucunda Endülüs'te İslâm hâkimiyetinin devam etmesini sağladığı için bazı tarihçilerce "asrın en büyük Müslüman hükümdarı" şeklinde nitelenmiştir.¹³²

Yûsuf b. Tâşfin, Endülüs'te varlık gösteren ve *Mülûkü't-tavâif* adıyla da bilinen Müslüman emirlikleri Hıristiyanlara karşı korusa da bu birlikler daha sonra kendi aralarında savaşmışlardır. Bu bakımdan Yûsuf b. Tâşfin, içinde bazı Eş'arî

¹²⁷ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib*, 135-136.

¹²⁸ İsmail Yiğit, "Murâbitlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/152.

¹²⁹ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib*, 140-142.

¹³⁰ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib*, 141-143.

¹³¹ Nâsrî, *Kitâbü'l-İstikṣâ*, 2/57-58; Emine Nurefşan Dinç, "Murâbitlar Devleti'nde Fukahanın Konumu", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019), 887-888.

¹³² Ali Muhammed Sallabi, *Abbasiler Dönemi ve Murâbitlar Devleti*, çev. Ayhan Ak (İstanbul: Ravza Yayınları, 2006), 265-266.

âlimlerin de bulunduğu kimselerden fetva alarak Mülûkü't-tavâif emirlikleriyle savaşmış ve Endülüs'ü de Murâbitlar'ın toprağına katmıştır.¹³³ Daha sonra Endülüs'e yaptığı son sefer sonunda oğlu Ali b. Yûsuf'u (ö. 537/1143) Murâbitlar'ın lideri olarak ilan etmiş ve onun için halktan biat istemiştir.¹³⁴

Yûsuf b. Tâşfin'den sonra devlet yönetimini devralan Ali b. Yûsuf, babasının yanında iyi bir tecrübe kazanmış, Endülüs'te Hıristiyan birliklere karşı kararlı bir şekilde mücadelesini devam ettirmiştir.¹³⁵ Bu mücadele sonucunda Murâbitlar ve Hıristiyanlar arasında tampon bölge konumunda bulunan ve stratejik bir şehir olan Sarakusta'yı ele geçirmiş (503/1110), fakat daha sonra Hıristiyan birliklerin Murâbitlar'a karşı ittifak kurmaları sonucunda bu şehir 512/1118 yılında tekrar elden çıkmıştır.¹³⁶ Sarakusta'nın kaybedilmesinden sonra hem Endülüs'te hem de Mağrib'te Murâbitlar'a karşı isyanlar çıkmıştır. Bu isyanları bastırmak amacıyla Mağrib'te özellikle Muvahhidûn hareketini engellemek amacıyla yapılan savaşlar Murâbitlar devletinin çökmesini engelleyememiştir.

Netice itibarıyla, Abbâsiler'in Mağrib'te siyasî yönden zayıflaması sonucu kurulan devletlerden biri olan Murâbitlar, bölge halkından olan kişilerce kurulmuş ve desteklenmiştir. Bu bakımdan, Mağrib'te daha önce kurulan devletlerden siyasî ve askerî yönden daha güçlü ve etkili olmuştur. Hem Mağrib'te hem de Endülüs'te yaşayan Müslüman halkı ahlaki çöküntü, yanlış uygulama ve siyasî baskılardan korumayı hedefleyen Murâbitlar, Mağrib ve Endülüs'te dağınık halde bulunan Müslüman emirliklerini tek çatı altında toplamayı da başarmıştır. Sadece askerî faaliyetlerle yetinmemiş, ayrıca bölgede Şîi ve Hâricî akımların oluşturduğu yapılarla da mücadele ederek Mâlikîliğin Mağrib'e yerleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.

1.1.5. Muvahhidler Devleti

Mağrib'te Eş'arîliğin tanınmasında ve yayılmasında siyasî desteğin etkisi önemli bir rol oynamaktadır. Bu hususta gerçekleşmesinde -daha sonra değinileceği üzere- Eş'arîliğin önemli temsilcilerinden biri olan Bâkılânî ve öğrencilerinin büyük

¹³³ Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiğşâ*, 2/33; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1647-1649.

¹³⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/531.

¹³⁵ *el-Hulelü'l-mevşiyye fi zikri'l-ağbâri'l-Merrâküşiyye* (VIII./XIV. y.y.), nşr. Süheyl Zekkâr - Abdülkâdir Zimâme (Rabat: Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, 1979), 84.

¹³⁶ Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekir el-Kadâi İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, nşr. Huseyin Münis (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1985), 2/247.

katkısı olmuştur. Bâkılânî'den sonra da bazı Mağribli âlimler bu mezhebi benimseyerek Eş'arîliğin Mağrib'te yayılması için gayret etmiştir. Bu konuda bazı ilerlemeler sağlansa da bu durumun genel olarak halka yayılması söz konusu olmamıştır. Çünkü Murâbitlar devletindeki bazı yöneticiler, kelâm ilmine karşı çıkmakta, bu ilimle ilgilenen kişilere farklı yaptırımlar uygulamaktaydı. Bu bakımdan Eş'arîlik, Murâbitlar döneminde sınırlı bir şekilde yayılmıştır. Bu mezhebin Mağrib'te yayılması, Eş'arî mezhebini resmî bir mezhep olarak kabul eden, kelâmcıları koruyup kollayan Muvahhidler devletinin İbn Tûmert (ö. 524/1130) tarafından kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Muvahhidler devletinin kurulmasıyla birlikte Eş'arîlik, siyasî destek kazanmıştır. Bu devletin siyasî yönden gelişmesi ve fiziki sınırlarının genişlemesi, Eş'arîliğin daha geniş alanlara yayılmasını sağlamıştır.

Eş'arîliğin Mağrib'e girişi ve Mağrib'te yayılmasının daha iyi bir şekilde anlaşılması için bu dönemin siyasî gelişmelerden bahsedilmesi faydalı olacaktır. Bu amaçla Muvahhidler devletinin kuruluşu ve devletin kurucusu olan İbn Tûmert ve ondan sonraki halife olan Abdülmü'min b. Ali (ö. 558/1163) ele alınacaktır. Böylece Eş'arîliğin resmî olarak kabul edilmesi için gerekli siyasî şartların sağlanmasıyla birlikte Mağrib'te Eş'arîliğin kabul gördüğü ve yayıldığı daha net bir şekilde görülecektir. Bu bağlamda, Eş'arîliğin teşekkül dönemine denk gelen Murâbitlar'ı yıkması ve Eş'arîliğin resmî anlamda kabul etmesi yönüyle çalışmamız için önem arz etmektedir.

Muvahhidler devleti ile özdeşleşen Muvahhid¹³⁷ kavramı, “Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayan, Allah'ı birleyen kişi” anlamına gelmektedir.¹³⁸ Bu tanım, aslında tüm Müslümanları içine almaktadır. Çünkü tüm Müslümanlar Allah'ı bir ve tek olarak kabul etmektedir. Fakat İbn Tûmert ile birlikte Muvahhid kavramı, daha dar anlamda ve belli bir zümreyi ifade etmede kullanılmıştır. İbn Tûmert'in *Tevhid Risalesi*'nde ifade ettiği üzere, etrafında bulunan, kendisine inanan ve Murâbitlar'a karşı olan kişiler için

¹³⁷ Devlete; İbn Tûmert'in müridlerine verdiği “muvahhid” adından hareketle Muvahhidler, Abdülmü'min el-Kûmî'ye nisbetle Mü'miniler, İbn Tûmert'in kabilesine izâfetle Masmûde Devleti, hükümdarlarına da emîrül-mü'minîn denilmektedir. Mehmet Özdemir “Muvahhidler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 31/410.

¹³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/451.

kullandığı bir kavramdır.¹³⁹ İbn Tûmert, bu söylemiyle kendisinin ve arkadaşlarının hak bir davanın peşinde olduklarını, buna karşın Murâbitlar'ın ise doğru bir Allah tasavvuruna sahip olmadıklarını, onların teşbihçi ve tecsimci olduklarını iddia etmektedir.¹⁴⁰

Muvahhidler devleti, İbn Tûmert ile özdeşleşmiştir. İbn Tûmert, bu devleti kurabilmek için bazı stratejiler uygulamıştır. Bu stratejilerden biri olan “*emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i anil münker*” ilkesini uygulamaya gayret etmiştir. Bu ilke, İbn Tûmert tarafından farklı dönemlerde uygulanmaya konulmuş, fakat bu ilkenin kullanım amacı daha sonraki dönemlerde farklılık göstermiştir. İlk başlarda dinî kaygılarla bahsi geçen ilkeye riayet eden İbn Tûmert'in daha sonra siyasî amaçlar güttüğü ifade edilmektedir. Çünkü İbn Tûmert, bu dönemde yaşanan sıkıntıların temel kaynağı olarak Murâbitlar'ı görmektedir. Allah'a karşı gelen kişilerin olumsuz yönlerini belirttikten sonra bu olumsuz davranışların aynı şekilde Murâbitlar'ın yöneticilerinde de bulunduğunu belirtmektedir. Bu yöneticilerin yanlış bir itikada sahip olduğuna dair âyetlerden örnek vermekte ve onları “...ekin ve nesli yok etmeye çabalayan insanlar.”¹⁴¹ olarak nitelemektedir. Ayrıca, Murâbitlar'ın yetimlerin ve diğer insanların mallarını haksız bir şekilde yediklerini, toplumda var olan olumsuz uygulamalara müdahale etmediklerini, devlet kademesinde görevli olan kişilerin devletin malını israf ettiğini, toplumda içki, zina ve kumarın yaygınlaştığını ve buna rağmen gerekli olan müdahalenin yapılmadığını ifade etmektedir.¹⁴²

İbn Tûmert'in yeni bir devlet kurmadan önce yaptığı bir diğer hazırlık ise Mağrib'in Sûs şehrine yerleşmesi ve orada bir mescit inşa etmesidir. İbn Tûmert tarafından kurulan bu mescit birçok amaca hizmet etmekte, hem öğrencilerin barınma hem de ilim tahsil etme işlevini görmektedir. Ayrıca bu mescitte İbn Tûmert, kendisine katılan kişilere vaazlarda bulunmaktaydı. Murâbitlar'dan farklı olarak daha çok tevhid ve akîde ile ilgili konuları ele almaktaydı. İlerleyen süreçle birlikte şöhreti bölgede hızla

¹³⁹ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fî telhîsi aḥbâri'l-Mağrib*, thk. Muhammed Said el-Iryân (Kahire: Matbaatü'l-İstikâmet, 1368/1949), 187.

¹⁴⁰ Şerafeddin Yalkaya, “İbn Tûmert”, *Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası* 10 (9 Tışrîn-i Evvel, 1928), 45.

¹⁴¹ Bakara, 2/204-205.

¹⁴² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 19/543-544; Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 177.

yayılan İbn Tûmert, davasının başarıya ulaşması için ayrıca bölgede köklü ve nüfuzlu ailelere kritik görevler de vermiştir.¹⁴³

İbn Tûmert'in Muvahhidler devletini kurmadan önce başvurduğu bir diğer yöntem ise halktan biat almasıdır. O, halktan aldığı bu biata oldukça önem vermiş, böylelikle dost ve düşmanını ayırt etmeye çalışmıştır.¹⁴⁴ Kendisine yapılan bu biatın bir amaca hizmet etmesine de gayret etmiş, biat sistemiyle kimin dost kimin düşman olduğunu belirlemeye çalışmıştır. Ona ilk biat eden kişiler arasında kendisinden sonra Muvahhidler'in halifesi olacak Abdül'mümin (ö. 558/1163) ve yakın çevresindeki on samimi dostu bulunmaktadır.¹⁴⁵ İlerleyen süreçte kendisine biat edenlerin sayısı arttıkça, onları sistemli bir şekilde onlu, ellişerli ve yetmişerli gruplara ayırmıştır. Ayrıca her bireyin ve grubun görevini açık bir şekilde belirlemiştir.¹⁴⁶ Kurulan bu sistemle İbn Tûmert'e bağlı hiçbir birey sistem dışına atılmamış, her bireyin bağlı olduğu grup ve sorumluluk alanı belirlenmiştir.¹⁴⁷ İbn Tûmert'in bunu planlı ve sistemli bir şekilde yapması, amacına ulaşmasını kolaylaştırmıştır. Kendisi din adamı olmasına rağmen neredeyse siyasî bir lider, askerî bir komutan gibi hareket ederek halkını organize edebilmesi Murâbitlar'a karşı çıkma ve Eş'arî akîdesi üzerine yeni bir devleti kurma gücünü sağlamıştır.

İbn Tûmert, kendi yandaşlarını sistemli bir şekilde organize ettikten sonra, Murâbitlarla yapacağı savaşın alt zeminini hazırlamaya çalışmıştır. Bu amaçla İbn Tûmert, Murâbit yönetimine bağlı belde ve şehir yöneticilerine davet mektupları göndererek onları hak yoluna (kendi yoluna) çağırmıştır.¹⁴⁸ Bu davet mektuplarından birini Ali b. Yûsuf'a göndermesine rağmen olumlu bir dönüt alamamış, bu durum Murâbitlarla savaş yapmada bir neden sayılmıştır.

İbn Tûmert'in davetinin sonuçsuz kalması üzerine Murâbit-Muvahhid savaşı kaçınılmaz olmuştur. İki devlet arasında 515/1121 yılında gerçekleşen savaşta

¹⁴³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/544-545.

¹⁴⁴ Ebü Muhammed Hasen b. Ali b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî İbnü'l-Kattân, *Nazmü'l-cümân li-tertibî mâ selefe min aḥbâri'z-zamân*, thk. Mahmud Ali Mekki (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 62.

¹⁴⁵ Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 187-188; İbnü'l-Kattân, *Nazmü'l-cümân*, 125.

¹⁴⁶ İbnü'l-Kattân, *Nazmü'l-cümân*, 82.

¹⁴⁷ Muhammed Abdullah İnan, *Devletü'l-İslam fi'l-Endülüs Asru's-Salis Asru'l-Murâbitîn ve Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endülüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 1/174.

¹⁴⁸ Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 196.

Muvahhidûn, Murâbitlar'a karşı galip gelmiştir.¹⁴⁹ Bu savaşın intikamını almak amacıyla Muvahhidûn merkezi olan İcîlîz'e 516/1122 yılında çıkarma yapan Murâbitlar, bu savaşta da yenilmişlerdir. Savaş öncesinde zafer müjdesi veren İbn Tûmert'e, savaşın kazanılması sonrasında halkın güveni ve teveccühü artmıştır. Öyle ki Murâbitlar'a bağlı birçok kabile Muvahhidûnun safına katılmış, böylece İbn Tûmert ve Muvahhidûn daha çok güçlenmişlerdir. Muvahhid-Murâbit savaşı ilerleyen süreçte de devam etmiş, işin ciddiyetini kavrayan Murâbitlar'ın lideri Ali b. Yûsuf, başkentleri olan Merakeş'in etrafını surlarla çevirmiştir.¹⁵⁰ 524/1130 yılında iki ordu arasında gerçekleşen Buhayrâ Savaşı İbn Tûmert'in hayatta iken yaptığı en önemli savaştır. Bu savaşın başlangıcında Muvahhidûn, asker sayısı bakımından üstün olan Murâbitlar'a karşı üstünlüğü ele geçirmişti.¹⁵¹ Hezimete uğrayan Murâbitlar, şehrin kapılarından içeri girerek savunmaya çekilmişlerdir. Çevre bölgelerden gelen askerî yardımlarla takviye alan Murâbit ordusu Muvahhidûn'a ağır bir hezimet yaşatmıştır.¹⁵² Savaş sonucunda hasta yatağında olumsuz haberi alan İbn Tûmert, Abdül'mümin'in¹⁵³ hayatta olduğunu öğrenince; herhangi bir kayıp yaşamadıklarını, bereketin sağlarda olduğunu ve bu davadan vazgeçmeyeceklerini belirtmiştir.¹⁵⁴

Abdül'mümin b. Ali döneminde Muvahhidler devletinin kurulması ve Murâbitlar'ın başkenti olan Merakeş'in fethedilmesi, İbn Tûmert'in yukarıda geçen ifadesini teyit etmiştir. Dolayısıyla, Muvahhidler'in kurulması ve Eş'arîliğin yayılması konusunda siyasî ortamı sağlayan bu iki liderin faaliyetlerinden söz etmek, çalışmamız için faydalı olacaktır.

1.1.5.1. Muhammed b. Tûmert

Muvahhidler devletinin kurucusu olan İbn Tûmert (ö. 524/1130) Herga'da doğmuştur.¹⁵⁵ Soyu, Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'e dayandırılmaktadır.¹⁵⁶ Mağrib'in Sûs şehrinde hayatını devam ettiren İbn Tûmert, ilim tahsil etmek amacıyla Doğu'ya

¹⁴⁹ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib*, 177.

¹⁵⁰ İbnü'l-Kattân, *Nazmü'l-cümân*, 130-132.

¹⁵¹ Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 192.

¹⁵² İnan, *Devletü'l-İslam fi'l-Endülüs*, 1/185-189.

¹⁵³ İbn Tûmert'in ölümünden sonra Muvahhidler devletini yöneten ve ikinci halife seçilen kişidir. İlerleyen kısımda daha ayrıntılı ele alınacaktır. bk. İbnü'l-Kattân, *Nazmü'l-cümân*, 170-171; İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib*, 185.

¹⁵⁴ Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 192.

¹⁵⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 5/45.

¹⁵⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 5/45-46.

gitmiştir. Doğu'da farklı ve önemli âlimlerle görüşmüştür. Gazzâlî ile Şam'da karşılaşmış, onunla sohbet etmiş ve hatta yapılan sohbette Mağrib'te *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* eserinin toplatılması ve yakılması nedeniyle Gazzâlî'nin bu durumdan yakındığını belirtmiştir.¹⁵⁷ Başka bir rivayete göre ise İbn Tûmert, Gazzâlî'den itikad ile ilgili ilimleri öğrenmiştir.¹⁵⁸ Öğrendiği bu ilimleri sadece pratikte kalmamış, bu ilimlerin ta'limi için gayret göstermiştir. Mağrib'te te'vil ve usûl ilminin önemli savunucularından olmuştur.¹⁵⁹

İbn Tûmert, Doğu İslâm dünyasına gerçekleştirdiği seferden sonra Mağrib'e dönmüş ve Muvahhidler hareketinin danışma heyetini kurmuştur. Heyette, öğrencisi ve dava arkadaşı Abdülmü'min b. Ali, Venşerîsî ve Beyzak gibi güçlü kişiler bulunmuştur. İbn Tûmert, "*Ben Abdullah'ın oğlu Muhammed'im, ben mehdiiyim.*" diyerek kendisini mehdî olarak ilan etmiş ve halktan biat almaya çalışmıştır.¹⁶⁰ Ona ilk biat edenler arasında şûra'da bulunan arkadaşları olmuştur. Ayrıca Abdül'mümin onun mehdiliğinin bölgede tanınması için özel çaba sarf etmiştir.¹⁶¹ Ona yapılan biatta, onu tüm kötü durumlarda ve savaşlarda koruyacaklarına dair söz vererek ve ellerini üst üste koymak suretiyle gerçekleşmiştir. Bu biat şekli Hz. Peygamber'e yapılan biat şekillerine benzemektedir.¹⁶² Kendisine biat eden kişiler Muvahhidûn, isyan eden kişiler ise Mücessimûn şeklinde tarif edilmiştir. İbn Tûmert, kendi taraftarlarını Muvahhidûn şeklinde tarif ederek hak yolda olduklarını belirtmektedir.¹⁶³ Kendisini mehdî olarak tarif etmekle yetinmeyen İbn Tûmert, ayrıca mehdiliğini yaymayı ve kendisine yapılan biatı kollektif hale getirmeyi de amaçlamaktadır. İbn Tûmert bu amaçla çevresindeki belde yöneticilerine Murâbitlar'ın insanlara haksızlıkta bulduklarını, bundan dolayı onlara karşı çıkılmasını ve kendisine biat edilmesi gerektiğini içeren mektuplar yazmıştır.¹⁶⁴

İbn Tûmert'e atfedilen bir diğer husus, şehrin sokak ve caddelerinde geçerken "*emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i anil münker*" ilkesince hareket etmesidir. Bu amaçla Murâbitlar'ın emiri olan Yûsuf b. Tâşfin'in haberi olmadan çarşı ve pazarda gördüğü

¹⁵⁷ Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 178-179.

¹⁵⁸ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-mu'trib*, 172-173.

¹⁵⁹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1668.

¹⁶⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 5/43.

¹⁶¹ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-mu'trib*, 174.

¹⁶² Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 187.

¹⁶³ İnan, *Devletü'l-İslam fi'l-Endülüs*, 1/175.

¹⁶⁴ İbnü'l-Kattân, *Nażmü'l-cümân*, 132; Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 196.

olumsuzluklara direkt müdahalede bulunmuştur. Bunun üzerine olaydan haberi olan emir onu huzura çağırması ve amacını sormuştur. İbn Tûmert, kendisinin sadece ahiret hayatını kazanmayı istediğini ve dünyaya da değer vermediğini belirtmiştir. Ayrıca emire de *emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i anil münker* ilkesi gereğince hareket etmesi gerektiğini belirterek uyarılarda bulunmuştur.¹⁶⁵ Bunun üzerine Murâbitlar'ın emiri, İbn Tûmert'in yanlış yolda olduğunu kanıtlamak amacıyla karşısına fıkıhçıları çıkarmıştır. İbn Tûmert, Bağdat'ta Eş'arî kelâmını öğrendiği için kelâm ve ilmî tartışmalarda deneyim kazanmıştır. Bu sebeple aralarında geçen tartışmalarda fıkıhçıları mağlup etmiştir. Bunun üzerine fıkıhçılar onu zındık, sapkın olarak niteleyerek emirden idamını istemişlerdir. Emir, onu idam etmeyerek onun şehirden çıkarılmasına karar vermiştir. Bundan sonraki süreçte İbn Tûmert, mezarlığa yerleşerek öğrenci yetiştirmeye devam etmiştir.¹⁶⁶ Kelâm ilmini ve akaid ilmini öğrencilere ve halka öğretmesi sebebiyle Murâbitlar tarafından tehdit edilince, Murâbitlar'ın yanlış yolda olduğunu belirtmiş ve davasını açıktan savunma safhasına geçmiştir.¹⁶⁷ Bu süreçten sonra İbn Tûmert'in Murâbitlarla olan ilişkisi daha çok siyasî rekabet ve iki taraf arasında gerçekleşen savaşlarla devam etmiştir. Kendisi hayatta iken Murâbitlar'ı yıkma ve bunun yerine tevhide, Eş'arî akîdesini ve kelâmı esas alan bir devleti kurma hedefine ulaşmasa da arkasında önemli bir lider olan Abdülmü'min b. Ali'yi bırakması hedefe ulaşma inancını pekiştirmiştir.

İbn Tûmert'in Murâbitlar'a karşı çıkararak yeni bir devletin temelini atması onun siyasî bir karaktere de sahip olduğunu göstermektedir. Fakat İbn Tûmert, sadece siyasî başarısıyla değil aynı zamanda kelâm, usûl ve fıkıh alanında telif ettiği eserlerle de adından söz ettirmiştir. Mağrib'te yaşamasına rağmen Nizamiye Medresesi'nde eğitim görmesi hasebiyle telif ettiği eserler, Eş'arî âlimlerince yazılan eserlere benzerlik göstermektedir. Eş'arîlerin mutekaddimûn kelâmcısı olan Cüveynî'den onun öğrencisi olan el-Herrâsî aracılığıyla etkilendiği belirtilmektedir.¹⁶⁸ İbn Tûmert, sadece bir alanda değil, İslâmî ilimlerin çoğunda eseri bulunmaktadır. Genellikle risâle ve mektup şeklinde yazdığı eserler ölümünden sonra öğrencileri tarafından şerh edilerek günümüze ulaşmıştır. Kelâm ve itikad ile ilgili önemli iki eseri kısaca şu şekilde tanımlanabilir:

¹⁶⁵ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-mu'trib*, 174.

¹⁶⁶ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-mu'trib*, 175-177.

¹⁶⁷ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1669.

¹⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Tûmert, *E'azzi mâ yu'tlab*, thk. Ammâr Tâlibî (Cezayir: Âsımetü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 2007), 7-8.

Bu eserlerden biri olan *E'azzi mâ yuṭlab*, farklı konuları içeren risâlelerden oluşmaktadır.¹⁶⁹ Bu eser; *E'azzi mâ yuṭlab* ifadesi ile başladığı için bu adla bilinmekte ve İbn Tûmert tarafından yazılan eserlerin ilki sayılmaktadır. Ayrıca bu eserde Abdülmü'min'in şerhleri de bulunmaktadır.¹⁷⁰ Bir diğer eseri ise *el-Mürşide* adlı akîde kitabıdır.¹⁷¹ Bu eser, *E'azzi mâ yuṭlab* eserinden hacim olarak küçük olmasına rağmen İbn Tûmert'in akîde ile ilgili görüşlerini özet olarak ifade etmesi yönünden önem arz etmektedir. *el-Mürşide* eseri İslâm dünyasınca benimsenmiş ve yayılma alanı bulmuştur. İbn Haldûn, *el-İber'de* İbn Tûmert'in *el-Murşide* eserinden bahsetmektedir.¹⁷²

İbn Tûmert'i kısaca tanıttıktan sonra onun öğrencisi ve yakın arkadaşı olan Abdülmü'min'in siyasî başarılarını ifade etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira Muvahhidler devletinin kuruluşunun tamamlanması ve bu devletin güçlü olarak siyaset sahnesine girmesinde Abdülmü'min'in etkisi yadsınamaz. Bu devletin siyasî olarak kurulması ve güçlenmesi aynı zamanda bu bölgede Eş'arîliğin de güçlenmesine vesile olmuştur.

1.1.5.2. Abdül'mümin b. Ali

Abdülmü'min b. Ali'nin doğum tarihi kesin olmamakla birlikte Murâbitlar'ın lideri Yûsuf b. Tâşfin'in hüküm sürdüğü döneme denk gelen 487/1094 yılı olduğu belirtilmektedir.¹⁷³ Anne ve baba tarafından soyunun Kureys'e kadar uzandığı belirtilen Abdülmü'min'in, İbn Tûmert'le tanışmadan önceki dönemlerde de ilme değer verdiği belirtilmektedir.¹⁷⁴ Usûli'd-dîn derslerini Mağrib'in Tilimsân şehrinde alan Abdülmü'min, arkadaşının önerisi üzerine Doğu'ya gitmekten vaz geçerek Bicâye şehrinde ikamet eden İbn Tûmert'le karşılaşmıştır.¹⁷⁵

İbn Tûmert'in yanında ilim tahsiline devam eden Abdülmü'min, ilerleyen süreçle birlikte İbn Tûmert'in güvenini kazanmıştır. Güven ve sadakatinden dolayı İbn

¹⁶⁹ İnan, *Devletü'l-İslam fi'l-Endülüs*, 1/199.

¹⁷⁰ Arif Aytekin, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 20/ 425-427.

¹⁷¹ Bu eser ile ilgili daha ayrıntılı bir açıklama ikinci bölümde yapılacaktır.

¹⁷² İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1668.

¹⁷³ Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 197.

¹⁷⁴ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib*, 183.

¹⁷⁵ İbnü'l-Kattân, *Nazmü'l-cümân*, 176.

Tûmert'le herhangi bir kanbağı olmamasına rağmen Muvahhidûn şûrası tarafından halife seçilerek İbn Tûmert'in siyasî mirasçısı kabul edilmiştir.¹⁷⁶

Abdül'mümin, İbn Tûmert'in güvenini henüz 22 yaşlarında iken kazanmıştır. 517/1123 yılında gerçekleşen bir savaşta Abdülmü'min komutan olarak tayin edilmiş ve kendisine İbn Tûmert tarafından "emîrû'l-mü'minîn" lakabı verilmiştir. Bu tarihten sonra Abdülmü'min bu lakapla tanınmıştır.¹⁷⁷ Abdülmü'min'in bir diğer kahramanlığı ise Murâbitlarla yapılan Buhayrâ Savaşı'nda gerçekleşmiştir. Bu savaşta Murâbitlar, asker sayısı bakımından üstün olmaları sebebiyle Muvahhidûn'a karşı galip gelmiştir. Abdülmü'min, savaş esnasında bazı taktikleri uygulamak suretiyle ordusunun yok olmasını engellemiş ve bu orduyu savaş alanından çıkarmayı başarmıştır.¹⁷⁸ Bu savaştan sonra İbn Tûmert hastalığından dolayı vefat etmiştir. Fakat onun ölümü halktan gizli tutulmuş, bu süreçte Abdülmü'min İbn Tûmert adına devleti yönetmeye devam etmiştir.¹⁷⁹ Devleti üç yıl gizli yöneten Abdülmü'min, İbn Tûmert'in ölümünü açıkladıktan sonra Tinnellel'de bulunan camide halkın herhangi bir itirazı olmadan halife seçilmiş ve kendisine biat edilmiştir.¹⁸⁰

Abdülmü'min'in Murâbitlar'a yönelik savaşları devam etmiş, onlara bağlı olan bazı kabileleri Muvahhidler'e bağlamıştır. Böylece vergileri Muvahhidler toplamış ve maddi olarak da güçlenmişlerdir. Bu süreç, Muvahhidleri güçlü kılarken Murâbitlar'ı ise güçsüz duruma düşürmüştür.¹⁸¹ Murâbitlar'ın kendilerine bağlı olan şehirleri tek tek kaybetmeleri onları maddi ve manevi olarak zayıflatmıştır. Elllerinde sadece başkent Merakeş kalan Murâbitlar, dar bir bölgede sıkışmışlardır. Abdülmü'min onların bu zor durumundan faydalanarak son darbeyi vurmaya amaçlamıştır.

İbn Tûmert ve Abdülmü'min'in en büyük hedefi olan Merakeş'in fethi 541/1147 yılında gerçekleşmiş, böylece Murâbitlar'ın yıkılma süreci resmen başlamıştır. Merakeş'in fethedilmesi sonucunda Murâbitlar'ın çocuk yaştaki son lideri

¹⁷⁶ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1670.

¹⁷⁷ Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 192.

¹⁷⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/550.

¹⁷⁹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1670.

¹⁸⁰ İbnü'l-Kattân, *Naẓmü'l-cümân*, 170-171; İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib*, 185.

¹⁸¹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1670-1671; İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib*, 186-187.

İshak b. Ali (ö. 541/1147) Abdülmü'min tarafından affedilmek istenmiş, Muvahhidûn heyeti tarafından buna karşı çıkılması nedeniyle İshak b. Ali öldürülmüştür.¹⁸²

Netice itibarıyla, Merakeş'in fethinin ardından yeni bir döneme girilmiştir. İlk başlarda Muvahhidler'e karşı farklı bölgelerde isyanlar çıkmıştır. Abdülmü'min, bu isyanları bastırdıktan sonra Endülüs ve Mağrib'in diğer bölgelerinin fethine yönelmiştir. Trablus ve Moritanya'nın fethiyle geniş sınırlara ulaşan güçlü bir devlet kurulmuştur. Bu devlet, Müslümanların Mağrib bölgesinde kurduğu en güçlü siyasi yapılardan biri olmuştur. Ayrıca geride önemli eserler ve camiler bırakmıştır. Konumuz açısından ise bu devletin güçlenmesiyle birlikte kelâmcılara yönelik olumsuz hava değişmiş ve bu durum, Eş'arî mezhebi ile kelâm ilmi açısından bir dönüm noktası oluşturmuştur.

1.2. MAĞRİB'TEKİ İLK MEZHEPLER

Mağrib bölgesinin Müslümanlar tarafından fethedilmesi uzun bir süreçte gerçekleşmiştir. Bu bölgenin yüzölçümü olarak da geniş olması hasebiyle bu bölgede farklı zamanlarda farklı devletler hüküm sürmüştür. Müslümanların bu bölgeye girişi Hulefâ-i Râşidîn dönemi ile başlamış, Emevîler döneminde ise bölgenin hâkimiyeti Müslümanların eline geçmiştir. Daha sonraki süreçte ise Mağrib'te Murâbitlar'ın egemen olmasıyla birlikte; mezhepler arasında çekişmeler artmış, Eş'arî kelâmının gelişimi açısından ise hem olumlu hem de olumsuz bir süreç başlamıştır. Buna karşın Muvahhidler devletinin kurulmasıyla birlikte Eş'arî mezhebinin ve kelâm ilminin gelişimi ve yayılması hız kazanmıştır. Bu dönemde gerçekleşen siyasî gelişmeler ve Mağrib'te kurulan devletler genel hatlarıyla birinci kısımda ele alınmıştır. İkinci kısımda ise Mağrib'in fethinden sonra bu bölgede var olan fırka ve mezhepler kısaca ele alınacaktır. Ayrıca bu mezhepler arasında gerçekleşen münakaşalar değerlendirilerek Eş'arîliğin Mağrib'te gelişim sürecinin daha iyi anlaşılması sağlanacaktır.

1.2.1. Eş'arîlikten Önce Mağrib'teki İtikâdî Fırkalar

Mağrib bölgesinin Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra İslâm dininin burada yayılması için sahabe ve tâbiûndan bazı grupların önemli gayretleri olmuştur. Bu kişi ve gruplar, Mağrib halkına İslâm dinini âyet ve hadisleri temel alarak

¹⁸² İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib*, 189-190; İnan, *Devletü'l-İslam fi'l-Endülüs*, 1/262.

öğretmişlerdir.¹⁸³ Bu sebeple Mağrib halkının ilk dönemde âyetlerin zâhiri manalarıyla yetindikleri ve akîde konusunda te'vil ve yorumlardan uzak durdukları belirtilmektedir. Bu durum, bu bölgede belli bir süreye kadar devam etse de daha sonraki süreçte Mağribli âlimler, İslam dünyasında yaşanan mezhebî gelişmelerden uzak duramamıştır. İslam dünyasında ortaya çıkan farklı görüş ve fırkalar, Mağrib bölgesinde de etkili olmuştur. Bu itikadî ve mezhepsel farklılıkların ortaya çıkmasında, Mağribli Müslümanların çeşitli şehirlere, özellikle hac ibadetini yerine getirmek amacıyla Hicaz bölgesine gerçekleştirdikleri seyahatler önemli bir rol oynamıştır. Söz konusu seyahatler sayesinde farklı itikadî anlayışlarla tanışan Mağribli âlimler, bu inançları kendi bölgelerine taşıyarak Mağrib'teki itikadî düşüncenin çeşitlenmesine katkıda bulunmuşlardır.

Bunlardan biri olan Hâricîlik, İslam tarihinde Sıffin Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan dinî ve siyasî bir fırka olarak bilinmektedir. Hâricîler, Hz. Ali'yi ve onun taraftarlarını Hakem Olayı'nı kabul etmeleri sebebiyle tekfir etmekte ve onları tövbe etmeye davet etmektedirler. İlk başlarda Meşrik bölgesinde zuhur eden bu fırka, ilerleyen zamanla birlikte dört ana kısma ve yirmi kola ayrılarak farklı bölgelerde mensupları olmuştur.¹⁸⁴ Hâricîler kendi görüş ve fikirlerini yaymak amacıyla İslâm dünyasının farklı bölgelerine davetçiler göndermişlerdir. Bu yerlerden biri de Mağrib bölgesidir.¹⁸⁵ Bu mezhebin Mağrib bölgesinde zuhur etmesi hicri birinci asrın sonu ve hicri ikinci asrın başlarına kadar uzanmaktadır. Buraya göç edilmesinin sebebi Emevî yönetiminin baskılardan kurtulmak ve Hâricîlerin kendi öğretilerini farklı bölgelere yayma isteği olmuştur. Ayrıca Mağrib'in yerli halkı olan Berberîler'in farklı amaçlarla Doğu'ya seyahat etmesi, bu mezhebi yakından tanımalarına ve bu mezhebin görüşlerini kendi memleketlerine taşımalarında etkili olmuştur.¹⁸⁶

¹⁸³ İbn Cübeyr, Mağrib halkının benimsediği inançlarla ilgili açıklamalarda bulunmuş ve bu bağlamda İslam'ın yalnızca Mağrib'te var olduğunu belirtmiştir. Mağrib halkının batıl ve sapkın inançlardan uzak olduğunu ifade etmiştir. bk. Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr el-Kinâni el-Belensî, *Rihletü İbn Cübeyr* (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 2010), 49-50.

¹⁸⁴ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 60-61.

¹⁸⁵ Muhammed İsmail, *Dirasât fi fikri'l ve't-tarihi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye li'n-Naşir, 1994), 136.

¹⁸⁶ Mûsâ Lekbâl, *el-Mağribi'l-İslâmî* (Cezayir: Şirketü'l-Vataniye li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1981), 153.

Hâricîler, Mağrib bölgesinde İbâziyye ve Sufriyye kolları üzerinde faaliyetlerini sürdürmüşler.¹⁸⁷ Hâricîliğin bu iki kolunun faaliyetleri sonucunda Mağrib'te siyasî ve mezhebî gelişmeler yaşanmıştır. Nitekim bazı Berberî kabilelerin, Hâricîleri hem fitrat yönünden kendilerine yakın gördükleri için hem de Emevî yöneticilerine karşı çıkma veya yönetimi tekrar ele geçirmek amacıyla Hâricîliği benimsedikleri ifade edilmektedir.¹⁸⁸ Bu bağlamda, Hâricîliğin İbâziyye kolunun Mağrib bölgesine girişinde etkili olan kişinin Selâme b. Saîd (ö. 135/752) olduğu belirtilmektedir. İbn Saîd, özellikle Berberî kabileleri ile iletişime girerek bu mezhebin Mağrib'e girmesinde etkili olmuştur.¹⁸⁹ Mağrib bölgesine taşınan Hâricîliğin mensup sayısı zamanla artmıştır. Bunda Hâricîler'in şer'i hüküm ve emirlere çok önem verdiklerini ifade etmeleri ve Emevî yönetiminin baskı ve zulümlerine maruz kaldıklarını belirtmeleri etkili olmuştur. Mağrib bölgesindeki Müslüman halkın da şer'î hükümlere bağlı olması, Hâricîliğin Mağrib'te bazı kesimler tarafından kabul görmesini kolaylaştırmıştır.¹⁹⁰ Hâricîliğin Mağrib'te faaliyet gösteren ikinci kolu olan Sufriyye ise Zenâte kabilesine mensup Miknâse boyu tarafından benimsenmiştir. Bu fırka mensuplarının gayretleriyle Mağrib'te Hâricî mezhebini benimseyen Midrârîler devleti kurulmuştur.¹⁹¹

Mağrib'te yaşayan İbâziler'in ilk dönemden itibaren bazı kelâmî konulara ilgi duydukları ve eser telif ettikleri ifade edilmektedir. Bu bağlamda, bu alanda yazılan “*et-Tevhîdu'l-kebîr*” adlı eserin İsâ b. Alkame el-Mısırî'ye (ö. [?]) ait olduğu, eserin içeriğiyle ilgili ayrıntılı bilgiler bulunmasa da İbâzî âlimlerin görüşlerine yer verdiği belirtilmektedir.¹⁹² Bir diğer Hâricî âlim olan Ebü'l-Yekzân b. Eflâh'ın (hicri 240-281 yılları arası) da “*Halku'l-Kur'ân*” adıyla bir risale yazdığı ve “İstitâat” konusunda birçok eser telif ettiği ifade edilmektedir.¹⁹³ Sonraki dönemde ise Hâricî âlim olan Ebû Abdullah Muhammed b. Bekir'in (ö. 440/1049) iki ciltlik “*Kitâbü't-Tuhef*” adlı eseri, daha önce yazılan diğer eserlerden daha kapsamlıdır. Eserde genel olarak kelâmî

¹⁸⁷ Henri Loust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 51.

¹⁸⁸ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1608.

¹⁸⁹ Lekbâl, *el-Mağribi'l-İslâmî*, 154; Abdülazîz Mecdûb, *es-Sırâu'l-mezhebî bi-İfrîkiyye ilâ kıyâmi'd-devleti'z-Ziriyye* (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1975), 111.

¹⁹⁰ Mahmûd İsmail Abdürrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1985), 42-43.

¹⁹¹ Nâsirî, *Kitâbü'l-İstikşâ*, 1/189.

¹⁹² Amr Halîfe en-Nâmî, *Dirasât 'ani'l-İbâziyye* (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 220.

¹⁹³ Nâmî, *Dirasât 'ani'l-İbâziyye*, 221.

konuların tümüne değinilmekte, ayrıca diğer mezheplere mensup bazı kişilerin görüşleri de tartışılmaktadır.¹⁹⁴

Netice itibarıyla Hâricîlerin İbâzî kolunun Mağrib bölgesine Eş‘arîlikten önce girdiği, bu bölgede hicri II-VII yüzyılları arasında çeşitli faaliyetlerde bulunarak Mağrib’in siyasî ve mezhebî tarihini bir nebze etkilediği ifade edilebilir. Günümüzde de bu mezhep Zanzibar’ın resmi mezhebi olarak devam etmektedir.¹⁹⁵

Mağrib’te Eş‘arîlikten önce var olan bir diğer mezhep ise Mu‘tezile’dir. Bu mezhebin Mağrib’e girişinde birçok faktör etkili olmuştur. Vâsıl b. Ata’nın (ö. 131/749) Mu‘tezile mezhebini yaymak amacıyla Mağrib’e gönderdiği Abdullah b. Hâris (ö. ?) adlı kişinin daveti ve uğraşı sonucunda Mağrib’te binlerce kişinin Mu‘tezilî fikirleri benimsediği ifade edilmektedir.¹⁹⁶ Ayrıca, Irak’a giden Mu‘tezilî âlimlerden biri olan Abdullah b. Eşec’in (ö. 286/899) Kayrevan’a dönüşü sonrasında Mu‘tezilî düşüncenin yayılmasında önemli bir paya sahip olduğu belirtilmektedir. Onun “*Irak’ta insanları kader ve va’d-vaîd meselelerini tartışırken bıraktım.*”¹⁹⁷ şeklindeki ifadesi, kelâmî tartışmalara olan şahitliğini göstermektedir.

Mu‘tezile mezhebinin Mağrib’teki bir diğer savunucusunun ise Abdullah b. Cevâd (ö. 234/848) olduğu, İbn Cevâd’ın da Kayrevan’da kadılık görevini icra ettiği ve insanları halku’l-Kur‘ân konusunda sorguya çektiği belirtilmektedir.¹⁹⁸ Hicri dördüncü yüzyılda Mu‘tezilî düşüncenin önemli savunucularından birinin de Ebü İshâk İbrâhîm b. Abdillâh b. el-Gâfikî (ö. 404/1013) olduğu belirtilmektedir. İbn el-Gâfikî’nin Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen Mu‘tezilî düşüncüyü savunması dikkat çekmiştir. Nitekim Makkarî’nin onunla ilgili “*Onun dışında Mu‘tezilî bir Mâlikî’ye hiç rastlamadım.*”¹⁹⁹ ifadesi, bu durumu teyit etmektedir. İfade edilen bu kişilerin

¹⁹⁴ Nâmî, *Dirasât ‘ani’l-İbâzîyye*, 222.

¹⁹⁵ Ethem Ruhi Fıglalı, *İbâdiye’nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 104.

¹⁹⁶ Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh, *Fecrü’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1933), 300-301.

¹⁹⁷ Muhammed b. Hâris Huşenî, *Tabakâtü ‘ulemâ’i İfrîkiyye* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Lübânî, 1431/2010), 220.

¹⁹⁸ Ebü’l-Arab Ahmed b. Temîm et-Temîmî, *Kitâbü’l-Miḥan*, thk. Ömer Süleyman el-Ukaylî (Riyad: Dâru’l-Ulûm, 1984), 462-463.

¹⁹⁹ Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu’t-tîb min güşni’l-Endelüsi’r-raṭîb ve zikru vezîrihâ Lisâni’d-dîn İbni’l-Ḥaṭîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1949), 2/605.

gayretleriyle Mu‘tezilî düşünce, Berberî Mezâte ve Zenâte kabileleri arasında daha çok yayılmıştır.²⁰⁰

Mağrib’te Mu‘tezilî düşünceyi savunan kişiler, kelâmî birçok konuyu gündeme getirerek orada münazara ve ilmî tartışmaların gerçekleşmesinde öncü olmuşlardır. Fakih ve Mu‘tezilî âlimler arasında “kader” konusunda başlayan tartışmalar²⁰¹ daha sonra “sıfatlar ve rü’yet” meseleleriyle devam etmiştir.²⁰² Ağlebîler dönemindeki bazı yöneticilerin Mu‘tezile mezhebini benimsemeleri, bu mezhebin Mağrib’te güçlenmesini sağlamıştır. Özellikle Ahmed b. Ağleb döneminde (201-223/817-838) Mu‘tezilî âlimlere bazı mevkiler verilmiştir. Güç kazanan Mu‘tezile taraftarları, Bağdat’ta olduğu gibi Kur’ân’ın yaratılmış olduğu fikrini dayatmaya çalışmış, bu düşünceyi kabul ettirmek için ayrıca fermanlar yazılarak minberlerde okutmuştur.²⁰³ Bu durum, Bağdat’ta yaşanan mihnenin bir nevi Kayrevan’daki yansıması olarak gösterilebilir. Bir diğer baskı ise yine Ağlebîler döneminde kadı İbn Ebî Cevâd tarafından Sahnûn’a yapılmış ve bunun sonucunda Sahnûn bir yıl boyunca ev hapsine tutulmuştur. Fakat daha sonra Muhammed b. Ağleb’in yönetime gelmesiyle birlikte (226-242/841-856) Mu‘tezile’ye tanınan siyasî destek azalmış, böylece Mağrib’te Sünnîlik/Mâlikîlik lehine olumlu gelişmeler yaşanmıştır.²⁰⁴

Mağrib bölgesinde ilmî faaliyet ve tartışmalar için ortam yaratan Mu‘tezile, bu coğrafyada varlığını uzun süre devam ettirememiştir. Bu durumun sebebini kesin bir şekilde belirlemek güçtür. Bununla birlikte, Mu‘tezile’ye siyasî destek sağlayan Ağlebîler devletinin zayıflaması sonucunda Mu‘tezile mensuplarına farklı ve güçlü tepkiler gösterilmiştir. Bu bağlamda bu kişilere selam verilmemiş, yanlarında durulmamış hatta onlara fiziki şiddet dahi uygulanmıştır. Esed b. Furâd’ın, ahirette Allah’ı görme konusuyla ilgili bir hadisi kabul etmeyen kişiye uyguladığı şiddet bu hususa örnek olarak verilebilir.²⁰⁵ Ayrıca, Mu‘tezile mezhebinin sürekli gündeme getirdiği halku’l-Kur’ân meselesinin Mağrib’te gündemden çıkması ve Mağribli Mu‘tezilîlerin Bağdat ile yeterli ilmî irtibat kuramamaları da bu mezhebin zayıflamasına

²⁰⁰ Ebü’l-Kâsım Muhammed İbn Havkal, *Şûretü’l-arz* (Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1938), 1/96.

²⁰¹ Bu konuda Mağrib’te yapılan tartışmalar, ikinci bölümde daha ayrıntılı bir şekilde işlenecektir.

²⁰² Mâlikî, *Riyâdu’n-nüfus*, 1/386; Abdülmecîd b. Hamde, *el-Medârisü’l-kelâmiyye bi-İfrîkiyye ilâ zühûri’l-Eş’ariyye* (Tunus: Matbaatü Dâru’l-‘Arab, 1406/1986), 172.

²⁰³ İbrâhim Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i’l-Mağrib fi’l-difâ’i an akîdeti Ehli’s-Sünne* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 198-199.

²⁰⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 4/68-72

²⁰⁵ Mâlikî, *Riyâdu’n-nüfus*, 1/203, 264-265.

neden olmuştur. Bu durum, Mağrib bölgesinde ve Kayrevan'da akli ve te'vili esas alan görüşlerin zayıflamasını beraberinde getirmiştir.²⁰⁶

Netice itibarıyla, Mu'tezile mezhebinin Mağrib'teki varlığı uzun bir müddet devam etmese de bu mezhebin görüşlerinin Mağrib'te tanınması ve yayılması önem arz etmektedir. Çünkü Mu'tezile ile birlikte Mağrib'te tartışmaya girme, te'vile başvurma gibi yöntemleri kullanmanın önü açılmıştır. Bu mezhebin faaliyetleri sonucunda Mağrib'te Mâlikî ve Mu'tezilî âlimler arasında ilmî tartışmalar gerçekleşerek doktrinsel çatışmaların başlanmasına vesile olmuştur. Bu bağlamda, Mağrib'teki Sünnî âlimler, Mutezilî âlimlere cevap vermek ve onları susturmak amacıyla girişimlerde bulunmuşlardır. Bu husus onları, Mu'tezilî âlimlerin bazı yöntem ve tekniklerini kullanmalarına yöneltmiştir. Dolayısıyla tüm bu gelişmeler, daha sonraki dönem için Mağrib'te kelâmın ve Eş'arîliğin gelişimi için bir zemin hazırlamıştır.

Eş'arîlikten önce Mağrib'te var olan bir diğer mezhep ise Şîa'dır. Bu mezhep, doğuda taraftar bulmasına rağmen Mağrib'te ilk aşamada istenilen başarıyı yakalamamıştır. Bunda Emevî yönetiminin Mağrib bölgesine bazı casuslar göndermesi ve bu casusların Şîi davetçilerinin ehl-i bid'attan olduğu düşüncesini yaymaları etkili olmuştur. Bu propagandaya rağmen Şîa'nın görüşleri ilerleyen süreçle birlikte Mağrib'e taşınmış ve taraftar da bulmuştur.²⁰⁷ Bunun sonucunda Mağrib'te Şîa akımı ortaya çıkmış ve Şîiler ilk devletlerini Mağrib'te kurmuşlardır. Bu bağlamda, Abbâsîler'den kaçan Hz. Ali'nin torunu olan İdrîs döneminde bu bölgede resmi olarak bir Şîi devleti kurulmuştur. İdrîs'in peygamber soyundan olması bölge halkı tarafından sevilmesini sağlamış ve devlet kurmasını kolaylaştırmıştır. Böylece Şîa mezhebinin görüşünü benimseyen ilk siyasî devlet 172/789 yılında kurulmuştur.²⁰⁸ İdrîsîler devletinin kurulması Mağrib'te Şîiliğin siyasî desteğe kavuşmasını ve bunun doğal sonucu olarak Şîiliğin daha hızlı ve geniş bir alana yayılmasını kolaylaştırmıştır.²⁰⁹

İdrîsîler devletinden sonra ise Şîa'nın Mağrib bölgesinde yayılması Fâtımîler devletinin kurulmasıyla mümkün olmuştur. Bu bağlamda, bu devletin kurulmasında önemli gayretleri olan Ebû Abdullah eş-Şîi (ö. 298/911), Mağrib'te üç yıl boyunca

²⁰⁶ Muhammed Zeytûn, *el-Kayrevan ve devruhâ fi'l-hadâratî'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1988), 231.

²⁰⁷ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 306-307.

²⁰⁸ Hudarî, *Muḥâḍarâtü târîḫi'l-ümemi'l-İslâmiyye*, 1/97-99.

²⁰⁹ Hamde, *el-Medârisü'l-keâmîyye*, 199-202.

barışçıl çalışmalarda bulunduktan sonra askerî faaliyetlere yönelmiştir. eş-Şîî, Ağlebîlerle yapılan savaşı kazanmış ve Mağrib'te Fâtımîler devletinin kurulma sürecini (297/910) başlatmıştır.²¹⁰ Mağrib'te kurulan bu devlet, Şîî-İsmâîlî mezhebini benimsemesi yönüyle başta Selef itikadında olanlara olmak üzere bölgedeki diğer mezhep mensuplarına yönelik olumsuz faaliyetlerde bulunmuştur. Bu bağlamda, Şîâ mezhebinin savunucuları, sahabîlere hakaretlerde bulunmuş ve onların mürted olduklarını belirtmiştir. Ayrıca bu fikirlerini halkın geneline yaymak amacıyla pazarlarda bazı vaizler de görevlendirmişlerdir.²¹¹

Mağrib'te bulunan âlimler ise Şîâ'nın hem sahabelere hem de Selefe yönelik olumsuz politikalarına karşı çıkmış ve onların iddialarını çürütmek amacıyla eserler telif etmişlerdir. Bu bağlamda, telif edilen bir kısım eserlerde; ehlü's-sünne ve'l-cemâa üzerine olmak üzere akîdevî konular genel bir şekilde ele alınmış, imâmet konusunda ise dört halifenin efdaliyeti konusunda oluşan sıralamanın uygunluğu belirtilmiştir. Ayrıca ashab arasında herhangi bir ayırım yapmadan onların faziletlerine de vurgu yapılmış, Ehl-i sünnet akîdesine aykırı görüş benimseyen kişilerin ise İslâm cemaatinden ayrıldığı ve bu sebepten dolayı tövbe etmeleri gerektiği belirtilmiştir. Böylece bu eserlerle Mağrib halkının akîdevî yönünün korunması amaçlanmıştır.²¹² Diğer kısım eserler ise Şîâ'nın iddialarına cevap vermeye yönelik olarak telif edilmiştir. Sahnûn tarafından telif edilen "*el-İmâmet*" adlı eser bu hususa örnek olarak verilebilir. Eserde, Şîâ'nın imâmet ile ilgili görüşlerine karşı çıkılarak bu konudaki görüşleri çürütülmeye çalışılmıştır.²¹³

Mağrib'te Şîâ mezhebinin ifade edilen dönemdeki önemli savunucularının Ebî Abdullah b. Ahmed (ö. 311/923) ve Ebî Ya'kub es-Sicistânî (ö. 331/942) olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Kadı Nu'mân (ö. 363/974) olarak da bilinen Nu'mân b. Muhammed de Şîâ'nın Mağrib'te yayılması için önemli gayretlerde bulunmuştur. Kayrevan'da doğan Kadı Nu'mân, ilk önce Mâlikî fikhını öğrenmiş, daha sonraki süreçte ise Mağrib'te Fâtımîler devletinin kurulmasıyla birlikte İsmâîlî mezhebine geçmiştir. Altmışa yakın eser telif eden Kadı Nu'mân'ın günümüze ulaşan bazı eserleri

²¹⁰ Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, *Fi't-Târihi'l-Abbâsî ve'l-Fâtımî* (Beyrut: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, ty.), 224.

²¹¹ Hüseyin Şavvat, *'âlamu'l-Müslimin* (Dımaşk: Darü'l Kalem, 1999), 1/72-73.

²¹² Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 348-349.

²¹³ Mahfûz, *Terâcümu 'l-müellifine't-Tûnusiyîn*, 2/411.

“*İhtilâfî uşûli'l-mezâhib, el-Urcûzetü'l-muhtâre, Esâsü't-te'vîl, et-Tevhîd ve'l-imâme min huṭabi emîri'l-mü'minîn.*”²¹⁴ şeklinde sıralanabilir.

Netice itibarıyla, Mağrib'te faaliyetlerde bulunan Şîa mezhebi, bu coğrafyada hüküm süren Fâtımîler döneminin sona ermesiyle canlılığını yitirmiştir. Bu durumun yaşanmasında; Şîiliğin tüm Berberî kabileleri arasında yayılmaması ve Fâtımîler'in devlet merkezini Kâhire'ye taşıması etkili olmuştur. Bu gelişmelerin sonucunda halkın büyük çoğunluğu Sünnî olan Mağrib'te Şîi karşıtlığı ortaya çıkmış ve Mâlikî âlimlerin öncülüğünde hareket eden Sünnîler, bölgede İsmâilîlerin faaliyetlerini sonlandırmak için girişimlerde bulunmuşlardır.²¹⁵

İslâm dininin ilk dönemlerinde ortaya çıkan itikâdî ve siyasî fırkalardan bir diğeri ise Mürcie'dir. Bu fırka; Basra, Kûfe, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde yayılmış, buna karşın Mağrib bölgesinde sadece küçük kesimler tarafından benimsenmiştir. Hatta Mağrib'te bu fırkanın görüşlerini savunan tek kişinin Muammer b. Mansûr²¹⁶ olduğu, bu kişinin de kötü bir ahlaka sahip olmasına rağmen kendisine bir mezhebin nispet edilmesinin garip bir olay olduğu belirtilmektedir.²¹⁷ Mürcie'nin bu coğrafyada yeterli bir şekilde rağbet görmemesinde Ehl-i sünnet görüşünü benimseyen Mağribli âlimlerin Mürcie'yi Müslümanların itikadını bozmakla itham etmesi ve bu fırkaya yönelik reddiye tarzında eserler yazmaları etkili olmuştur.²¹⁸ Dolayısıyla, hem Mağrib halkının hem de âlimlerinin Mürcie'ye karşı olumsuz tutumları bu fırkanın Mağrib'te tanınmasını ve yayılmasını engellemiştir.

Mağrib bölgesinde Eş'arîlikten önce var olan bazı itikâdî mezhepler yukarıda ifade edilen sayıyla sınırlı olmayıp ayrıca başka fırkalar veya itikatlar da bulunmaktadır. Mağrib'te uzun bir müddet geçerliliğini koruyan Mâlikî mezhebine dayalı Selef itikadı bunlardan biri olarak gösterilebilir. Mağrib coğrafyasının bu itikad ile tanışması Emevîler zamanında Mağrib'e on fakihin gönderilme hususuna kadar gittiği ifade edilebilir. Bu bağlamda, Mağrib'in Müslümanlarca fethedilmesinden sonra İslâm dinini

²¹⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 5/415; Hamde, *el-Medârisü'l-kelebiyye*, 212-219; Şükrü Özen, “Nu'mân b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/237-240.

²¹⁵ Farhad Daftary, *İsmâililer*, çev. Erdal Toprak (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2005), 288-289.

²¹⁶ bk. Huşenî, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, 112-114.

²¹⁷ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 280-281.

²¹⁸ İmam Yahya b. Ömer'in telif ettiği ve günümüze ulaşmayan “*Kitâbu'r-red ale'l-Mürchie*” adlı eseri. bk. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 4/359.

bölgede yaymak ve onlara İslâm'ın emir ve yasaklarını bildirmek amacıyla tabîinden on fakih Mağrib'e gönderilmiştir. Bu kişilerin gayretleriyle İslâm dini, Mağrib'te daha iyi bir şekilde tanınmıştır. Söz konusu fakihler, Mağrib halkına herhangi bir fırka ve mezhebin öğretilerini değil, sahâbe ve tabîin akîdesini öğretmiştir.²¹⁹ Dolayısıyla on fakihin gayretiyle Mağrib'te Selef itikadının bir nevi temeli atılmıştır. Daha sonraki süreçte ise Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) öğrencilerinin faaliyetleri sonucunda Mâlikî fikhına dayalı Selef itikadı Mağrib'te benimsenmiş ve yayılmıştır. Mağrib'te İslâm dininin tanınması için gayret eden on fakihin adları tabakât ve terâcim eserlerinde; "Abdullah b. Yezîd el-Meâfirî (ö. 100/7199),²²⁰ İsmâil b. Ubeyd el-Ensârî (ö. 106/725),²²¹ Abdurrahmân b. Râfi' et-Tenûhî (ö. 113/732),²²² Ebû Sümâme Bekr b. Sevâda el-Cüzâmi (ö. 128/746),²²³ İsmâil b. Ubeydullâh b. Ebi'l-Muhâcir el-Kureşî (ö. 131/749),²²⁴ Ebû Mes'ûd Sa'd b. Mes'ûd et-Tücîbî (ö. ?),²²⁵ Ebû Saîd Cu'tül b. A'han b. Umeyr,²²⁶ Hibbân b. Ebi Cebele el-Kureşî,²²⁷ İbnü Ca'ben el-Fârisî²²⁸ ve Mevhib b. Hay el-Meâfirî (ö. ?)"²²⁹ şeklinde sıralanmaktadır.

Mağrib'e gönderilen bu âlimler topluluğu, bölge insanına İslâm dinini öğreten ilk resmî kafile sayılmaktadır. Dönemin yöneticileri tarafından ifade edilen her bir âlim için; bir ev, bir mescit ve İslâm dinini gençlere öğretmek amacıyla bir küttâb hazırlanarak gerekli olan ortam sağlanmıştır.²³⁰ Bunun sonucunda bu fakihler, Mağrib'te ilim faaliyetlerinde bulunmuş, yaşantı ve ahlaklarıyla Berberîler'e örnek olmuşlardır. Onların yaşantısından etkilenen birçok Mağribli İslâm dinine girmiştir.²³¹ Tabîinden olan bu kişiler, fikhî konulardan ziyade itikâdî ilkeleri esas almıştır.

²¹⁹ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 32.

²²⁰ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/99-101; Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila'lâ es-Sadeffî el-Mısrî, *Târîhu Mısr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/290; Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, thk. Seyyid İzzet el-Attâr, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), 1/250.

²²¹ Ebü'l-Arab, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, 20; Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/106.

²²² Ebü'l-Arab, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, 20-21; Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/110.

²²³ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/112; Ebü'l-Arab, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, 20; İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/514.

²²⁴ Ebü'l-Arab, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, 20.

²²⁵ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/102-106; Ebü'l-Arab, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, 21.

²²⁶ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/114-115.

²²⁷ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/111; Ebü'l-Arab, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, 20.

²²⁸ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/117-118; Sadeffî, *Târîhu Mısr*, 2/106.

²²⁹ Ebü'l-Arab, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, 20; Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/110-111.

²³⁰ Hasen Hüsnî Abdülvehhâb b. Sâlih b. Abdilvehhâb et-Tücîbî, *el-İmâmü'l-Mâzerî* (Tunus: Dâru'l-Kütübü's-Şarkiyye, 1955), 13-15.

²³¹ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 99-110; Ebü'l-Arab, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, 19-21; Sadeffî, *Târîhu Mısr*, 2/106, 1/290.

Dolayısıyla Mağrib’te uzun süre geçerli olan Selef itikadının teşekkülünde bu kişilerin katkı sağladıkları ifade edilebilir.

Mağrib’e gönderilen on fakihten ayrı olarak Mağribli bazı âlimler de erken dönemde Medine’ye giderek İslâm dinini yakından tanıma fırsatını yakalamıştır. Ebû Hâlid b. Ebî İmrân et-Tücîbî (ö. 129/746) adındaki âlim, buna örnek olarak gösterilebilir. et-Tücîbî, Mağrib bölgesi Müslümanlarca fethedildikten sonra Tunus’a yerleşerek Medine âlimlerden öğrendiği fikhî ve itikadî bilgileri İfrîkiye’ye aktaran ilk âlimlerden biri olarak tanınmaktadır. et-Tücîbî ayrıca Mağrib halkının kendisine sorduğu soruları Medineli fakihlere yönelterek onlardan aldığı cevapları tedvin etmiştir. Medineli fakihlere yönelttiği sorularda ilk başlarda cevap vermekten çekinmeleri üzerine “*Ben sıkıntılı bir yerden yanınıza geldim. Benim halkım bu meseleleri bana havale ederek size sormamı istemişlerdir. Eğer şimdi siz de bana cevap vermezseniz, bu onlar için bir delil olacaktır.*”²³² ifadesini kullanmıştır. Dolayısıyla, et-Tücîbî’nin Medineli âlimlerinden almış olduğu fikhî bilgileri kendi bölgesinde ilim talebelerine aktararak Mağrib’te sünnete ittiba bilincinin ve Selef itikadının benimsenmesinde katkı sağladığı ifade edilebilir.

Yukarıda Mağrib bölgesinde Eş’arilikten önce var olan bazı itikadî mezhepler ele alınmıştır. Fakat bu bölgede var olan mezhepler bunlarla sınırlı değildir. Bunlardan ayrı olarak Mağrib’te fihhi mezhepler de bulunmaktadır. Eş’ariliğin daha iyi bir şekilde anlaşılması için bu mezheplerden sadece Mâlikî mezhebi kısaca ele alınacaktır.

1.2.2. Mağrib’te Mâlikî Mezhebinin İlk Temsilcileri ve Gelişimi

Müslümanların Mağrib’i fethetmelerinden sonra Mağrib’te benimsenen inanç, sahabe ve tabiînin yolu olan Selef akîdesidir. Bu akîdede itikadî konularda tartışmalara ve te’vil yöntemine başvurulmamış daha çok teslim ve tefviz yöntemi benimsenmiştir. Söz konusu olan bu akîde, zamanla Mâlikî fikhî ile bütünleşerek Mağrib’te yayılmış ve güçlü bir sistem haline gelmiştir.

Selef önderi olarak da kabul edilen Mâlik b. Enes’in adıyla da bilinen Mâlikîlik, Mağrib’in itikadî inanç biçimini belirleyen bir mezhep haline gelmiştir. Çünkü Mâlik b. Enes, fikhî görüşlerinden ayrı olarak sınırlı da olsa Kur’ân ve sünnete

²³² Ebû'l-Arab, *Tabakâtü 'ulemâ'î İfrîkiyye*, 246.

dayalı itikadî faaliyetlerde de bulunmuştur.²³³ Onun Hz. Peygamber'in mescidinde kurduğu ders halkaları, Mağribli âlimlerin dikkatini çekmiş ve onların uğrak noktası haline gelmiştir. Nitekim Mâlik b. Enes, ahlakı ve yaşantısı yönüyle hem Medinelilere hem de Mağribli ilim talebelerine örnek olmuştur.²³⁴ Bu bağlamda, Mâlik b. Enes'ten etkilenen ve onun yolunu takip eden Mağribli talebeleri Mâlikî mezhebinin Mağrib'te yayılması için faaliyetlerde bulunmuşlardır.

Mâlikî mezhebinin Mağrib'e girişi ve yayılması aşamalar halinde gerçekleşmiştir. Bu mezhebin ilk olarak Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/849) yoluyla Endülüs'e girdiği, Emevî emiri Hişâm b. Abdurrahman döneminde (172-180/789-797) ise bu bölgede mezhebî bir dönüşümün gerçekleştiği ifade edilmektedir.²³⁵ Bazı kaynaklarda ise Mâlikî mezhebinin Mağrib ve Endülüs'e Ziyâd b. Abdirrahmân'ın (ö. 193/808) birçok öğrenci yetiştirmesi suretiyle geçtiği belirtilmektedir.²³⁶ Bu konuda kaynakların sınırlı olması ve ihtilaflı bilgilerin varlığı sebebiyle Mâlikî mezhebinin Endülüs'e ilk olarak kim tarafından götürüldüğünün tespiti zorluk göstermektedir.

Mâlikî mezhebinin Endülüs dışındaki diğer bölgelere girişi Ebû Hasan b. Ziyâd el-Absî'nin (ö. 183/799) eliyle gerçekleşmiştir. İbn Ziyâd, ilim öğrenmek amacıyla gittiği doğu şehirlerinde İmam Mâlik'in usûl ve fıkıh yönünden üstünlüğünü keşfetmiş, ondan işittiklerini kaleme alarak üç eser telif etmiştir. Mağrib bölgesinde imam Mâlik'in *Muvatta* eserini derleyen ve kendi halkına açıklayan kişidir.²³⁷ Ayrıca Esed b. Furâd, Sahnûn, Ebû Amr Bühlûl b. Râşit el-Kayrevânî (ö. 183/799) gibi birçok âlim yetiştirerek Mâlikî mezhebinin bu bölgede tutunmasında katkı sağlamıştır.²³⁸

Mağrib'te Mâlikî mezhebinin tutunması ve gelişimi kolay olmamış, bazı engellerle karşılaşmıştır. Çünkü Mâlikî mezhebenden önce Mağrib'te başka mezhepler

²³³ Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ali Hasan Faûr - Ali Mühennâ (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1993), 1/104.

²³⁴ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 12-14.

²³⁵ Mağkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/230.

²³⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/311-313; Salâhuddîn Halil b. Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmet Arnavut (Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 2000), 15/11.

²³⁷ Kādî İyâz, *Tertübü'l-medârik* 3/80; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Nîfer (Tunus: Dâru't-Tünisiyye, 1982), 2/472.

²³⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/225; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr A. Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 4/930; Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/234.

de bulunmuştur. Bunlardan biri olan Evzâî mezhebi,²³⁹ Mağrib halkı tarafından rağbet görmüştür. Evzâî mezhebinin Endülüs ve Şam arasındaki güçlü bağlara dayanması bu mezhebin diğerlerine göre daha çok tutunmasını sağlamıştır. Özellikle Şam bölgesinden Endülüs'e göçlerin devamlı olması ilim yönünden bir hareketliliği de beraberinde getirmiştir. Bu hareketlilik, aynı zamanda İmam Evzâî'nin mezhebinin yayılmasını ve kalıcı olmasını sağlamıştır.²⁴⁰ Bu durum, Mağrib'te Mâlikî mezhebinin yayılmasını bir nebze zorlaştırmıştır.

Mâlikî mezhebinden önce Mağrib'te Hanefî mezhebinin kök salması, Mâlikî mezhebinin gelişimini olumsuz yönde etkileyen ve iki mezhep arasında çekişmeye sebebiyet veren bir diğer husus olarak gösterilebilir. İbn Ziyâd döneminde başlayan bu çekişme, Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr dönemi boyunca devam etmiştir.²⁴¹ İki mezhep arasındaki bu çekişme Afrika hükümdarı Muiz b. Bâdis es-Sanhâcî (ö. 454/1062) döneminde ve onun eliyle sonlandırılmıştır. Sanhâcî, Abbâsî halifesi Kâim Biemrillâh'ın (422-467/1031-1075) adına hutbe okutarak çekişmenin sonlanmasını ve Mâlikî mezhebinin yayılmasının önünü açmıştır.²⁴²

Mâlikî mezhebinin yayılmasının gecikmesinde Hanefî mezhebinin Mağrib'e daha erken girmesi, Abbâsî yönetiminin Hanefî mezhebini resmî mezhep olarak kabul etmesiyle yönetimin gücüne sahip olması da etkili olmuştur.²⁴³ Ayrıca Mağrib'te Şiîliğin yayılması ve Şiîlerin peygamber soyundan geldiklerinin kabul edilmesi Mâlikî mezhebinin yayılmasını geciktirmiştir.²⁴⁴

Yukarıda ifade edilen olumsuzluklara rağmen Mâlikî mezhebinin Mağrib bölgesinde yayılmasını sağlayan bazı önemli gelişmeler de olmuştur. En önemli etken Ali b. Ziyâd'ın öncülüğünde Mâlikî mezhebini tanıtan, eğitimini veren medreselerin kurulması ve yaygınlaştırılmasıdır. Bu tip medreselerin Endülüs'te ise Ziyâd b. Abdîrrahmân tarafından kurulması ayrı bir önem taşımaktadır.²⁴⁵ Emevî liderleri arasında siyasî rekabetin bulunması, Mağrib'te Abbâsî devletinin siyasî olarak

²³⁹ bk. Ertuğrul Boynukalın, "Evzâî ve Fikhî Mezhebi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (Haziran 2011), 1-33.

²⁴⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 3/127-128.

²⁴¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1/25.

²⁴² Muhammed b. Hasan Şurahbîl, *Tatavvuru'l-mezhebi'l-Mâlikî fi'l-garbi'l-İslâmî* (Mağrib: Matbaatü'l-Fadâle, 1421/2000), 37.

²⁴³ Mağkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/10.

²⁴⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1/25-26.

²⁴⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/80.

zayıflaması ve buradan çekilmesi diğer nedenlerden sayılabilir. Ayrıca Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin Endülüs meliki yanında itibarının olması bu mezhebin yayılmasını kolaylaştırmıştır. Bununla birlikte, Yahyâ el-Leysî'nin yönetime yakın olmasına rağmen bu mezhebin silah zoruyla ve dayatmayla yayılmadığı, halkın özgür iradeleriyle bu mezhebe teveccüh ettikleri ifade edilmektedir.²⁴⁶

Mâlikî mezhebinin Mağrib'e girişini sağlayan ilk temsilcileri ve daha sonraki temsilciler arasında yöntem farklılıkları bulunmaktadır. Mâlikî mezhebi bu bölgeye taşıyan ilk temsilciler Ali b. Ziyâd ve onun yetiştirdiği âlimler İmam Mâlik'in yolunu takip etmişlerdir. Mezhebin fıkıh, ahlak ve diğer ilkelerini izah etmeye, yaymaya gayret etmişlerdir. İmam Mâlik'ten duydukları ile ilgili olan bazı eserler te'lif etmişlerdir. Fakat bu grup itikadî konulardaki tartışmalardan uzak durmuş, itikad ile ilgili herhangi bir eser telif etmemişler. Fakat daha sonraki süreçte ise bir yöntem değişikliğine gidilmiştir. Özellikle İsâ b. Dînâr (ö. 212/828), Yahya b. Yahya el-Leysî, Sahnûn ve Ebû Zeyd el-Kayrâvânî döneminde Mâlikî mezhebinin görüşleri sadece paylaşılmamış, ayrıca farklı grup ve firkalarla bazı itikadî konularda tartışmaya girilmiştir.²⁴⁷ Çünkü bu âlimler doğuya yaptıkları seferlerde Hicaz bölgesinde zat-sıfat, Kur'ân'ın yaratılmışlığı gibi tartışmaların ümmet arasında gerçekleştiğini ve bunun olağan olduğuna bizzat şahit olmuşlardır. Bu tanıklık, onlarda yöntem değişikliği için bir başlangıç sayılmıştır.²⁴⁸ Bunun en güzel örneği de daha sonra değineceğimiz Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin "*er-Risâle*" adlı eserinde bazı kelâmî konuları işlemesidir.

Netice itibarıyla, Mağrib'te Mâlikî mezhebenden ayrı olarak birçok mezhep bulunmasına rağmen söz konusu mezhepler, Mâlikî mezhebi gibi yayılmamış ve kalıcı olmamıştır. Diğer mezhepler daha çok siyasî gayelerle kurulmuş, dolayısıyla koruyucuları olan devletin yıkılmasıyla birlikte bu mezhepler de yavaş yavaş etkinliğini kaybetmiştir. Mağrib'te Mâlikî mezhebinin benimsenmesinde ve yayılmasında ise bu durum söz konusu olmamıştır. Mağribli ilim talebelerinin gayretleriyle bu mezhebin temeli atılmış ve daha sonraki süreçte Mâlikîlik bu coğrafyanın egemen mezhebi haline gelmiştir. Böylelikle Eş'arîlik öncesi Mağrib Sünniliğine bir alan açıldığı ifade edilebilir. Dolayısıyla, Mağrib'te Mâlikî mezhebinin kabul görmesi ve yayılması daha

²⁴⁶ Şurahbîl, *Tatavvuru'l-mezhebi'l-Mâlikî*, 31.

²⁴⁷ Huşenî, *Tabakâtü 'ulemâ'î İfrîkiyye*, 198; Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/399.

²⁴⁸ Hamde, *el-Medârisü'l-kelemîyye*, 31-32.

sonraki süreçte bu coğrafyada Eş'arîliğin kabul görmesinde de avantaj sağladığı ifade edilebilir.

1.2.3. Mağrib'te Farklı Mezheplerle Temas ve Karşılıklı Tartışmalar

İlk dönemlerde ortaya çıkan ekoller ile bunlar arasındaki görüş ayrılıkları ve tartışmalar, sonraki yüzyıllarda Mağrib bölgesine de taşınmıştır. Bu münakaşalar başlangıçta Irak ve Şam bölgelerinde ortaya çıkmış, ilerleyen dönemlerde Mağrib'e de sirayet etmiştir. Söz konusu tartışmalar bazen Ehl-i Sünnet'i temsil eden Mâlikî ve Hanefî mezhepleri arasında, bazen de Hâricîler, Şiîler ve Mu'tezilîler arasında cereyan etmiştir. Bu çekişme ve zıtlaşmalar şiddete dönüşerek İslâm toplumunun kutuplaşmasına da sebebiyet vermiştir. Bu durumun ortaya çıkmasında siyâsî yönetimin tutumu da rol oynamıştır. Örnek olarak ilk dönemlerde Mağrib bölgesinde Abbâsî yönetiminin güçlü olması ve Hanefî mezhebini desteklemesi Hanefî mezhebinin Mâlikî mezhebine baskın oluşunu sağlamıştır. Aynı şekilde bazı dönemlerde Abbâsî halifelerinin Mu'tezilî düşüncüyü desteklemeleri bu mezhebin -her ne kadar sınırlı bir dönem için geçerli olsa da- diğerlerine üstün gelmesine ve hatta baskı kurmasına da sebebiyet vermiştir.²⁴⁹

Bu bağlamda, Mağrib bölgesinde mezhepler arasındaki münakaşalara örnek olarak Mu'tezile'den başlanabilir. Mağribli âlimler, Mu'tezile'nin tahrif edilmiş görüşlere sahip olduğunu ileri sürerek bu mezhebin mensuplarıyla çetin tartışmalara girmişlerdir. Mu'tezile'yi Ehl-i Sünnet'ten kabul etmemiş ve bu tutumlarını çeşitli gerekçelere dayandırmışlardır. Onlara göre, Mu'tezile diğer mezheplere nazaran Ehl-i Sünnet'e en uzak olan mezheptir. Mu'tezile'nin nasları te'vil etme konusunda aşırıya gitmesi, Kur'ân'dan ve hadislerden uzaklaşmasına sebep olmuştur. Buna ek olarak, Mu'tezile'nin bu görüşleri sadece benimsemekle kalmayıp güçlü olduğu dönemde halka zorla kabul ettirmeye çalıştığı da ifade edilmektedir.²⁵⁰ İfade edilen bu sebepler, Mu'tezile'ye karşı bazı tedbirlerin alınmasını gerektirmiştir.

Mağribli âlimler, ilk tedbir olarak Mu'tezile'yi bid'at ehlinden kabul etmiştir. Daha sonraki süreçte ise Mu'tezile'nin bid'at görüşleri savunması ve bunda diretmesi nedeniyle onların mensuplarına selâm verilmesini ve meclislerine girilmesini

²⁴⁹ Mecdûb, *es-Sırâu'l-mezhebî*, 63-65.

²⁵⁰ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 207-208.

yasaklamıştır.²⁵¹ Ayrıca, Mâlikî ve Selef itikadından ayrılan, mantık ve felsefeyi eserlerinde işleyen kişilerin eserleri toplatılarak yakıldığı da belirtilmektedir.²⁵²

Mağrib'te tepki çeken ve mensuplarıyla münakaşa edilen bir diğer fırka Mürcie'dir. Mürcie'nin diğer mezhep ve fırkalara nazaran Mağrib'te dâilerinin daha az olduğu ve bu sebeple daha az yayıldığı ifade edilmektedir. Buna rağmen bu mezhep, Ehl-i sünnet mezhebini tahrif etmeye çalıştığı gerekçesiyle Mağrib'te şiddetle reddedilmiş ve mezhebin mensuplarına baskı yapılmıştır. Buna örnek olarak; Ehl-i sünnet görüşünü paylaştığı herkesçe bilinen ve örnek şahsiyet olarak da bilinen Yahya b. Selâm'ın (ö. 200/816) bazı görüşlerinin Mürcie'nin görüşlerine benzediği iddiasıyla dışlandığı, öğrencilerinin dağıtıldığı ve kitaplarının boykot edildiği belirtilmektedir.²⁵³ Ayrıca Mağribli âlimler Mürcie'nin sapkın olduğu, bu firkadan uzak durulması gerektiğini kendi eserlerinde belirtmişler ve onlara yönelik reddiye tarzında eserler de telif etmişlerdir.²⁵⁴

Mağrib'te münakaşa edilen bir diğer mezhep Şîa olmuştur. Bu mezhebin mensuplarına ilk başlarda iyi davranılsa da daha sonraki süreçte bu kişiler dışlanarak şiddete maruz kalmıştır. Özellikle Endülüs Emevîleri, Şîa'ya karşı gelerek Şîa'nın Ehl-i sünnet'in görüşünü yansıtmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte Şîa'nın gördüğü bu baskı ve maruz kaldığı dayatma İslâm'ın Doğu bölgesinde Emevîlerin yaptığı baskıya nazaran daha hafif kalmıştır. Bununla birlikte Hz. Ali ve ailesine hutbelerde yapılan ithamlar Mağrib bölgesinin önemli âlimlerinden olan İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından uygun görülmemiştir.²⁵⁵ İbn Hazm'ın bu görüşüne rağmen, Mağribli bazı âlimler Şîa'nın yanlış görüşlere sahip olduğunu belirtmiş ve bu mezhebin mensuplarıyla çeşitli münakaşalara girmişlerdir. Bu münakaşalarda genellikle tartışma yöntemini, onların eserlerine cevap mahiyetinde eserler yazma, onların bayram ve kutlamalarına muhalefet etme ve hatta onlara karşı silahlanma gibi yöntemlere başvurmuşlardır. Şîa mensuplarınının 10 Muharrem'de kendilerine yönelik yaptıkları zulüm ve şiddetin İslâm'a aykırı olduğunu, bu günlerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) oruç tuttuğunu, bu orucu

²⁵¹ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 215.

²⁵² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/205.

²⁵³ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/190.

²⁵⁴ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/359; Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 285.

²⁵⁵ İbn İzâri el-Merrâküşi, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/38-40.

Müslümanlara önerdiğini ayrıca herhangi bir şiddete de başvurmadığını ifade etmişlerdir.²⁵⁶

Mağribli Sünnî, Mâlikî âlimlerin münakaşada buldukları bir diğer fırka Hâricîlerdir. Mağribliler, bu fırkanın mensuplarıyla birçok konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilaflardan bazıları; Hâricîlerin şiddete başvurmaları, muhaliflerini tekfir etmeleri, itikadî yönden Seleften farklı düşünmeleri, emri bil ma'ruf ilkesini yanlış uygulamaları hatta Müslümanların mabedlerini tahrip ve hayvanlarını telef etmeleri şeklinde sıralanabilir.²⁵⁷ Mağribliler, Hâricîlerin bu olumsuz tavırlarına karşılık vermiş ve onlarla münakaşalarda bulunmuşlardır. Onların bid'at ehlinde oldukları, sadece zorbalığa ve şiddete başvurduklarını ve Ehl-i sünnet'i temsil etmediklerini belirtmişlerdir. Hatta Hâricîlerin Mağribli bazı kesimlerce tekfir edildikleri, Yahudi ve Hıristiyanlardan daha tehlikeli oldukları belirtilmiş ve onlara karşı reddiye tarzında eserler telif edilmiştir.²⁵⁸

Netice itibarıyla, yukarıda verilen örnekler Mağribli âlimlerin kahir ekseriyetle Selef akîdesine ve Mâlikî fikhına sıkı bir şekilde bağlı olduklarını göstermektedir. Özellikle bu bölgede İmam Mâlik'in yolu ve yöntemi benimsendiği için Mağrib'te Şiâ, Hâricîler ve Mu'tezile gibi fırkalarla mücadele edilmiştir. Bu mezheplerin önü kesilmeye çalışılmıştır. Bu mezhep mensuplarıyla sadece sözlü münakaşalar yapılmamış, bazen de fiili müdahaleler de uygulanmıştır. Bu bakımdan bu coğrafyada Mâlikî mezhebi ve Selef itikadı dışında bir mezhebin yerleşmesi güç olmuştur. Özellikle Eş'arîliğin aklı ve te'vili esas alması hasebiyle bu bölgeye girişi ve kabul görmesi de zor olmuştur.

²⁵⁶ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 323.

²⁵⁷ Sâlih Bâciyye, *el-İbâziyye bi'l-Cerîd* (Tunus: y.y., 1976), 119-120.

²⁵⁸ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Veşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ 'ulemâ'i İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 2/446-447.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MAĞRİB’TE KELÂM DÜŞÜNCE TARİHİ

Tarihî süreç içinde İslâm dini, Arap coğrafyasından farklı bölgelere yayılma imkânına kavuşmuştur. Çünkü İslâm’ın fetih anlayışında sadece siyasî gayeler veya coğrafi sınırları genişletme amaçlanmamış, İslâm dininin farklı coğrafyalara yayılması da nihai hedef olarak belirlenmiştir. Bu çerçevede fetihlerle, İslâm topraklarına katılan bölge halkının İslâm dinini benimsemesine alan açılmış olmaktadır. Bu durum Mağrib bölgesi için de söz konusu olmuştur. Siyasî olarak fethedilen Mağrib, ilerleyen zamanla birlikte İslâm dinini benimsemiştir. İslâm dinini kabul eden Mağrib halkının öncelikle fikhî ve itikadî konularının talimine öncelik verilmiştir. Bu amaçla Mağrib’te ilk aşamada Kur’ân-ı Kerim ve hadis öğretimine önem verilmiştir.

Hicri ikinci yüzyılda Mağrib’te bu çalışmalar hadis rivayeti alanında devam etmiştir. Bu kapsamda cerh, ta’dil, sahih ve zayıf ile ilgili çalışmalar yapılmıştır.²⁵⁹ Dolayısıyla ilk aşamada Mağrib halkı, sahabe ve tâbiûn’un yolunu benimsemiştir. İlerleyen süreçte farklı akîdevî fırkaların zuhur etmesi yeni gelişmelere sebebiyet vermiştir.²⁶⁰ Bunun sonucunda Mağrib’te farklı mezhep ve itikadî fırkalar ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri olan Eş’arîlik, bu coğrafyada en çok yayılan ve kalıcı hale gelen bir mezhep olmuştur. Yaklaşık on asırdır Mağrib’te varlığını devam ettiren Eş’arîlik, Mağrib’in akîdesi haline gelmiştir. Aslında bu durum Eş’arîliğin sıradan bir mezhep olmadığını, diğer mezhep ve fırkalardan farklı olduğunu, dolayısıyla bu mezhebin bölgede önem arz ettiğini göstermektedir.

2.1. Doğu’da Eş’arîliğin Gelişim Süreci

Hicri dördüncü yüzyılın başlarında Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin temelini attığı Eş’arîlik, kelâmî konuları ifade etmede başvurduğu yöntemle sünnî kelâmın önemli temsilcisi haline gelmiştir.²⁶¹ Bu durumun gerçekleşmesinde Eş’arî’nin, Ehl-i sünnetin benimsediği akaidi kelâmî bir yöntemle savunması dikkat çekmiştir. Bunun sonucunda birçok âlim onun metodunu benimseyerek Eş’arîliğin yayılmasına katkı sağlamıştır. Bu

²⁵⁹ Mecdûb, *es-Sirâu’l-mezhebî*, 45-46.

²⁶⁰ Yusuf Ahnâne, *Tetavvuru’l-mezhebi’l-Eş’arî fi’l-garbi’l-İslâmî* (Rabat: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 1424/2003), 34.

²⁶¹ Mehmet Keskin, *Eş’arîliğin Teşekkül Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 134.

mezhebin kısa zaman içerisinde farklı coğrafyalara yayılmasında ve Ehl-i sünnet kelâmının en büyük temsilcisi haline gelmesinde akli ve nakli birleştiren mutedil bir metodu benimsemesi etkili olmuştur.²⁶²

Ehl-i sünnet kelâmının oluşması ve kabul görmesi ise ancak belli bir süreçten sonra mümkün olmuştur. Bu bağlamda İslâm tarihinin ilk döneminde yaşanan siyasî ayrışmalar neticesinde; imânın mahiyeti, tekfir ve büyük günah gibi meselelerde tartışmalar ortaya çıkmıştır.²⁶³ Daha sonraki süreçte Mu'tezile ile bu tartışmaların sistematik bir hal alması, Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasını sağlayan ilk gelişmeler olarak gösterilebilir. Hicri üçüncü yüzyılda ise özellikle İbn Küllâb (ö. 240/854), Muhâsibî (ö. 243/857) ve Kalânîsî (ö. 4/10. yüzyıl başları [?]) gibi âlimler döneminde ise bazı kelâmî konular naklî yöntemlerle birlikte akli yöntemlerle de ispat edilmek istenmiştir. Bu durum ehl-i sünnetin mütekaddimîn kelâmının bir diğer basamağını oluşturmuştur.²⁶⁴ Eş'arî dönemi ile birlikte Sünnî kelâmın oluşmasına zemin hazırlayan bazı gelişmeler yaşanmıştır.

Bahsi geçen gelişmelerden biri olan Mihne süreci ve bazı Mu'tezilî âlimlerin bu dönemdeki yaklaşımları, Eş'arîliğin ortaya çıkmasına etki eden gelişmelere örnek olarak gösterilebilir. Bu bağlamda, Abbâsî halifeleri döneminde özellikle Me'mun (198-218/813-833), Mu'tasım (218-227/833-842) ve Vâsık (227-232/842-847) dönemlerinde Mu'tezile, devletin siyasî desteğini almaya başlamış, bunun sonucunda kendi görüşlerini halka kabul ettirmeye çalışmıştır. Mu'tezile'nin önderliğinde gerçekleşen mihne sürecinde "Kur'ân'ın yaratılmışlığı" etrafında önemli tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar sonucunda yaşanan gelişmelerin faturası Mu'tezile mezhebine kesilmiştir.²⁶⁵ Çünkü Mu'tezile, sıfatlar konusu başta olmak üzere Allah'ın yaratılmış varlıklardan farklı olduğunu, O'nun noksanlık ve eksiklikten münezzehe olduğunu ispat etmeye gayret etmiştir. Mu'tezile'nin bu anlayışı bazı kesimlerce Mu'tezilî âlimlerin sıfatları inkâr ettiği şeklinde anlaşılmıştır. Bu sebepten dolayı Mu'tezile'nin halk nazarında

²⁶² Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, 104-105; Muhammed Ali Ebû Reyhan, *Tarihu'l-Fikri'l Felsefi fi'l-İslâm* (Beyrut: ty.), 195.

²⁶³ Fethi Kerim Kazanç, "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (2007), 217.

²⁶⁴ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 254-255; Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, 49.

²⁶⁵ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, thk. Hamdî ed-Demidâş (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004), 248-249; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 17.

değeri bir nebze azalmış ve Sünnî inancın korunması için yeni arayışlara gidilmiştir. Bu durum Eş‘arî’nin ortaya çıkmasında önemli bir fırsat olmuştur.²⁶⁶

Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, kırk yaşına kadar Mu‘tezilî fikirleri benimsemesine rağmen daha sonra Ehl-i sünnet kelâmının doğuşunda önemli bir görev üstlenmiştir. Onun Sünnî bir aileden geldiği, Şâfiî fıkhî âlimlerinden ders aldığı ayrıca babasının da hadisçi olduğu belirtilmektedir. Fakat babasının vefat etmesi üzerine annesi, Mu‘tezile’nin önemli âlimlerinden olan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile evlenmiştir. Bu durum, Eş‘arî’nin Mu‘tezile mezhebiyle tanışmasına vesile olmuştur. Mu‘tezile mezhebini kırk yaşına kadar samimi bir şekilde müdafaa eden Eş‘arî’nin hocası olan Ebû Ali el-Cubbâî ile yaşadığı “Üçkardeş meselesi” Mu‘tezile’den ayrılmasının sebeplerden biri olarak bilinmektedir.²⁶⁷ Bu tartışmada Eş‘arî, hocası olan Cübbâî’den tatmin edici bir cevap alamamış, bunun sonucunda Mu‘tezilî fikirlerinden vazgeçmiştir. Eş‘arî, bu tartışmada aklın her şeyi çözemeyeceğini, bazı durumlarda aklın da yetersiz olduğunu kavramıştır.²⁶⁸ Bu durum Eş‘arî’nin Mu‘tezile’den ayrılmasını hızlandırmıştır. Mu‘tezile’nin bazı görüşlerini reddetmekle birlikte Mu‘tezile’den elde ettiği birikimini Sünnî kelâmı savunmak amacıyla kullanmıştır. Bu zaman diliminde telif ettiği *el-İbâne an usûli’ d-diyâne* eserinde Ahmed b. Hanbelî’i (ö. 241/855) övmüş ve onun yolunu takip ettiğini belirtmiştir.²⁶⁹ Bazı kesimlere göre ise Eş‘arî, Mu‘tezile’den ayrılmadan önce İbn Küllâb’ın arkadaşlarını tanımış ve onlardan etkilenmiştir. Bu sebepten dolayı Eş‘arî, Mu‘tezile’den ayrılarak Küllâbilere katılmıştır.²⁷⁰

Eş‘arî’nin yaşadığı dönemde İslâm coğrafyasında Hanbelî ve Küllâbilerden ayrı olarak farklı fırkalar da mevcuttu. Bunlardan bazıları Mu‘tezile, Müşebbihe, Cehmiyye, Hâricîyye şeklinde sıralanabilir. Eş‘arî, bu fırkalardan bazılarıyla önemli mücadelelerde bulunmuş ve bu hususta başarılı da olmuştur.²⁷¹ Bu başarısına rağmen

²⁶⁶ Cağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 137.

²⁶⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-A’yân*, 4/267-268; Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep: Horasan’da Eş‘arîliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 39-40.

²⁶⁸ Muhit Mert, *Kelâm İliminin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 127-128.

²⁶⁹ Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’ d-diyâne*, nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru’l-Ensâr, 1977), 20-21; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 68; Keskin, *Eş‘arîliğin Teşekkül Süreci*, 111-112.

²⁷⁰ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Sarmak Yayınları, 1981), 355; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik-Mâtürîdilik İlişkisi*, 77-78.

²⁷¹ Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’ d-diyâne*, 20; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*, 15/86; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicrun li’t-Tabâ’e ve’n-Neşr ve’t-Tavzi’, 1413/1992), 3/349;

Eş'arî, Hanbelîlere katılmak istemiş fakat onlardan yeterli ilgiyi görmemiştir. Sonraki süreçte ise Eş'arî, telif ettiği *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* adlı eserle kendine özgü bir kelâm sistemi kurmayı hedeflemiştir.²⁷² Eş'arî'nin cedel ve tartışma yöntemlerini iyi bir şekilde kullanması, toplumda kabul görmesi gibi sebeplerle diğer mezheplere mensup bazı kesimlerin kendisine katılımını sağlamıştır. Eş'arî, kurmuş olduğu kelâm sisteminde Mu'tezile mezhebinin nefyettiği yedi sıfatı²⁷³ ispat etmiştir. Bu sıfatların ezelî olduğunu belirtmemiş, teccim ve teşbihi ise reddetmiştir.²⁷⁴

Eş'arî, telif ettiği *el-Lüma'* adlı eserinde ise daha çok aklî yöntemleri kullanarak²⁷⁵ kendisine yöneltilen soruları izah etmeye gayret etmiştir.²⁷⁶ Farklı mezhep ve fırkalarla yaptığı bu tartışmaları da ahlaki ilkelere bağlı kalarak gerçekleştirmiştir. Aşırı ve tahkir edici bir üslubu tercih etmeden muhaliflerinin yanlışlarını ifade etmiştir.²⁷⁷ Bu gibi sebeplerden dolayı Eş'arî'nin Ehl-i sünnet kelâmının bir savunucusu olarak ortaya çıkması önem arz etmiştir. Diğer fırkalar itibar kaybederken Ehl-i sünnet kelâmı bu dönemde güç kazanmaya başlamıştır. Çünkü Eş'arî, kendi sistemini kurarken ehl-i hadîsin düşüncesinden, birikiminden faydalanmaya gayret etmiş, ayrıca Mu'tezile'den öğrendiği cedel yöntemini de kullanmayı ihmal etmemiştir.²⁷⁸ Başvurduğu bu yöntemle insanları etrafında toplamayı başarmıştır. Ondan sonra gelen âlimlerin katkısıyla birlikte Eş'arîlik, sistemli hale gelmiş ve yayılma sürecine girmiştir.²⁷⁹

Eş'arîliğin sistemleşmesinde mütekaddimûn döneminin önemli âlimlerinden Bâkılânî'nin de önemli etkisi olmuştur. Bâkılânî, Eş'arî'nin kozmoloji ile ilgili fikirlerini temellendirmeye gayret etmiştir. Bu konunun önemli kavramları olan cevher ve arazı izah etmeye çalışmış ve Eş'arîliğin tabiat felsefesinin gelişmesinde önemli

Ahmet b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medînetü's-Selâm*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l Kitâbu'l İlmiyye, 1997), 11/346.

²⁷² Uysal, *Eş'arî Kelâm Sisteminin Kurumsallaşma Süreci*, 27.

²⁷³ Bu sıfatlar; hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar ve bekâ şeklinde sıralanmaktadır.

²⁷⁴ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûli'd-dîn*, 90.

²⁷⁵ Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, 121; Fadıl Aygan, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Bilgi Teorisi", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*, ed. Cemalettin Erdemci vd. (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 1/137; İsmail Şık, "Eş'arî'nin Kelâm Metodu", *Dini Araştırmalar* 8/24 (2006), 226.

²⁷⁶ Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, 21, 39.

²⁷⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 286-290.

²⁷⁸ Uysal, *Eş'arî Kelâm Sisteminin Kurumsallaşma Süreci*, 28-29.

²⁷⁹ Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh, *Zuhrü'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1945), 4/65-68; Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, 37.

katkılar sağlamıştır.²⁸⁰ İslâm filozoflarının tabiat bilimlerini esas alarak metafizik kurmayı hedeflediği akım olan Tabîyyûn²⁸¹ ile Allah'ın ve ruhun olmadığını savunan Dehriyyûn akımlarına karşı mücadele etmiştir. Ayrıca vahyi bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen Sümeniyye ve Berâhime'ye ve diğer din mensuplarının iddialarına cevap vermiştir. Bu bağlamda birçok eser telif eden Bâkılânî, *Temhîd* ve *İnşâf* eserlerinde aklı ve nassı esas alarak Eş'arîliğin sistemleşmesinde önemli bir görev üstlenmiştir.²⁸²

Mütekaddimûn döneminin bir diğer önemli âlimi olan İbn Fûrek (ö. 406/1015), Bâkılânî ve İsferyânî'nin (ö. 418/1027) çağdaşı ve ders arkadaşı olarak bilinmektedir. Tasavvuf ilminin önemli âlimlerden olan Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) de hocasıdır. Nişâbur ve İsfahan gibi bölgelerde Eş'arîliği Mu'tezile'ye karşı korumuş ve üstünlük kurmasını sağlamıştır. İbn Fûrek, Kur'an-ı Kerim'de aklı kullanma, düşünme ve tefekkür etme gibi unsurların öğütlendiği, bu sebepten dolayı hakkı batıldan ayırmak için aklı kullanmanın önemine değinmiştir. Tevhidin gerçek bilgisine ancak aklın kullanılmasıyla ulaşılabileceğini belirtmiştir. İbn Fûrek, akla her ne kadar önem vermiş olsa da esas hükmün nass olduğunu, ilhamın ise bilgi kaynağı olmadığını belirtmiştir.²⁸³ Birçok eser telif eden İbn Fûrek, Eş'arî'ye ait olmayan sözlerin ona nisbet edilmesini engellemek amacıyla onun birçok risalesini *Mücerredü Maḳâlâti 'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî* adı altında derleyerek Eş'arîliğin sistemleşmesinde önemli katkı sağlamıştır.²⁸⁴ Mütekaddimûn döneminin bir diğer âlimi olan Ebû İshâk el-İsferyânî de Eş'arîliğin kurumsallaşmasında ve Eş'arî'nin görüşlerinin sistemleşmesinde önemli katkı sağlayan üç kelâmcıdan biri sayılmaktadır.²⁸⁵ Bağdâdî, Kuşeyrî ve Beyhakî (ö. 458/1056) gibi

²⁸⁰ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 236; Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 311.

²⁸¹ Burhan Köroğlu, "Tabîyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 39/327-328.

²⁸² Fadil Aygan, "Eş'arî Kelâmın Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshak el-İsferyânî", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Aralık 2012), 25; Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmîne Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 74; Hulusi Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri* (Malatya: Medipres Yayınları, 2012), 153.

²⁸³ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 4/271-272; Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî* (Dimaşk: Matba'atü't-Tevfik, 1414/1993), 232-233; Sübkî, *Ṭabaḳât*, 4/127-135; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 135.

²⁸⁴ Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, 133.

²⁸⁵ Sübkî, *Ṭabaḳât*, 3/369;

önemli âlimler yetiştirmiştir. Kelâm alanında telif ettiği *Akîde* eseriyle Eş‘arî mezhebinin ilk savunucularından sayılmıştır.²⁸⁶

İbn Fûrek’in de öğrencisi olan Abdülkâhir el-Bağdâdî, özellikle *Usûlü’ d-dîn*, *el-Farq beyne’l-fırak*, ve *el-Milel ve’n-nihal* eserleriyle Eş‘arîliğin sistemleşmesinde önemli katkılar sağlamıştır. *Usûlü’ d-dîn* adlı eserinde bilgi ve varlık konularını işlemesi, bu konuların kelâm ilminin temel konularından sayılmasında önemli bir katkı sağlamıştır.²⁸⁷ Bağdâdî, Eş‘arî mezhebini; ashap, tabiîn ve müctehid imamların mezheplerinin bir nevi devamı olarak kabul etmiştir. Sıfatlar konusunda Mu‘tezile ile çetin tartışmalar yapmıştır. Mu‘tezile, Allah’ın ezeli sıfatlarını reddetmektedir. Bağdâdî ise onların bu görüşlerini kabul etmemiştir. O, âlemin ezeli olmadığını, tek bir yaratıcı tarafından yaratıldığını ve bunu gerçekleştiren varlığın ise ezeli sıfatlara sahip olduğunu belirtmiştir.²⁸⁸ Bağdâdî’nin bir diğer farklı özelliği, Ehl-i sünnet’in temel ilkelerini ikrar eden, küfür ve bid’attan uzak duran kişileri “muvahhid sünni” şeklinde tanımlamasıdır.²⁸⁹

Bir diğer Eş‘arî âlimi olan Cüveynî ise telif ettiği *eş-Şâmil fi’l-üşûli’ d-dîn* ve *el-İrşâd* adlı eserlerinde kelâm ilminin temel konuları olan dakiku’l-kelâm ve celilu’l-kelâm kısımlarını sistemli bir şekilde ele almıştır.²⁹⁰ Kendinden önceki kelâmcılara yönelik eleştirilerde bulunmuş ve Eş‘arî kelâmının dönüşümünde katkı sağlamıştır.²⁹¹ Telif ettiği eserlerinde mantık ve felsefe kavramlarını ele alan Cüveynî, Allah’ın varlığını ispat etmede hudûs delilini imkân delili ile pekiştirmiştir.²⁹² Ayrıca Eş‘arîliğin Nişâbur bölgesinde yayılmasında önemli bir katkı sağlamıştır. Selçukluların veziri Küdürî (ö. 456/1064) döneminde yaşanan “mihnetü’l-Eşâire” olayında Eş‘arîlerin dışlanması, lanetlenmesi ve çeşitli baskılar görmesi üzerine Hicaz’a giden Cüveynî,

²⁸⁶ Aygan, “Eş‘arî Kelâmın Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshak el-İsferâyîni”, 9; Salih Sabri Yavuz, “İsferâyîni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 22/515.

²⁸⁷ Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, 74.

²⁸⁸ Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-fırak*, 322.

²⁸⁹ Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-fırak*, 10, 221.

²⁹⁰ Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, 74.

²⁹¹ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Me‘âlî el-Cüveynî, *el-Burhân fi’l-üşûli’l-fikh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: Câmîatu Katar, 1399/1978), 1/127-131; Aygan, “Eş‘arî Kelâmın Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshak el-İsferâyîni”, 10,18.

²⁹² İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Me‘âlî el-Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1412/1992), 16-18.

vezir Nizâmülmülk (ö. 485/1092) döneminde tekrar Nişâbur'a dönerek faaliyetlerine devam etmiştir.²⁹³

Yukarıda ifade edilen mütekaddimûn dönemi Eş'arî âlimleri, nasları aklın ışığında yorumlamaya gayret etmişlerdir. Klasik yöntemlerle sebr ve taksim yöntemi, istidlal biş's-şahid ale'l-gaib gibi yöntemleri kullanmışlar.²⁹⁴ Gazzâlî ile birlikte ise müteahhirûn kelâmcılar dönemi başlamıştır.²⁹⁵ Bu dönemde dikkat çeken husus, Eş'arî mezhebinde metot haline gelen in'ikâs-ı edille terk edilmiş,²⁹⁶ Aristo mantığı ise kelâm ilminde kullanılmaya başlanmıştır. Gazzâlî, İslâm âlimleri arasında dikkati çeken önemli âlimlerden biridir. Telif ettiği *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l- kelâm* ve *el-Kıstâsü'l-mustaķim* gibi eserleriyle kelâm ilmine önemli katkı sağlamıştır. Ayrıca filozoflarla yaşadığı anlaşmazlıkları ifade eden *Makâsîdü'l-felâsife* ve *Tehâfütü'l-felâsife* gibi eserler telif etmiştir. Daha önce baskıya maruz kalan Eş'arîliğin devletin resmî mezhebi olmasında önemli katkı sağlamıştır.²⁹⁷ Eserleriyle hem İslâm hem de Batı dünyasını etkileyen Gazzâlî, kelâm ve felsefeyi birbirine yaklaştırmıştır. Onun dönemiyle birlikte kelâm ilminde mantık ve felsefî konuların ele alınmasında önemli yenilikler getirilmiştir.²⁹⁸ Gazzâlî'nin bir diğer önemli etkisi ise kendisinden sonra gelen Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) ve Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) gibi âlimleri etkilemesi ve bu âlimlerin de kelâm ilminde felsefî konuları işlemesi yönünden onlara örnek olmasıdır.²⁹⁹ Ayrıca, Sünnîliğe düşman olan Batınîlere karşı telif ettiği eserle de önemli bir görev üstlenmiştir.³⁰⁰

Bu bağlamda mütekaddimûn dönemi Eş'arî âlimlerinin faaliyetleri şu şekilde ifade edilebilir: Bu dönemde özellikle Bâkılânî, İbn Fûrek, İsferyânî, Bağdâdî ve Cüveynî gibi âlimlerin gayretleriyle Eş'arîliğin sistemleşmesi sağlanmıştır.³⁰¹ Gazzâlî

²⁹³ Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 181-182; Uysal, *Eş'arî Kelâm Sisteminin Kurumsallaşma Süreci*, 50; Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, 75.

²⁹⁴ M. Sait Özervarlı, "Ehl-i Sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikadi Düşüncesi", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet Sempozyumu*, ed. Mahmut Kaya vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 11.

²⁹⁵ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 236.

²⁹⁶ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 258.

²⁹⁷ Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, 157.

²⁹⁸ Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 233.

²⁹⁹ Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, 75-76; Mert, *Kelâm İlminin Problemleri*, 136-137.

³⁰⁰ Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Feğâ'ihu'l-Bâṭniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuvveyt: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2010), 3.

³⁰¹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 236; Hüseyin Aydın, *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 36; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 121.

ile son bulan bu dönem,³⁰² Ehl-i sünnet kelâmının kendine özgü bir düşünce sistemi oluşturma evresi olarak da bilinmektedir.³⁰³ Bu dönemde; Allah'ın zât ve sıfatları, insan fiilleri, mucize ve peygamberlik kurumu, ahiret hayatı ve varlık gibi konular ele alınmıştır. Cedel yöntemiyle Mu'tezile'nin bazı konulardaki tutarsız görüşleri ortaya konulmuştur. Ayrıca diğer fırkalarla ve Yahudi-Hıristiyanlarla da fikrî anlamda bazı mücadelelere girilmiştir.³⁰⁴

Mütekaddimûn döneminde ayrıca, Eş'arî ile birlikte orta yol bulunarak teşbih reddedilmiş, sıfatlar aklî, naklî ya da hem aklî hem de naklî delillerle ispat edilmiştir. Bu durum, Eş'arî'nin bizzat öğrencileri tarafından devam ettirilmiş, Bâkılânî ile birlikte ise yeni gelişmeler yaşanmıştır. Bu bağlamda Bâkılânî'nin delil ve medlûl arasında zorunlu bir ilişkiye dayanan “delilin butlânı, medlûlün butlânını gerektirir” ilkesine yeni bir boyut getirilmiştir.³⁰⁵ İlk dönem kelâmcıları tarafından kabul edilen bu ilkeye daha sonraki kelâmcılar ise karşı çıkmışlardır.³⁰⁶

Mütekaddimûn döneminin Eş'arî kelâmcıları, kelâm ilmindeki farklı meseleleri temellendirmek amacıyla genel olarak dört aklî delili de kullanmışlardır. Bu deliller “sebr ve taksim, ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl, konuyla ilgili öncüllerin dizilerek bu öncüllerden bir sonuca ulaşma ve şâhidle gâibe istidlâl” şeklinde sıralanmaktadır.³⁰⁷ Eş'arî âlimlerince kullanılan bu deliller özellikle Cüveynî tarafından eleştirilmiştir. Bu bağlamda Cüveynî; sebr ve taksim yöntemini uygulanmasındaki yanlışlıkları yönüyle, ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl yöntemini ise başlı başına bir delil olmaması yönünden eleştirmektedir. Yukarıda ifade edilen üçüncü delili de “doğru bilgiye götürmemesi” yönünden ve son olarak da şâhidle gâibe istidlâl delilini ise “hiçbir temele dayanmadığı” sebebiyle eleştirmiştir.³⁰⁸ Cüveynî'nin ifade edilen bu eleştirileri, müteahhirûn döneminin kelâmcılarında yöntem tartışmalarını

³⁰² Fikret Karaman, “Kelâm İlminin Doğuşu ve Mütekaddimûn Dönemi Konuları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 115.

³⁰³ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 121-122.

³⁰⁴ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 235-236; Karaman, “Kelâm İlminin Doğuşu ve Mütekaddimûn Dönemi Konuları”, 115-116.

³⁰⁵ Ömer Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-2.

³⁰⁶ Hilmi Demir, “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimûn Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 10/29 (2007), 85.

³⁰⁷ Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, 4-5.

³⁰⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/117, 129-131; Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, 5-8.

canlandırmıştır. Ayrıca ifade edilen bu yöntemlerin sorgulanmasını ve yeniden ele alınmasını gerektirmiştir.³⁰⁹ Gazzâlî'den sonra yazılan eserlerde doğru bilginin bir ölçütü olarak “mantık” kabul edilmiştir. Dönemin kelâmcıları, eserlerinin giriş kısımlarında mantığa yer vererek kelâmî konuları ispat etmede mantığı kullanmışlardır. Bu husus, Eş‘arî kelâmının felsefileşmesini de etkilemiştir.³¹⁰ Eş‘arîlikte ifade edilen yöntem değişikliği daha çok müteahhirûn döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde önemli Eş‘arî kelâmcılar yetişmiştir. Ancak bu dönem, çalışmamızın kapsamı dışında kaldığından, döneme ait çalışmalar ele alınmamıştır.

Bir diğer husus ise Eş‘arîliğin Mağrib’te kabul görmesi ve yayılması ancak belli bir süreç geçtikten veya Mağriblilerin zihni yönden hazır olmalarından sonra gerçekleşmiştir. Bu süreçte Mağrib’te ilk dönemden itibaren farklı mezhep mensuplarıyla yapılan kelâmî tartışmaların etkisi olduğu ifade edilebilir. Çünkü bu kelâmî tartışmalarda Selef akîdesini benimseyen Mağribli âlimler, nakilden ayrı olarak farklı delillere ve yöntemlere başvuran kişilerle muhatap olmuştur. Bu kişilerle yapılan kelâmî tartışmalar, Mağrib’in kelâmî yönden hazırbulunuşluğa sahip olmasında etkili olmuştur. Bu bağlamda Mağrib’e Eş‘arîliğin girişini ele almadan önce Mağrib’teki ilk dönem kelâmî tartışmaların ifade edilmesi konumuzun daha iyi bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

2.2. Mağrib’te İlk Dönem Kelâmî Tartışmalar

Mağrib âlimleri ve halkı, Selef akîdesine ve Mâlikî fihhına bağlı olsalar da ilk dönemden itibaren bazı kelâmî tartışmalara da girmişlerdir. Hatta bu tartışmalardan bazılarının Mağrib’te görülmesi erken dönem sayılan hicri 1. yüzyılın sonuna dayanmaktadır. Bu tartışmalar, ilk olarak Ebû Kabîl el-Maâfirî’nin (ö. 128/746) askerî bir sefer dolayısıyla Mağrib’e gitmesiyle birlikte gerçekleşmiştir. el-Maâfirî, kaderle ilgili bazı kelâmî tartışmaları Mağrib’e taşımış ve bu konuda öncü olmuştur.³¹¹ el-Maâfirî’den sonra sınırlı olsa da kelâmî tartışmalar yapılmıştır. Doğu’da meydana gelen olaylar sonucunda gerçekleşen tartışmaların yansımaları yer yer Mağrib’te görülmüştür.

³⁰⁹ Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 25.

³¹⁰ Hülya Altunya, “Mantık ve Dînî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2013), 63.

³¹¹ Mâlikî, *Riyâdu’n-nüfûs*, 1/143-144.

Bu tartışmalar Doğu’da olduğu kadar hararetli olmasa da; iman, sıfatlar, teşbih ve halku’l-Kur’ân gibi konuların etrafında cereyan etmiştir.³¹²

Mağrib’te ilk dönemde gerçekleşen bu tartışmalardan biri, irade ve insan fiilleri ile ilgilidir. Bu tartışma, Mağrib’te Selefin görüşünü benimseyen Ali b. Ziyâd (ö. 183/799) ve Mağrib’teki Kaderiyye’nin savunucusu olan Ebû Mahrez (ö. 190/806) arasında gerçekleşmiştir. Ali b. Ziyâd, Ebû Mahrez’e; “*Şeytan’ın secde edebileceğini söylüyorsunuz, size göre Şeytan belki de secde etmiştir. Peki, o zaman onu lanet etmeniz uygun mudur?*” Bu soruya şaşırان Ebû Mahrez, mantıklı bir cevap verememiştir. İki âlim arasında talebelerin önünde gerçekleşen bir diğer tartışma ise irade konusu etrafında cereyan etmiştir. Yapılan bu tartışmada İbn Ziyâd’ın Ebû Mahrez’i susturduğu belirtilmektedir.³¹³ Tartışma, iyiliğin ve kötülüğün kim tarafından yaratıldığı meselesi bağlamında devam etmiştir. Dolayısıyla verilen bu örnekler, Mağrib’te ilk dönemlerden itibaren kelâmî tartışmaların yapıldığını göstermektedir.

Mağrib’te ilk dönemde yapılan bu kelâmî tartışmaların yaygınlaşmamasında Mâlik b. Enes’in kelâm ilmine yönelik olumsuz tavrı etkili olmuştur. Çünkü İmam Mâlik, kelâm ilminin aleyhinde bulunmuş, bu ilmin Müslümanlar arasında fikir ayrılıklarını körükleyeceğini ve bunun sonucunda da Müslümanların birbirini tekfir etmeye neden olabileceğini belirtmiştir.³¹⁴ Bununla ilgili olarak ayrıca İmam Malik’in: “*Şayet kelâm bir ilim olsaydı sahâbe ve tâbiûn şer’i ve ahkâm ilimleriyle ilgilendikleri kadar kelâm ilmiyle de ilgilenirlerdi.*”³¹⁵ şeklindeki ifadesi kelâmın bir ilim dalı olarak kabul edilemeyeceğini düşündüğünü açıkça göstermektedir. İmam Mâlik’ten ayrı olarak Ebû Hanife’nin (ö. 150/767) de kelâm ilmine yönelik bazı ifadeleri, Mağriblilerin bu ilimden uzaklaşma nedenlerinden biri sayılmaktadır.³¹⁶ İmam Mâlik, Mağriblileri sadece fikhî mezhep konusunda değil, telif ettiği eserlerle akîdevî konularda da etkilemiştir. O,

³¹² Huşenî, *Tabakâtü ‘ulemâ’i İfrîkiyye*, 54-55.

³¹³ Mâlikî, *Riyâdu’n-nüfûs*, 1/236.

³¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022) 25/197.

³¹⁵ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Şavnü’l-manţık ve’l-keâm ‘an fenneyi’l-manţık ve’l-keâm*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Kahire: Mecmaü’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, 1440/2018), 67.

³¹⁶ Süyûtî, *Şavnü’l-manţık*, 100-101; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî el-Hârizmî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1981), 51-57.

daha çok fakih ve hadis âlimi yönü ile bilinse de akîde ile ilgili görüşleri de bulunmaktadır.³¹⁷

İmam Mâlik'in akîdevî/kelâmî konularda Mağriblileri etkilediği bazı görüşleri kısaca şu şekilde ifade edilebilir: Öncelikle sıfatlar konusunda te'vilde bulunmayı hoş karşılamaz ve te'vilden uzak durmayı önermektedir. Te'vil ile ilgili olarak başta sahâbe olmak üzere tâbiûn ve Selef, sıfatlarla ilgili yorum yapmaktan uzak durmuşlardır. Hz. Peygamber'den gelen hadislerle, açıklamalarla yetinmiş ve bu konuda tartışmaya girmemişlerdir.³¹⁸ İmam Mâlik, mezhepler arasında büyük tartışmalara sebebiyet veren halku'l-Kur'ân konusunda da Selef'in görüşünü beyan eden açıklamalarda bulunmakta ve onların yolundan gitmektedir. Ayrıca bu konuda te'vilde bulunanları da kınamaktadır. Bu konudaki görüşünü "*Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır; Allah'ın kelâmı da O'ndandır, Allah'tan olan şey ise mahlûk değildir.*" şeklinde açıklamaktadır.³¹⁹ İstivâ hakkındaki görüşleri³²⁰ de İmam Mâlik'in te'vilden uzak durduğunu göstermektedir.

İmam Mâlik'in kelâm ve te'vil ile ilgili açıklamalarından ayrı olarak İbn Abdilber en-Nemerî (ö. 464/1071) de Mağribli âlimlerin kelâm ilmine mesafeli olmalarının nedenlerini açıklamaktadır. Abdilber bu konuda; Namaz, oruç ve zekât gibi hususlarda Allah'ın açık bir beyanının bulunduğunu ve bu konularda tartışmaların yapılamayacağını belirtmektedir. Aynı şekilde Kur'ân'ın mahlûk-kadîm olup olmadığının tartışılmasını da uygun görmemekte ve bu tartışmalara girmenin insanın helâkına neden olabileceğini belirtmektedir. Bu durum, ilk dönemde Mağriblilerin Selef itikadını benimsemeyi ve bu tür tartışmalardan uzak durmalarının bir nedeni olarak ifade edilmektedir.³²¹

İfade edilen bu açıklamalara rağmen daha sonraki süreçte Mağrib'te kelâm ilmiyle ilgilenme konusunda farklı görüşleri benimseyen gruplar ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilk gruba göre; kelâm ilmiyle ilgilenmek caizdir, fakat bu durum belli şartlar

³¹⁷ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 43.

³¹⁸ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 89.

³¹⁹ Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/101.

³²⁰ bk. İmam Mâlik istivâ ile ilgili olarak: "İstivâ malum, keyfiyeti meçhul, ona iman etmek vacip, onunla ilgili soru sormak ise bid'attır." şeklinde bir görüşü benimsemektedir. Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû Asım eş-Şevâmî (Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2010), 69; Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 113.

³²¹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaftâ' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulûvî - Muhammed Abdulkadir el-Bekrî (Mağrib: Vizâratü'l Umûmi'l-Evkâf, 1387/1967), 19/233.

dâhilinde gerçekleşmelidir. Yani bu görüşü benimseyen gruba göre kişinin; zor durumda olması, batılı çürütmeyi amaçlaması, kötülüğü engellemesi ve yanlışa meydan vermemesi için kelâm ilmiyle ilgilenmesi uygun görülmektedir.³²² Bu şartlara ek olarak. Bid'at ehli ile tartışmaya girecek kişinin onların yöntem ve taktiklerini iyi bir şekilde bilmesi gerekir, aksi durumda hataya düşer ve onların haklı olmasına sebebiyet verecektir.³²³ İkinci grup ise kelâm ilmiyle ilgilenmeyi tamamen reddetmektedir. Bu grubun mensuplarına göre bid'atı bid'atle, fesadı fesat ile reddetmek uygun değildir, bu sebepten dolayı kelâm ilminden uzak durulmalıdır.³²⁴

Mağrib'te ilk dönemlerde kelâm ilmiyle ilgilenme konusunda farklı görüşler olmasına rağmen bazı kelâmî konular ele alınmış ve tartışılmıştır. Bu bağlamda Mağrib'te ilk dönemin sonuncu âlimlerinden sayılan Esed b. Furâd, bid'atı kabul etmeyen ve bid'at ehl-i ile mücadele eden biri olarak da bilinmektedir.³²⁵ Bid'at ehli hakkında; "*Bid'at ehlinin vay haline! Onlar, içine düştükleri sapkınlık yüzünden helâk oldular. Kur'ân'ın yaratılmış olduğu iddiası, bizzat yaratılmış bir ifadedir.*" ifadelerini kullanmıştır.³²⁶ Esed b. Furâd'ın bazı kelâmî tartışmalara karşı olmasına rağmen, araştırmacı ve te'vile meyilli olması hasebiyle hocası İmam Mâlik tarafından cedel ve tartışmaların yoğun bir şekilde gerçekleştiği Irak'a ilim öğrenmek amacıyla gitmesi tavsiye edilmiştir.³²⁷ Irak'ta bazı âlimlerden ders alan Esed b. Furâd, daha sonra Kayrevan'a dönmüştür. Kayrevan'da bazı kelâmî konuları Mu'tezile mezhebini savunan kişilerle tartışmıştır. Bu tartışmalardan biri rü'yet konusunda gerçekleşmiştir. Şöyleki; Esed b. Furâd, kendi öğrencilerine tefsir dersini verdiği esnada "*O gün birtakım yüzler parlayacaktır.*"³²⁸ ifadesini okumuştur. Bu sırada orda bulunan Mu'tezilî el-Ferr'â, bu duruma itiraz ederek Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bunun üzerine Esed b. Furâd, Allah'ın ahirette cennete görüleceğini belirterek el-Ferr'â'ya kızmış ve onu zındıklıkla itham etmiştir.³²⁹

³²² Süyûtî, *Şavnü'l-mantık*, 128.

³²³ Tehâmî, *Cühüdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 60.

³²⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/199; Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. M. Reşâd Sâlim (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1991), 7/288.

³²⁵ Tehâmî, *Cühüdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 122.

³²⁶ Ebü'l-Arab, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, 82.

³²⁷ Cengiz Kallek, "Esed b. Furât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/366.

³²⁸ Kıyâme, 75/22.

³²⁹ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfus*, 1/264-265.

Mağrib'te ilk dönemin önemli âlimlerinden bir diğeri olan Sahnûn, sahip olduğu ilim, sünnete olan bağlılığı, toplumu sünnî temel üzerine organize etme gayretinden ve bu dönemdeki bid'at ehliyle olan mücadelesi yönünden dikkat çekmiştir.³³⁰ Hasta yatağında yatan Mâlikî âlimi Ali İbn Kassâr'la (ö. [?]) yaptığı sohbetten Sahnûn'un bazı itikadî ve kelâmî görüşleri anlaşılmaktadır. Şöyleki Sahnûn; Kassâr'ın endişeli halini görünce ona: *“Allah'ın Resullerine, başlangıç ve sona, dirilişe, hesaba, cennete ve cehenneme inanmıyor musun? Bu ümmetin en üstünleri, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Ebû Bekir ve ardından Ömer değil mi? Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğuna ve yaratılmış olmadığına inanmıyor musun? Ayrıca Allah Teâlâ'nın kıyamet gününde göreceğine inanmıyor musun? Ve O'nun Arş-ı üzerine istivâ ettiği inanmıyor musun? Ve imamlara, haksızlık yapsalar bile, kılıçla karşı gelmemeye söz vermiyor musun?”* şeklinde birkaç soru sormuştur. Sahnûn'un sorduğu bu sorulara İbn Kassâr; *“Evet, Allah'a andolsun, O'ndan başka ilah yoktur.”* şeklinde cevap vermiş ve Sahnûn'u onaylamıştır. Bunun üzerine Sahnûn; *“İstersen öl, istersen yaşa.”* diyerek İbn Kassâr'ın yanından ayrılmıştır.³³¹ Bu ifade, bize Sahnûn'un bazı akidevî görüşleri hakkında çıkarımda bulunmamıza yardımcı olmaktadır. Çünkü Sahnûn bu sorularında; sahabenin fazileti, rü'yetullah ve Kur'ân'ın kadim oluşu ile ilgili görüşleri açık bir şekilde yansıtılmaktadır.

Sahnûn'un görüşleri hakkında ipucu veren bir diğeri olay ise kaynaklarda şu şekilde belirtilmektedir. Mağribli âlim olan Muhammed b. Ğafik et-Tunusî'nin (ö. 277/891) Mısır'a gitmesi ve Mısır'da Muhammed b. Abdülhakem (ö. 275/889) ile karşılaşması sonucunda iman ile ilgili fikir alış-verişinde bulunmasını sağlamıştır. Bu kapsamda İbn Ğafik, Abdülhakem'e iman konusunda görüşünü ve bu alandaki tartışmaları sormuştur. Abdülhakem; *“İman konusunda iki kesimin farklı görüşü vardır. İlk kesim, kendisini günahkâr mümin olarak tanımlamaktadır. İkinci kısım ise kendilerini mümin olarak kabul etmekle birlikte Allah katında durumlarını bilmediklerini belirtmektedir.”* Daha sonra ise Abdülhakem, İbn Ğafik'e bu konuda Sahnûn'un görüşünü sormuştur. İbn Ğafik ise; *“Sahnûn, Allah katında mümin olduklarını kabul etmektedir.”* cevabını vermiştir. Bunun üzerine Abdülhakem;

³³⁰ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/60.

³³¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/67; Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/367-368.

“Doğruya yakın olan görüş Sahnûn’a aittir.” açıklamasında bulunmuştur.³³² Bu ifade, Sahnûn’un yaşadığı ilk dönem Mağrib’inde bazı kesimlerin iman konusunda şüphe ve tereddüt yaşadıklarını göstermektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere, Sahnûn ve Esed b. Furâd, Mağrib’te sünnetin yayılması için yoğun bir çaba sarf etmişlerdir. Bununla birlikte, her iki âlim de farklı mezheplerin iddialarına cevap vermek amacıyla yer yer kelâmî tartışmalara girmekten çekinmemiş ve muhaliflerini susturmayı başarmışlardır. Bu dönemde eser telifinden ziyade, daha çok sözlü tartışmalar yapılmıştır. Derin kelâmî konular ise ele alınmamıştır. Burada özellikle vurgulanması gereken husus, ilk dönemlerde de Mağribli âlimlerin çok yoğun olmasa da kelâmî tartışmalara girmeleridir. Sahnûn ve Esed b. Furâd’tan sonra ise ikinci merhale dönemi başlamıştır. Bu merhalede kelâmî tartışmalar biraz daha çoğalmış ayrıca risâle ve eser tedvini yapılmıştır.

İkinci merhale Muhammed b. Sahnûn ile başlamıştır. İbn Sahnûn; sünnet yolunu izleyen, akîde konusunda Mağrib’te ilk eser telif edenlerden biri olarak da bilinmektedir.³³³ Eserleri günümüze ulaşmayan İbn Sahnûn, farklı alanlarda eser telifinde bulunmuştur. Bu eserlerinden bazıları Iraklılara reddiye tarzında yazılmıştır. Ayrıca iman konusunda da farklı mezhep mensuplarıyla tartışmaya girmiştir.³³⁴ Bu tartışmalardan biri, Mağrib’te Mu‘tezili âlim el-Ferr’â ile Allah’ın isim ve sıfatları çerçevesinde yapılmıştır. Tartışma hakkında ayrıntılı bilgi olmasa da el-Ferr’â, Allah’ın bazı sıfatlarının hâdis olduğunu belirtmekte, buna karşın İbn Sahnûn, Allah’ın kendisine bazı isimler verdiğini bu isimlerin kadîm olduğunu ve günümüzde de bunların değişime uğramasının söz konusu olmadığını belirtmiştir.³³⁵ İbn Sahnûn, burada vermiş olduğu cevapta Ehl-i sünnet mezhebinin görüşünü açıklamıştır. Allah’ın isim ve sıfatlarının kadîm olduğunu açık ve net bir şekilde belirtmiş ve bu konuda Mu‘tezilî âlimlerinden farklı düşündüğünü beyan etmiştir.³³⁶ İbn Sahnûn’un bu dönemde ele aldığı bir diğer kelâmî tartışma ise halku’l-Kur’ân hadisesidir. Bu konu, Bağdat’ta olduğu gibi Mağrib’te de hararetli tartışmalara sahne olmuştur. İnsanlar, halku’l-Kur’ân konusunda Mağrib’te de iki farklı görüş etrafında toplanmıştır. Kur’ân’ın mahlûk olduğunu iddia

³³² Kādî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 4/399.

³³³ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i’l-Mağrib*, 132.

³³⁴ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 13/63.

³³⁵ Huşenî, *Tabakâtü ‘ulemâ’i İfrîkiyye*, 198.

³³⁶ Hamde, *el-Medârisü’l-kelemîyye*, 49.

edenler Mu‘tezilî âlimlerinin yolunu; mahlûk olmadığını belirtenler ise Ehli-sünnetin yolunu takip etmişlerdir. Kur‘ân’ın mahlûk olduğunu iddia edenler kendi görüşlerini empoze etmeye çalışmışlardır. Bunu da Mu‘tezili görüşleri benimseyen Emir Ahmed b. Ağleb (ö. 249/863) önderliğinde gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Emir önderliğinde bazı kişiler sorguya çekilmiştir. Kur‘ân’ın kadîm olduğunu ifade eden kişilere baskı yapılmış ve bu kişiler yerinden zorla göç ettirilmiştir.³³⁷ İbn Sahnûn ise bu dayatmaya karşı gelmiş ve Kur‘ân’ın mahlûk olduğunu iddia eden kişilerle tartışmıştır. Bu tartışmalar sonucunda bazı kişileri Kur‘ân’ın kadîm olduğu konusunda ikna etmiştir.³³⁸

Mağrib’te İbn Sahnûn dönemindeki bir diğer tartışma, bir nevi Kur‘ân’ın yaratılmış olup olmadığının devamı olarak kabul edilen imanın mahlûk olup olmadığı etrafında gerçekleşmiştir.³³⁹ Bununla ilgili olarak İbn Sahnûn’a imanın mahlûk olup olmadığı sorulmuştur. Buna cevap olarak İbn Sahnûn; “*İman, yetmiş küsur derecedir. En aşağısı yoldan zararlı şeyleri kaldırmaktır. En üstünü ise Allah’tan başka İlah olmadığına dair şehadet getirmektir. İmanın aslı mahlûk değildir, fakat diğer fiiller mahlûktur.*” şeklinde cevap vermiştir.³⁴⁰ İbn Sahnûn döneminde yaşanan bu tartışmaların emirler tarafından kurulan münazara meclislerinde gerçekleşmesi bu dönemde kelâmî tartışmaların varlığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.³⁴¹

İbn Sahnûn’dan sonra Mağrib’te kelâmî tartışmaların ikinci merhalesinin önemli âlimlerden bir diğeri de Ebû Osman Saîd b. Haddâd’tır (ö. 302/915). Bu dönemin önemli âlimlerden biri olarak bilinen İbn Haddâd, birçok alanda eser telif etmiştir. Ayrıca bid‘at ehliyle önemli tartışmalara girmiş ve sünneti korumaya çalışmıştır.³⁴² İbn Haddâd, Mağrib’te Mu‘tezile mezhebinin temsilcisi olan el-Ferr’â ve ilk dönem Mağribli bazı âlimlerin Allah tasavvuru hakkındaki düşüncelerine katılmamıştır. Şöyleki ilk dönem Kayrevanlı âlimler, Allah inancının fitrî olduğunu kabul etmiş ve şu açıklamalarda bulunmuşlardır:

“İblis, bizzat Allah’la konuşmasına ve O’na inanma konusunda onda şüphe bulunmamasına rağmen Allah’a isyan etmiştir. Aynı şekilde Firavun da Hz. Mûsâ ile muhatap olmuş ve onun farklı mucizelerine tanık olmasına rağmen

³³⁷ Hamde, *el-Medârisü’l-kelebiyye*, 50.

³³⁸ Mâlikî, *Riyâdu’n-nüfûs*, 1/249.

³³⁹ Hikmet Yağlı Mavil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Halku’l İmân Tartışması”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 437.

³⁴⁰ Mâlikî, *Riyâdu’n-nüfûs*, 1/454.

³⁴¹ Mâlikî, *Riyâdu’n-nüfûs*, 2/70.

³⁴² Huşenî, *Tabakâtü ‘ulemâ’i İfrîkiyye*, 199.

Allah'ı inkâr etmiştir. Bu durum, Allah inancının-tasavvurunun fitri olduğunu göstermektedir. Bu sebepten dolayı Allah'a iman konusunda bazı kişilere yapılan tebliğ ve gösterilen mucizeler fayda sağlamayacaktır."³⁴³

Aslında Kayrevanlıların kabul ettiği bu görüş Allah'ın fitrî yollarla bilinmeyeceğini kabul eden Mu'tezileye muhalefet ediyordu. Mu'tezile, bu konuda Allah'ın bilinmesinin; düşünme, akıl yürütme ve nazarla mümkün olacağını belirtmektedir.³⁴⁴ Bu konuda ilk dönem Kayrevanlı âlimler, Allah lafzının yalnızca tefsirini yapmakla yetinmiş, bunu izah ederken te'vile ve sıfatların açıklamalarına başvurmamışlardır. Allah'ın her şey'in hâkimi olduğunu, O'nun ortağı, şeriki olmadığını; çünkü Allah'tan başka bir varlığı ilah olarak kabul eden bir kişinin Allah'ı gerçek anlamda tanıyamayacağını belirtmişlerdir.³⁴⁵ Kayrevanlı âlimlerin yaptıkları bu açıklama İbn Haddâd tarafından luğavî ve basit bir şekilde değerlendirilmiş ve yeterli görülmemiştir.³⁴⁶

İbn Haddâd, Allah'ın nerede bulunduğu, mekânı hakkında ise Mu'tezili âlim el-Ferr'â ile bir tartışmaya girmiştir. Bu konuda el-Ferr'â, İbn Haddâd'a: "*Eğer Allah'ın mekânı yoksa o zaman Allah nerededir?*" şeklinde bir soru yöneltmiştir. el-Ferr'â, bu sorusuyla Allah'ın yer kaplamasının ve gökyüzünde olmasının imkânsız olduğunu ifade etmek istemiştir. İbn Haddâd'ın bu soruya ilk aşamada ne tür bir cevap verdiği kaynaklarda ifade edilmemektedir.³⁴⁷ Fakat daha sonra İbn Haddâd'ın bu konuyu geniş bir şekilde ele aldığı, Allah'ın arşa istivâ ettiğini ve bu O'nun zatî sıfatlarından biri olduğunu, bununla birlikte bu istivânın nasıl gerçekleştiği konusunda bilgi sahibi olmadığını belirtmiştir.³⁴⁸ Bu husus Mağrib'te ilk dönemlerde de âlimler arasında kelâmî konuların, müteşâbih âyetlerin tartışıldığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Mağrib'teki ilk dönemde var olan bu kelâmî tartışmalar daha sonra duraklama sürecine girmiştir. İhtilaf ve çekişmeler karşısında Sünnîler, mezhep meselelerine girmekten çekinmişlerdir. Kelâmî tartışmalara giren kişiler kınanmış ve bid'atçı olarak kabul edilmiştir. Mağribli âlimler önceki yöntemleri kullanmak suretiyle inancı

³⁴³ Hamde, *el-Medârisü'l-kelemîyye*, 47.

³⁴⁴ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/64.

³⁴⁵ Huşenî, *Tabakâtü 'ulemâ'î İfrîkiyye*, 206.

³⁴⁶ Hamde, *el-Medârisü'l-kelemîyye*, 48.

³⁴⁷ Huşenî, *Tabakâtü 'ulemâ'î İfrîkiyye*, 198-199.

³⁴⁸ Hamde, *el-Medârisü'l-kelemîyye*, 56.

korumayı görev olarak bilmişlerdir. Daha sonra bu alanda ustalaştıktan sonra bu tür kelâmî konularla ilgilenmişlerdir. Bazı konularda görüş belirterek bu konuların açıklığa kavuşmasında önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bazı meselelerin Kur'ân ve sünnete uygunluğunu ortaya koymuşlardır. Aynı zamanda da aşırı olan görüşleri çürütmeye ve sapık olan görüşleri açıklayıp elemeye gayret etmişler.³⁴⁹

2.3. Murâbitlar Döneminde Eş'arîliğin Gelişimi

Murâbitlar döneminde devlet yöneticilerin bazı mezheplere siyasî destek sağlaması veya baskı uygulaması, önceki dönemlere nazaran mezhebî faaliyetlerin artmasını sağlamıştır. Buna rağmen bu faaliyetler, Meşrik bölgesinde olduğu kadar çeşitli olmamıştır. Bu hususun gerçekleşmesinde Şam ve Bağdat'ta mezhepler arasında çıkan çatışmalar etkili olmuştur.³⁵⁰ Murâbitlar döneminde de mezhepler arasında ihtilaflar olmuş, bu hususta bazı siyasî liderler de aktif rol almıştır. Bu bakımdan Murâbitlar dönemindeki devlet yöneticilerinin mezheplere karşı olan tavırlarının ele alınması konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Murâbitlar'ın hüküm sürdüğü Mağrib'te ilk yıllarda halk, mezhebî tartışmalardan uzak durmuştur. Fakat bu anlayış Murâbitlar'ın daha sonraki dönemlerinde değişmiş, fikhî konulara ve hilâfete daha çok ağırlık verilmiş ve bu konular aşırı önemsenmiştir.³⁵¹ Bu durumun gerçekleşmesinde birçok neden etkili olmuştur. Fikhî konuların önemsenmesi, Murâbitlar'ın ilerleyen dönemlerinde artarak devam etmiştir. Buna karşın Murâbitlar'ın kuruluş dönemine bakıldığında devletin kurucusu olan Abdullah b. Yâsîn'in kelâm ilmine uzak durmadığı ve Eş'arîliğe düşmanlık beslemediği görülecektir. Ayrıca onun Eş'arîliği benimseyen Ebû İmrân el-Fâsî ile iyi ilişkiler kurduğu da bilinmektedir.³⁵² Hatta Murâbitlar'ın Eş'arîliğin temelleri üzerine kurulduğu, fakat daha sonra cereyan eden siyasî ve mezhebî gelişmelerden dolayı bu durumun gerçekleşmesinin engellendiği belirtilmektedir. Bu dönemde siyasî anlamda bu yönde faaliyetlerde bulunan kişi; Ebû İmrân el-Fâsî olmuştur. Eş'arîliğin Mağrib'teki önemli savunucularından biri olarak bilinen el-Fâsî, Eş'arîliği resmî olarak kabul eden bir siyasî oluşum olan Murâbitlar devletini kurmayı

³⁴⁹ Hamde, *el-Medârisü'l-kelebiyye*, 47.

³⁵⁰ Abdulmecîd en-Neccâr, *Tecrübetü'l-islâh fî hareketi'l-Mehdî b. Tûmert* (Kahire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981), 50.

³⁵¹ Huveydî, *Tarîhu felsefeti'l-İslâm*, 201-202.

³⁵² Muhammed Ali es-Sallâbî, *Fikru't-temkîn inde devletü'l-Murâbitîn* (Beyrut: Müessetü'l-İkrâ, 1427/2006), 18.

hedeflemiştir. Fakat istenmeyen gelişmeler nedeniyle bu hedefine ulaşmamıştır. Onun döneminde ve onun yaşadığı yüzyılda bu durum mümkün olmamıştır.³⁵³

Murâbitlar devletinin kurulmasından ve siyasî olarak üstünlüğü sağlamasından sonra bazı devlet yöneticileri, bu üstünlüğün devam etmesi için ayrıca başka etkenlerin de gerekli olduğunu, Mâlikî mezhebi dışındaki fırkalara karşı çıkılması gerektiği kanısına varmışlardır. Murâbitlar, bu amaçla insanların tümünü Selef akîdesine ve Mâlikî fihhına yönlendirmiştir. Mağrib'te var olan ve halk üzerinde etkileri sınırlı olsa da diğer fırkalarla mücadele edilmiş ve bunların Mağrib'te güçsüz duruma düşmeleri amaçlanmıştır.³⁵⁴ Murâbitlar, İmam Mâlik'in hem itikâdi hem de fikhî konulardaki öğretilerini açık bir şekilde benimsemiştir. Bu sebepten dolayı Mağribliler, ilk dönemlerde Allah'ın kelâmını te'vil etme ve istidlâl yöntemlerine başvurma gibi hususları dikkate almamışlar ve bu konularda yorum yapmaktan uzak durmuşlardır. Mağriblilerin bu yöntemi daha sonra gelen kişiler için de örnek olmuştur. Yani Mağrib'teki bu taklitçilik belli bir döneme kadar devam etmiştir.³⁵⁵ Mağrib halkının usul ve yöntem olarak yeniliğe kapalı oldukları Mağrib ve Endülüs tarihinin kaynaklarından biri olan *el-Mu'cib fî telhîsi aḥbâri'l-Mağrib* adlı eserin müellifi Merrâküşî (ö. 8. yüzyılın ortaları) tarafından şöyle belirtilmektedir. “*Mağribliler, İmam Mâlik hariç hiçbir imama yaklaşmadılar. Onun eserleri değerli kabul edilir, diğer âlimler ve eserleri ise dışlandı. Bu süreç, bu halk tarafından Allah'ın eserinde ve hadiste nazar unutuluncaya kadar devam etmiştir. Bu dönemdeki âlimler te'vil ve reyden uzak durmuşlardır.*”³⁵⁶ Murâbitlar döneminde bu yaklaşımın olumsuz sonuçları olduğu ifade edilebilir. Özellikle bu sebepten dolayı mezhepler arasındaki yeni gelişmelerden haberdar olmak zorlaşmıştır.³⁵⁷

Murâbitlar'ın Selef'in yaptığı açıklamalarla yetinmeleri, İmam Mâlik'in bu konudaki görüşüne dayanmaktadır. Onun “*İstivâ malum, keyfiyeti meçhul, ona iman etmek vacip, onunla ilgili soru sormak ise bid'attır.*”³⁵⁸ ifadesi, Murâbitlar tarafından ilke edinildiğinin bir göstergesidir. Ayrıca terâcim eserinde geçen aşağıdaki ifade

³⁵³ Ahnâne, *Tetavvuru'l-mezhebi'l-Eş'arî*, 61.

³⁵⁴ Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 54-57.

³⁵⁵ Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 172-173.

³⁵⁶ Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 51.

³⁵⁷ Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 51-52.

³⁵⁸ Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî (Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2010), 69.

Mağrib bölgesinde İmam Mâlik'e taassup düzeyinde olan bağlılık hakkında bize bilgi vermektedir:

“Mağribli bir kişinin yolu, Hicaz'a düşerek Bağdatlı bir kişiyle sohbet eder. Sohbet esnasında Bağdatlı kişi konu hakkında Hz. Peygamber'in görüşünü belirtmesine rağmen Mağribli olan şahıs bu konuyla ilgili İmam Mâlik'in farklı görüş belirttiğini ifade ederek itirazda bulunur. Bu hususa tanık olan Bağdatlı: Gerçek yüzünü gördüm ey Mağribli, İmam Mâlik'in sözünü Hz. Peygamber'in sözünden üstün tutuyorsun!”³⁵⁹

Murâbitlar döneminde yaşayan âlimler, genel anlamda bazı âyetlerin sadece zâhirine bakarak anlamlandırmış ve te'vile başvurmamışlardır. Bu sebepten dolayı te'vile başvuran kelâmcılarla ve diğer fırka mensuplarıyla şiddetli çekişmelere girişmişler. Bu zıtlaşmayı Merrâküşi *el-Mücib* adlı eserinde şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu dönemde kelâm ilmiyle ilgilenen herkes tekfir edilmiştir. Selef'e bağlı âlimler, emirin huzurunda kelâm ilminin çirkin bir ilim olduğu ve Selef itikadının bu ilme karşı bulunduğu konusunda mutabık kalmışlardır. Bu ilimle uğraşan ve yanında bu ilme dair herhangi bir şey bulunan kişiler hicrete zorlanmıştır. Çünkü onlara göre bu ilim bir bid'at olup toplumda kargaşa çıkarmak isteyenlerin uğraş alanıdır.”³⁶⁰

Merrâküşi'nin bu ifadesi, Murâbitlar döneminde bazı kesimler tarafından kelâmcılara yapılan baskıyı açık bir şekilde göstermektedir. Özellikle kelâm ilmiyle uğraşan kişilerin dışlanması ve bid'atçı olarak kabul edilmesi bu dönemde Mâlikî mezhebi haricindeki fırkaların işini zorlaştırmıştır. Fakat bu olumsuz ifadelere rağmen Murâbitlar döneminde Mağrib'e Eş'arî mezhebinin girdiği, tanındığı ifade edilebilir.³⁶¹

Murâbitlar döneminde kelâmcılara ve Eş'arî mezhebine karşı daha çok fakihler tarafından kin ve düşmanlık beslenmiştir. Çünkü onlar, sadece ilim insanı olmakla yetinmemiş, aynı zamanda da dönemin siyasî ve fikrî meselelerine müdahalelerde bulunmuşlardır. Verdikleri fetvalarla dönemin siyasî liderlerini etkilemeye çalışmışlardır.³⁶² Bu fetvalardan dikkat çeken ise Ebî Abdullah Muhammed b. Ali b.

³⁵⁹ Huşenî, *Tabakâtü 'ulemâ' i İfrîkiyye*, 214.

³⁶⁰ Abdülvâhid el-Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 172.

³⁶¹ Muhammed Âhmimid, *el-Fikrû'l Eş'arî el-Mağribi beyne Kitâbü'l-İbâne ve'l-Luma* (Londra: Şirketi Britanya E-Kutub, 2018), 39-40.

³⁶² Latîfe el-Verdî, “Mevkîfû fuçahâ'i'l-'aşri'l-Murâbitî mine'l-mezhebi'l-Eş'arî”, *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hilâle merhaleteyi't-te'sîs ve't-tersîm*, ed. Cemâl Allâl el-Bahtî (Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-'Ulemâ, 2017), 2/674.

Hamdîn (ö. 508/1114) tarafından Eş‘arîliğin önemli temsilcilerinden olan Gazzâlî’nin *İhyâ* kitabının yakılması ile ilgili olmaktadır.³⁶³

Murâbitlar’ın lideri Ali b. Yûsuf döneminde Gazzâlî’nin eserlerine yapılan bu dışlamada³⁶⁴ Kurtuba baş kadısı olan İbn Hamdîn ve yanındaki fıkıhçıların etkisi olmuştur. Bu heyet, *İhyâ* adlı eserinin yakılması için fetva vermiştir. Bu eserden bir nüsha olsa dahi yanında bulunduran kişilere uygulanacak yaptırımları ifade eden bir fetvayı da Murâbitlar’ın emirine göndermişlerdir.³⁶⁵ Bu bağlamda 503/1110 yılında İbn Hamdîn ve bazı fıkıhçılar tarafından Gazzâlî’nin *İhyâ* eseri caminin geniş bir alanında ve önde gelen bir grubun önünde yakılmıştır. Ayrıca bu tür kitapların nerede ve kimde bulunduğu bakılmaksızın yakılacağı şeklinde tehditler de yapılmıştır.³⁶⁶ Gazzâlî’nin bu eserinin yakılması ve bu konuda yapılan tehditlere karşı toplumun diğer kesimlerince farklı tepkiler gösterilmiştir. Murâbitlar’ın liderleri tarafından desteklenen fakihler ise yaşanan bu durumu olumlu karşılamıştır. Bir diğer kesim ise yaşanan bu olumsuz duruma karşı tarafsız kalmayı tercih etmiştir. Üçüncü kesim ise açık ve net bir şekilde Gazzâlî ve onun eserlerini savunan, onun yanında yer alan kişilerden olmuştur.³⁶⁷ İfade edildiği üzere bu kitapların yakılması, toplumda bazı kesimler tarafından hoş karşılanmamış ve farklı tepkilere sebebiyet vermiştir.

Murâbitlar döneminde Gazzâlî’nin *İhyâ* eserinin yakılması sonucunda Mağrib’te bu eseri savunan kişilerden biri olan Ebü’l-Hasan el-Berci (ö. 509/1116), İbn Hamdîn’in verdiği fetvaya karşı bir fetva vermiştir. Bu bağlamda el-Berci, *İhyâ* eserinin Müslümanların malı olduğunu, bu sebepten dolayı yakma olayına karışan kişilerin cezalandırılmasını ve zararın onlardan karşılanması gerektiğini belirtmiştir.³⁶⁸ Bir başka fetva ise Ebî Fadl Yusuf b. Nahvî (ö. 513/1119) tarafından verilmiştir. Murâbitlar’ın Emiri Ali b. Yusuf’un yazmış olduğu mektup doğrultusunda insanlardan yanlarında *İhyâ*’dan bir nüsha bulunmadığına dair yeminler ettirilmiştir. İbn Nahvî, verdiği fetvada bu konuda yapılan yeminlerin herhangi bir bağlayıcı olmadığını ifade etmiş, böylece

³⁶³ Verdî, “Mevkifü fuḫahâ’i’l-‘aşri’l-Murâbiṭî mine’l-mezhebi’l-Eş‘arî”, 2/684.

³⁶⁴ Sübkî, *Tabakât*, 6/219.

³⁶⁵ Nâsirî, *Kitâbü’l-İstikṣâ*, 2/75-77.

³⁶⁶ İbnü’l-Kattân, *Nazmü’l-cümân*, 71-72.

³⁶⁷ Verdî, “Mevkifü fuḫahâ’i’l-‘aşri’l-Murâbiṭî mine’l-mezhebi’l-Eş‘arî”, 2/274.

³⁶⁸ Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekir el-Kadâî İbnü’l-Ebbâr, *et-Tekmile li-kitâbis’s-sıla*, thk. Abdüsselâm el-Harrâs (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 3/182.

Gazzâlî'ye ve onun eserine olan desteğini belirtmiştir.³⁶⁹ *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* eserinin yakılması ile ilgili bir diğer olumlu gelişme ise Şeyh Ebu'l-Hasan Ali b. Hirzihim (ö. 559/1164) olayında gerçekleşmiştir. Bu kişi ilk başlarda *İhyâ* eserine karşı çıkmasına rağmen daha sonra rüyasında seksen sopayla cezalandırıldığını görmüştür. Bu olayı ilahî ikaz olarak değerlendiren İbn Hirzihim, *İhyâ'u-'ulûmi'd-dîn* eseri hakkında olumlu ifadelerde bulunmaya başlamıştır.³⁷⁰

Eş'arîliğin gelişimini olumlu yönde etkileyen bir diğer önemli gelişme ise Murâbitlar'ın Emiri olan Ali b. Yûsuf'un dönemin kadısı İbn Rüşd'ten (ö. 520/1126) Eş'arîlerle ilgili fetva istemesidir. İbn Rüşd, Mağrib ve Endülüs'te yaşayan fıkıhçıların lideri olarak kabul edilmekte ve Mâlikî mezhebinde verdiği fetvalarıyla bilinmektedir. Bu niteliklerinden dolayı Murâbitlar'ın Emiri Ali b. Yûsuf'un yanında önemli bir konuma sahipti.³⁷¹ Kaynaklarda ifade edildiği üzere bulunduğu makam dolayısıyla İbn Rüşd'e şu soruyu sormuştur:

*“Ebü'l-Velid el-Bâcî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ebü İshâk el-İşferâyînî, Ebü Bekir el-Bâkullânî, İbn Fûrek ve diğer tüm kelâmcılar irşâd görevi mi yapmakta, yoksa bunlar ne yapacağı belli olmayan şaşkın ve kör birer lider midir? Bu kişilerin başkaları tarafından reddedilmeleri, dışlanmaları hatta tekfir edilmeleri konusunda senin görüşün nedir? Onların (Eş'arî âlimleri kötöleyen kişilerin) arkasında namaz kılınabilir mi? Bize, ifade edilen bu imamların dindeki konumu hakkında bilgi ver. Ayrıca bu âlimlere değer vermeyen, onların yolunu takip etmeyen ile onları seven ve takip eden kişilerin durumunu anlat.”*³⁷²

İbn Rüşd, bu soruya verdiği cevapta; Eş'arî âlimleri ve onları takip eden âlimlerin hayırlı kişiler olduklarını, şeriata yardımcı olma gayesini taşıdıklarını, dalalet ve sapkınlık içinde olan kişileri susturmayı ve meşakkatli konuları izah etmeyi başarmaları sebebiyle faziletli kişiler olduklarını belirtmiştir.³⁷³ İbn Rüşd, verdiği bu cevapla Eş'arî âlimlerin faziletlerini açık bir şekilde dile getirmiştir. İbn Rüşd'ün Eş'arîliğe mensup âlimler hakkında bu şekilde fetva vermesi Mağrib'te bu mezhebin kabul görmesinde olumlu etkileri olmuştur.³⁷⁴ Çünkü fetva, Murâbitlar'ın lideri

³⁶⁹ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 95-96.

³⁷⁰ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 169-172.

³⁷¹ Ebü'l-Kâsım b. Abdilmelik b. Beşkûvâl, *eş-Şıla fî târîhi e'immeti'l-Endelüs*, thk. Seyyid İzzet Attar el-Huseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374/1955), 546.

³⁷² Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *Fetâvâ İbn Rüşd*, thk. Muhtâr b. Tâhir et-Tilîlî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987), 943.

³⁷³ İbn Rüşd, *Fetâvâ İbn Rüşd*, 944.

³⁷⁴ Ahnâne, *Tetavvuru'l-mezhebi'l-Eş'arî*, 73.

tarafından üst düzey din otoritesi olarak kabul edilen bir âlimden istenmiştir. Fetvada ayrıca Eş'arî âlimleri tekfir eden kişilerin arkasında namaz kılınıp kılınmayacağına ifade edilmesi, Eş'arîliğe karşı olumlu düşünceleri içermektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere Murâbitlar döneminde Eş'arîliğin tanınması ve kabul edilmesi sürecinde hem olumlu hem de olumsuz olaylar yaşanmıştır. Gazzâlî'nin eserinin yakılması Eş'arî mezhebinin Mağrib'te gelişimi için olumsuz olay olarak sayılsa da bu hadiseyi direkt Eş'arî karşıtlığı ile ilişkilendirmek doğru olmayabilir. Çünkü bu olayın yaşanmasında birçok faktörün etkili olduğu ifade edilmektedir. Murâbitlar döneminde Eş'arîliğin gelişimini olumlu yönde etkileyen olaylar ise başta İbn Rüşd olmak üzere âlimlerin verdikleri fetvalar örnek olarak verilebilir. Daha sonraki süreçte ise Eş'arî mezhebine olumlu bakan, bu mezhebi benimseyen bazı âlimlerin ortaya çıkması, Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasında etkili olmuştur. Bu âlimlere; Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî³⁷⁵ (ö. 489/1096), Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darî³⁷⁶ (ö. 520/1126) ve Kādî İyâz (ö. 544/1149) gibi kişiler örnek olarak verilebilir. Bu âlimler, dönemin siyasî liderleri ile ilişkiler kurmak suretiyle Mağrib'te Eş'arîliğin kabul görmesinde önemli katkıları olmuştur.³⁷⁷ Bununla birlikte Murâbitlar döneminde Eş'arîliğin genel bir şekilde veya devletin resmî mezhebi olarak kabul edildiği söylenemez. Eş'arîliğin benimsenmesi ancak Muvahhidler'in kurulması sonrasında olmuştur.³⁷⁸

Murâbitlar dönemindeki mezhepsel faaliyetler, devlet yöneticilerinin ve fakihlerin mezheplere olan bakışından doğrudan etkilenmiştir. Bu dönemde siyasî yönden de güçlü olan fâkihler, kelâm ve aklî ilimlere mesafeli olmuşlar ve kelâmcılara baskı yapmışlardır. Bu sebepten dolayı bu ilimlerdeki ilerlemeler yavaş olmuştur. Buna karşın Murâbitlar'ın kuruluşundan itibaren ve Yûsuf b. Tâşfîn dönemi başta olmak üzere Mâlikî mezhebi ve ehl-i hadîs düşüncesi desteklenmiş, fukahâya ayrı bir değer verilmiş ve onlar devlet kademesinde önemli mevkilere getirilmiştir.³⁷⁹ Bu bağlamda, bu dönemde kelâmcılara yöneticiler ve fukahâ tarafından baskı yapılmış olsa da bu

³⁷⁵ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 106-107.

³⁷⁶ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 105.

³⁷⁷ Hâlid Zehrî, "el-Meşâdiru'l-Mağribiyye li'l-'Akdîti'l-Eş'ariyye" *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hîlâle merhaleteyi't-te'sîs ve't-tersîm*, ed. Cemâl Allâl el-Bahtî (Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-'Ulemâ, 2017), 1/305; Âhmimid, *el-Fikrû'l-Eş'arî*, 39.

³⁷⁸ Ahnâne, *Tetavvüru'l-mezhebi'l-Eş'arî*, 71.

³⁷⁹ Hasan Ali Hasan, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs: 'Aşru'l-Murâbiîn ve'l-Muvahhidîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1980), 337.

durumu Merrâkûşî'nin ifade ettiği gibi Murâbitlar'ın tüm dönemleri için genelleştirmek ve onları tamamıyla kelâm karşıtı olarak göstermek doğruyu yansıtmamaktadır. Gazzâlî'nin Yûsuf b. Tâşfin'le tanışmak amacıyla Mağrib'e doğru yola çıkması, bu dönemde genel anlamda bir Eş'arî düşmanlığının olmadığına bir göstergesidir.³⁸⁰ Fakat daha sonraki süreçte farklı nedenlerden dolayı Gazzâlî'nin *İhyâ* adlı eseri yakılmıştır. Bu durumu Eş'arîliğe yönelik olarak Murâbitlar'ın genel bir politikası şeklinde ifade etmek veya bu olayın dönemin tüm âlimleri ve yöneticileri tarafından hoş karşılandığını belirtmek uygun değildir. Nitekim daha önce ifade edildiği üzere bu olaya karşı çıkan, karşı fetva yayınlayan kişiler olmuştur. Ayrıca bu dönemde Eş'arîliği benimseyen birçok âlim yetişmiş, bu kişiler kelâm ilmiyle uğraşmış ve bu ilmi talebelerine de okutmuşlardır.

2.4. Murâbitlar Döneminde Eş'arîliğe Karşı Çıkılma Nedenleri

Mağrib'te Eş'arîliğin reddedilmesinde veya kabul görmesinde siyasî gelişmelerin etkisi olmuştur. Bu bağlamda Murâbitlar döneminde bazı kesimlerce Eş'arîliğe ve kelâm ilmine yönelik farklı ithamlar yapılmış ve kelâm ilmiyle uğraşanlara yönelik bazı yaptırımlar uygulanmıştır. Fakat Eş'arî mezhebine yönelik gösterilen bu olumsuz tutumların Murâbitlar'ın liderleri tarafından organize edildiğini veya bu devletin genel anlamda Eş'arî mezhebine karşı olduğunu ifade etmek gerçeği yansıtmayacaktır. Nitekim yukarıda belirtildiği üzere Murâbitlar döneminde Eş'arîlik açısından önemli gelişmeler yaşanmıştır. Buna rağmen bu dönemde bazı kesimlerce Eş'arîlik ve kelâm ilmine yönelik olumsuz olaylar da yaşanmıştır. Sadece bu olumsuz olayları esas alan bazı kesimler, Murâbitlar'ın Eş'arîliğe ve kelâm ilmine tümüyle karşı olduklarını iddia etmişlerdir. Bu düşünce doğru olmasa da bunun ortaya çıkmasında veya dile getirilmesine sebep olan bazı olumsuz gelişmeler yaşanmıştır. Bunları kısaca şu şekilde ifade etmek mümkündür.

Öncelikle Mağribliler, rehber olarak kabul ettikleri İmam Mâlik'in kelâm ilmine mesafeli oluşunu, bu konularda sadece âyetlerin zâhirine bakarak açıklamalarda bulunmasını ve âyetleri te'vil etmekten kaçınmasını kendilerine örnek olarak görmüşlerdir. Murâbitlar döneminde Selef itikadını benimseyen âlimler de âyetleri açıklamada İmam Mâlik'in yolunu takip etmişlerdir. Âyetlerin açıklanmasında akla ve

³⁸⁰ Nâsırî, *Kitâbü'l-İstikşâ*, 2/58-59.

te'vile başvuran, dolayısıyla İmam Mâlik'in yolundan farklı bir yöntem benimseyen Eş'arîlere karşı çıkmışlardır.³⁸¹ Eş'arî mezhebine ilk dönemlerdeki karşı çıkmanın nedeni siyasî veya diğer sebeplerden ziyade Eş'arî mezhebi hakkında yeterli bilgiye sahip olunmamasından kaynaklanmıştır.³⁸²

Eş'arîliğe karşı çıkılmasının bir diğer nedeni; telif edilen eserlerin Selef itikadî anlayışından farklılığıdır. Bu farklılık, Murâbit yönetiminde bulunan bazı kesimlerce hoş karşılanmamış ve onların siyasî amaçlarına aykırılık teşkil ettiği için tepkiyle karşılanmıştır. Gazzâlî'nin *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinin yakılması bu duruma örnek olarak verilebilir. Fakat bu hususun ters teptiği de söylenebilir. Bu kısıtlama ve engellemeler aslında İslam coğrafyasında ve özellikle Mağrib bölgesinde Gazzâlî'nin itibarının daha çok yükselmesine, diğer mezheplerce de tanınmasına vesile olmuştur. Ayrıca Gazzâlî'nin telif ettiği eserlerle mantık ve aklî ilimlerin önemli temsilcilerden biri sayılmasına da vesile olmuştur.³⁸³ Gazzâlî'nin *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* eserinin yakılması ile bu mezhebe mensup olanlara, mezhebi savunan kişilere siyasî otorite tarafından gözdağı verilmek istenmiştir. Bu olumsuz tavır, insanları bu mezhebi sahiplenmekten vaz geçirmeyi hedeflemiştir, denilebilir.³⁸⁴

Murâbitler döneminde bazı kesimlerce Eş'arî mezhebine ve kelâm ilmine karşı çıkmanın bir diğer nedeni itikadî, mezhebî ve dinî kaygılarla olmayıp tamamen siyasî ve ekonomik çıkarları korumayı da amaçlamaktadır. Mâlikî fıkıhçıların Murâbitler'in sarayındaki konumlarını ve nüfuslarını kaybetmek istememeleri nedeniyle Eş'arîleri dışlayan fetvalar vermeleri bunun göstergesidir.³⁸⁵ Bir diğer sebep ise Mâlikî fıkıhçıların kendilerini siyasî yönden güvenceye alma isteğidir. Şöyle ki Mağrib'te fıkıhçılar, kelâmcılara sözlü veya fiili şiddette bulunmuş, dolayısıyla kelâmcıların düşmanlığını kazanmışlardır. Kelâmcıların Murâbit yönetimi tarafından kabul görmesi, desteklenmesi veya siyasî olarak güçlenmesi durumunda fıkıhçılar, karşı bir mihnenin kendilerine de uygulanacağı öngörüsünde bulunmuşlardır. Dolayısıyla bu uygulama,

³⁸¹ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 106-108.

³⁸² Abdulğani Harûz, "el-Huduru'l-Eş'arî min devleti'l-Murâbitîn", *el-Mecelletü'l-edâb ve'l-ulûmi'l-ictimâiyye* 17/1 (2020), 71.

³⁸³ Sa'd Zağlûl Abdulhamîd, *Târihu'l-Mağribi'l-Arabî* (İskenderiye: Münşetü'l-Maarif, 1995), 4/417-420.

³⁸⁴ Zağlûl, *Târihu'l-Mağribi'l-Arabî*, 4/416.

³⁸⁵ Fevzî Kerrâz, "el-Mezhebi'l-Eş'arî bi'l-ğarbi'l-İslamî", *el-Mecelletü'l-Cezâiriyye li'l-buhûsü ve'd-derâsâti't-târihiyyeti'l-mütevasitî* 7/2 (2021), 23-24.

fıkıhçıların sayı üstünlüğünü ve maddi kazançlarını yok edeceği için Eş'arîlere ve kelâmcılara karşı çıkmanın bir diğer nedeni olarak gösterilebilir.³⁸⁶

Siyasî destek gören Mağribli fakihler, kelâm ilminden nefret etmişler ve reyden de uzak durmuşlardır. Fakihler, nassların açıklanmasında âyetin zâhirine bakmışlar, kaynak olarak genellikle İmam Mâlik'in ve Selef itikadını benimseyen kişilerin başvurdukları eserleri esas almışlardır. Kendilerinden farklı bir yöntem izleyen firkaları ise dışlamışlardır.³⁸⁷ Dolayısıyla Eş'arîlerin başvurdukları yöntem, fakihlerin yukarıda ifade edilen yönteminden farklılık arz etmiştir. Ayrıca ilerleyen süreçte bazı Eş'arî âlimlerin tasavvufî konulara yönelmesi, Murâbitlar döneminde bazı kesimlerin Eş'arî mezhebine karşı çıkmalarının bir diğer sebebi olarak ifade edilmektedir.³⁸⁸ Çünkü bazı sûfî grupların Gazzâlî'nin eseri olan *İhyâ*'yı sahiplenmeleri Murâbitlarca hoş karşılanmamıştır. Sûfîlerin Murâbitlar'ın aleyhinde faaliyetlerde bulunma ihtimali, Murâbitlar'ın Sûfîlere karşı muhalefet etmelerine neden olmuştur. Nitekim Mağrib'in Şîî geçmişinden ders alarak Şîîlerin sufi kisvesi altında Bâtınî bir faaliyette bulunmalarından şüphelenmişlerdir.³⁸⁹

Murâbitlar döneminde, çeşitli kesimler farklı sebeplerle Eş'arî akîdesine ve kelâm sistemine karşı çıkmıştır. Bu dönemde Eş'arî kelâmı, maruz kaldığı muhalefet nedeniyle daha çok sınırlı bir şekilde âlimler arasında etkili olmuş, toplum genelinde yaygınlık kazanamamıştır. Bu olumsuz tablonun ortaya çıkmasında, bazı Murâbit yöneticilerinin aldığı siyasî kararlar ile Mâlikî fıkıhçıların özel çabaları etkili olmuştur.³⁹⁰ Fakat hicri 6. yüzyıl ile birlikte telif edilen eserlerin sayıca çoğalması, mezhebî faaliyetlerin artması, Mağrib'te farklı görüşteki insanlarla muhatap olunması gibi nedenlerden ötürü Murâbitlar'ın diğer mezheplere karşı olan düşmanlığı yumuşamaya başlamıştır. Her gelişmeyi ve durumu Mâlikî anlayışıyla açıklama yerine bu konuda başka görüşlerin de olabileceği anlayışını doğurmuştur.³⁹¹

³⁸⁶ Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 171.

³⁸⁷ Angel Gonzales Palencia, *Tarihu'l-fikri'l-Endelusi*, trc. Hüseyin Munis (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2013), 430-431.

³⁸⁸ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 435-439; Birgül Bozkurt, "Endülüs'te Gazâlî Algısı", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 7/1 (2017), 258.

³⁸⁹ Cemâl Allâl el-Bahtî, *el-Hudûru's-Sûfî fi'l-Endülüs ve'l-Mağrib* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 63.

³⁹⁰ Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 172.

³⁹¹ Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 53-54.

Netice itibarıyla, Mağrib'te Murâbitlar devletinin bazı dönemlerinde Eş'arî mezhebini benimseyen Gazzâlî'nin eseri başta olmak üzere farklı mezhep ve fırkalara bazı yaptırımlar uygulanmıştır. Bu yaptırımlar nedeniyle Mağrib'te Selef akîdesi ve Mâlikî fikhî egemenliğini bir süre devam ettirse de daha sonraki süreçte bu durum değişmeye başlamıştır. İlk başlarda âlimler ve bazı kesimler arasında yayılan Eş'arîlik, Muvahhidler devletinin kurulmasından sonra genel ve resmî olarak halk arasında yayılmıştır. Bu bağlamda, Murâbitlar döneminde Eş'arîliğin gelişimini olumsuz yönde etkileyen gelişmelerin yaşandığı ve Eş'arîliğe karşı gelen bir grubun varlığı inkâr edilemez. Bununla birlikte Murâbitlar devletinin genel anlamda Eş'arîliğe karşı olduğunu ifade etmek de mümkün değildir.

2.5. Eş'arîliğin Mağrib'e Girişi

Fıkıhta Mâlikî mezhebine mensup Mağrib halkı, Eş'arîlik öncesi Selef itikadını kabul etmekteydi. Bu anlayışta nassların zâhirine göre hükümde bulunur, âyetlerde ifade edilen Allah'ın sıfatları ise te'vil edilmezdi. Yani Allah'a nisbet edilen el, göz, gelmek, gitmek gibi hususlarda yorumlarda bulunulmaz, Selef'in metodu uygulanırdı. İslâm ümmetinin bu sıfatları te'vil etmelerinden dolayı içine düştükleri fitneden uzak durmayı tercih etmişlerdir. Allah'ın her şeye kadîr ve noksan sıfatlardan münezzehe olduğu inancı hâkimdi.³⁹²

Mağrib bölgesinde yaygın olan Selef itikadının daha sonraki süreçte yetersiz kalması, kelâmî tartışmaların bölgeye taşınması, hicri üçüncü yüzyıl ile birlikte İslâm mezhepleri arasında kutuplaşmanın meydana gelmesi gibi sebepler kelâmî fırkaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.³⁹³ Bu kelâmî fırkalardan biri olan Eş'arîlik, Sünnî düşüncede merkezi bir rol alarak giderek gelişmiş, önemli âlimlerce temsil edilmiştir. Her ne kadar bazı âlim ve fıkıhçıların kelâm ilmini eleştirmeleri ve insanları bu ilimden uzaklaştırılmaya yönelik çalışmaları söz konusu olsa da bu ilmin Mağrib'e taşınmasına engel olamamışlardır.³⁹⁴

Eş'arîliğin Mağrib'te genel anlamda kabul edilmesi İbn Tûmert'e (ö. 524/1130) dayandırılrsa da ondan önce de Mağribli bazı âlimler Eş'arîlikten etkilenmiş, Selef

³⁹² Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 245.

³⁹³ Ahmed Mahmûd Subhî, *fi 'ilmi'l-kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi'l-fıraki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-dîn: Eş'arîyye* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1985), 2/35.

³⁹⁴ Saîd Rüstem, *el-Fark ve'l-mezâhibi'l-İslâmiyye münzü'l-bedâyât* (Şam: el-Evvâili li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2004), 123.

itikadından farklı olarak cedeli kullanmış ve sıfatları te'vil etmiştir. Fakat bu durumun sistemli hale gelmesi ve Eş'arî mezhebinin genel olarak kabul görmesi Muvahhidûn dönemine denk gelmektedir. Bununla birlikte Eş'arîliğin Mağrib'e girişi hicri dördüncü yüzyıla kadar götürülebilir. Bu durum bir süreç halinde gerçekleşmiş ve bu uzun süreçte birçok âlimin etkisi ve katkısı olmuştur. Eş'arîliğin Mağrib'e ilk olarak kim tarafından taşındığı hakkında genel olarak dört farklı görüş bulunmaktadır. Bu görüşler kısaca şu şekilde ifade edilebilir: İlk görüşe göre, Eş'arî mezhebinin Mağrib'e girişi eskilere dayanmaktadır. Bu mezhep Ebü'l-Hasan el-Eş'arî henüz hayatta iken Mağrib'e girmiş ve bazı kişilerce bilinmiştir.³⁹⁵ İkinci görüşe göre, Eş'arî mezhebi hicri dördüncü yüzyılın sonu ve beşinci yüzyılın başlarında Bâkîllânî ve onun öğrencilerinin etkisiyle Mağrib'e taşınmıştır.³⁹⁶ Bu dönemden önce Mağrib'te basit ve sade bir inanç mevcut olmuştur. Bâkîllânî'nin gönderdiği öğrenciler vasıtasıyla Mağrib halkı, kelâmî konulara ve tartışmalara tanık olmuş ve kelâm ilmini yakından tanıma fırsatını elde etmiştir.³⁹⁷ Üçüncü görüşe göre Eş'arîlik, Mağrib-i Aksa'ya ilk olarak Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî tarafından taşınmıştır.³⁹⁸ En son görüşe göre ise İbn Tûmert ile bu mezhep Mağrib'e girmiştir.³⁹⁹ Bu son görüşü Nasîrî'nin şu ifadesi teyit etmektedir: “Allah, Mağrib halkını Rafîzî ve Haricîlerinden yanlış fikirlerinden korumuştur. Mağribliler, Selef itikadını benimsemişlerdir. Te'vil ve müteşabihattan uzak durmuşlardır. Bu durum ta ki İbn Tûmert dönemine kadar devam etmiştir. İbn Tûmert, Doğu'ya giderek oradaki âlimlerden Eş'arîliği öğrenmiş ve bu mezhebi Mağrib'e taşımıştır.”⁴⁰⁰

Netice itibarıyla, Selef itikadını yıllarca benimseyen Mağrib halkının kendileri için yeni ve farklı olan Eş'arîliği kabul etmeleri uzun bir süreç sonunda gerçekleşmiştir. Bu süreçte farklı kişilerin adı geçmekte olup söz konusu olan âlimler hakkında şu değerlendirme yapılabilir. Bu bağlamda, Eş'arî'nin yaşadığı dönemde Eş'arîliğin Mağrib bölgesinde bazı kişiler tarafından bilindiği söylenebilse de, bu mezhebin onun

³⁹⁵ Zâhid Kevserî, *Mukaddimâtü'l-İmam el-Kevserî* (Beyrut: Dâru's-Serayâ, 1997), 46; Ahnâne, *Tetavvuru'l-mezhebi'l-Eş'arî*, 51.

³⁹⁶ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 120, 217.

³⁹⁷ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 15; Ahmed el-Hâtib, “et-Teyyâr'il- Eş'ârî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs fi Asri'l-Murâbitîn”, *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hilâle merhaleteyi't-te'sîs ve't-tersîm*, ed. Cemâl Allâl el-Bahtî (Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-'Ulemâ, 2017), 1/369.

³⁹⁸ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 106.

³⁹⁹ Sübkî, *Tabakât*, 6/109; Cezâirî, *Târîhu'l-Cezâir*, 2/339; Sefer b. Abdurrâhman el-Hevâlî, *Menhecü'l-Eşâ'ire fi'l-'akîde* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 2010), 130; Hâtib, “et-Teyyâr'il- Eş'ârî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs fi Asri'l-Murâbitîn”, 1/368.

⁴⁰⁰ Nâsirî, *Kitâbü'l-İstikşâ*, 1/196.

sağlığında genel kabul görmesi veya geniş kitlelerce tanınması mümkün görünmemektedir. Nitekim bu mezhep Eş'arî'nin yaşadığı dönemde Bağdat ve Şam bölgelerinde de henüz tam anlamıyla sistemleşmemiş, ancak sonraki süreçte Bâkîllânî, İbn Fûrek ve diğer âlimler tarafından daha sistemli bir yapıya kavuşturulmuştur. Aynı şekilde yukarıda ifade edilen son görüşün de kronolojik olarak doğru olmadığı ifade edilebilir. Nitekim Eş'arîliğin Mağrib'e İbn Tûmert'ten önce girdiği hem klasik ve çağdaş eserlerde ifade edilmektedir. İbn Tûmert ve Muvahhidler devleti zamanında Eş'arîliğin Mağrib'e girişinden ziyade bu mezhebin bu coğrafyada yayıldığı ve genel bir şekilde kabul gördüğü ifade edilebilir.⁴⁰¹ Bu bakımdan yukarıda ifade edilen ikinci ve üçüncü görüşler daha gerçekçi görünmektedir. Çünkü Eş'arîliğin Mağrib'e Bâkîllânî'nin öğrencileri vasıtasıyla girdiği açık bir şekilde belirtilmektedir.⁴⁰² Ayrıca hicri beşinci yüzyılda yaşayan Hadramî ile birlikte bu mezhebin Mağribu'l-Aksa'da da tanınması sağlanmıştır.⁴⁰³

Bu bağlamda hicri beşinci yüzyıl, Eş'arîliğin Mağrib'te tanınması veya teşekkülünde kritik bir önem taşımaktadır. Bu dönemde farklı âlimlerin gayretleri olmuş, bunun sonucunda Kayrevân'da ve diğer yerlerde bu mezhep tanınmıştır. Bu sürecin tahlil edilmesi için ilk dönem âlimlerden başlanarak özellikle hicri beşinci yüzyılda Eş'arîliğin Mağrib'e girmesinde katkı sağlayan âlimler araştırılacaktır. Böylece Eş'arîliğin Mağrib'te geçirdiği süreç daha iyi bir şekilde anlaşılacaktır.

2.6. Eş'arîliğin Mağrib'teki İlk Dönem Temsilcileri

Eş'arîliğin Mağrib'te genel anlamda kabul görmesi İbn Tûmert ve Muvahhidler devleti döneminde gerçekleşmiş olsa da bunun öncesinde önemli gelişmeler yaşanmıştır. İbn Tûmert, bu sürecin önemli bir halkasını oluştursa da Eş'arîliğin Mağrib'te yaygınlık kazanması bir süreç halinde gerçekleşmiş, dolayısıyla tek kişinin faaliyetleriyle sınırlandırılmaz. Bu durum, bir nevi bir bayrak yarışı şeklinde gerçekleşmiştir. Bu yarışta birçok kişinin etkisi, emeği olmuştur. Dolayısıyla Eş'arîlik, İbn Tûmert'ten önce belirli kesimlerce kabul görmüş ve bazı âlimler tarafından da bu mezhebin yöntem ve sistemi kullanılmıştır. Bu dönemde, Mâlikî mezhebine mensup

⁴⁰¹ İbrâhim Tehâmî, "el-Eş'arîyye fi'l-Mağrib", *Dâru'l Kurtuba* (2006), 7-9.

⁴⁰² İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 119-121.

⁴⁰³ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 105-106.

olmakla birlikte kelâmcı yönleriyle de dikkat çeken, Eş'arîliğe yakın oldukları ifade edilen âlimlerden bazıları şu şekilde ifade edilebilir:

İlk dönem âlimlerinden biri olarak bilinen Ebû Meymûne Derrâs b. İsmail el-Fâsî (ö. 357/968), Fas ehlinden ve Mâlikî mezhebinin ilk temsilcilerindendir.⁴⁰⁴ Birçok öğrenci yetiştiren Ebû Meymûne'nin Kayrevan'ın önemli âlimlerinden olan Abdullah b. Ebî Zeyd el-Kayrevânî ve Eş'arî düşüncüyü açık bir şekilde savunan Ebü'l-Hasan el-Kâbisî'ye (ö. 403/1013) hocalık yaptığı⁴⁰⁵ ve yetkin bir âlim olduğu belirtilmektedir.⁴⁰⁶ Ebû Meymûne'nin İslâm'ın Doğu illerinde Eş'arîliği bazı âlimlerden öğrendiği, daha sonra Kayrevan'da işlediği derslerde bu mezhebi öğrencilerine anlattığı, günümüze ulaşmayan “*Risâle fi'd-difâ' 'ani'l-Eş'arîyye*” adlı eseriyle Eş'arîliği savunduğu ifade edilmektedir. Fakat bununla birlikte Ebû Meymûne'nin Eş'arîliği ne derece yaydığına dair net bir bilgiye ulaşılmamıştır.⁴⁰⁷

Eş'arîliğin ilk dönem temsilcilerinden sayılan bir diğer âlim ise İbrahim b. Abdullah Ebû İshâk el-Zebîdî, başka bir ifade ile el-Kalânîsî'dir (ö. 359/969). Kalânîsî; salih, fakih ve faziletli bir kelâm âlimi olarak bilinmekte olup, sadece fıkıh ve hadis ilmiyle meşgul olmamış ayrıca kelâm ilmine de ehemmiyet vermiştir. Râfizîlerin tezlerini çürütmek amacıyla onlara reddiye tarzında eserler yazmıştır. Akaid konularına ek olarak imâmet konusunu önemsemiş ve günümüze ulaşmayan “*el-İmâme ve er-Red ale'r-Râfıza*” adlı bir eser telif etmiştir.⁴⁰⁸ Kalânîsî'nin Kayrevan'da Eş'arî çekirdeğini oluşturan ilk kişilerden olduğu ve Eş'arîlerin ilk şeyhlerinden olduğu ifade edilmektedir. Eş'arî mezhebinin tüm görüşleri olmasa da Kayrevan'a bu mezhebin bazı görüşlerinin intikal edilmesinde öncü olduğu belirtilmektedir.⁴⁰⁹

Bu dönemin bir diğer âlimi olan Ebû Abdullah b. Mücâhid et-Tâî (ö. 370/981) ise Eş'arîliğin Mağrib'te tanınmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. İbn Mücâhid'in hacıların uğrak yeri olan ve mezhebî faaliyetlerin icra edildiği Kayrevan'da ikâmet

⁴⁰⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/82.

⁴⁰⁵ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, 1/173; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/81; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/115.

⁴⁰⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/159.

⁴⁰⁷ Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 434-435; Hâdî Roger İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 2/316; Cengiz Kallek, “Derrâs el-Fâsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/183.

⁴⁰⁸ Ebû İshak İbrahim b. Ali İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Türâs, 1972), 1/268; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 6/22; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/112; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/257-258.

⁴⁰⁹ Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 434.

etmesi, farklı âlimlerle iletişim kurmasını ve düşüncelerini farklı kesimlere iletmesini kolaylaştırmıştır.⁴¹⁰

İbn Mücâhid, daha çok kelâmcı yönüyle bilinmektedir. İmam Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den akaid ve kelâm derslerini öğrenen İbn Mücâhid, aynı zamanda Bâkılânî'ye hocalık yapmıştır.⁴¹¹ Mâlikî mezhebine mensup olan İbn Mücâhid'in ayrıca Ehl-i sünnet itikadı ile ilgili bir eser yazdığı da belirtilmektedir.⁴¹² Hicri 370 yılında vefat eden İbn Mücâhid,⁴¹³ Eş'arîliği Mağrib'e kesin olarak taşıyan kişilerden olduğu söylenemez. Bununla birlikte Eş'arî'nin yanında ders alması, Bâkılânî'ye hocalık yapması, Mağrib'e ilk giren “*er-Risâletü fi ukûdi Ehli's-sünneti*” adlı eserinde Eş'arî'yi savunması, Eş'arî'yi dinin savunucusu olarak gördüğünü⁴¹⁴ ve kelâm ilminin diğer ilimlerden üstün olduğunu ifade etmesi⁴¹⁵ bu mezhebin Mağrib'e taşınması sürecinde etkili olan âlimlerden biri olduğunu göstermektedir. Ayrıca İbn Mücâhid'in Sübkî'nin Eş'arî tabakâtında adı zikredilen Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdülmü'min (ö. ?) adlı kişiye hocalık yapması da konumuz için önem arz etmektedir. Çünkü İbn Abdülmü'min, Eş'arîliği benimseyen Ebü'l-Hasan el-Kâbisî (ö. 403/1012) hocalık yapmış, Kayrevan'da ilmî tartışmalara katılmış ve Ehl-i sünneti kelâmcısı olarak da bilinmiştir.⁴¹⁶

Netice itibarıyla, ilk dönem âlimlerinin Eş'arîliğin bu bölgede tanınmasında katkı sağladıkları ifade edilebilir. Bu dönemde Eş'arîliğin yöntem ve sisteminden bahsetmek mümkün değildir. Bu âlimler daha çok Eş'arî âlimlere sempati duymuş ve Eş'arîliğin Ehl-i sünnet'i temsil eden bir mezhep olduğunu belirtmişler. Tamamı olmasa da Eş'arîliğin bazı konularda görüşlerini kabul ederek Mağrib'in Kayrevan şehrinde tanınmasında öncü olmuşlardır. Bu âlimlerden ayrı olarak Eş'arî mezhebi ile bağlantısı olan başka âlimler de bulunmaktadır. Bunlar hakkında terâcim eserlerinde daha çok bilgi bulunması sebebiyle bu âlimler, öncekilere nazaran daha ayrıntılı işlenecektir.

⁴¹⁰ Muhammed Arusî, “el-Kayrevan ve'l-Mağrib”, *Mecelletü'l-Fikri't-Tunusiyye* 5 (1966), 21.

⁴¹¹ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 177.

⁴¹² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/196-197; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/210-211.

⁴¹³ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/35.

⁴¹⁴ Tehâmî, “el-Eş'arîyye fi'l-Mağrib”, 13.

⁴¹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/360; İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 357.

⁴¹⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/181; Sübkî, *Tabakât*, 3/372.

2.6.1. Ebû Zeyd el-Kayrevânî

İlk dönem âlimlerden sonra gelen ve Mâlikî mezhebinin önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386/996) ise Mağrib'teki mezhebî gelişmelerin merkezi sayılan Kayrevan'da hayatını devam ettirmiştir. Kayrevânî, Mâlikî mezhebini derleyen ve toplayan bir âlim olarak da bilinmektedir. Mâlikî mezhebinin sistemleşmesine katkı sağlaması hasebiyle ikinci İmam Mâlik olarak adlandırılmaktadır.⁴¹⁷ Ehl-i sünnet akîdesini diğer mezhep ve fırkalara karşı korumak amacıyla reddiye tarzında eserler telif etmiştir. Ayrıca itikad/akîde alanında yazdığı “*er-Risâle*” ve “*el-Câmi‘ fi’s-sünen ve’l-âdâb ve’l-meğâzî ve’t-târîh*” eserleriyle dönemin itikadî anlayışı hakkında bilgi vermektedir.⁴¹⁸

Kayrevânî, İslâm dünyasında farklı fikir ve ayrılıkların yaşandığı bir dönemde ortaya çıkmış ve bazı sorunlara cevap bulmaya gayret etmiştir. Kendinden önceki âlimler, itikadî/kelâmî tartışmalara girmekten uzak durmalarına rağmen kendisi akıl ve nakil yöntemini kullanarak çözüm arayışına girmiştir. Mâlikî ve Selef âlimi olarak bilirse de bazı kaynaklarda onun Eş‘arî mezhebine mensup ve Eş‘arî mezhebinin önemli âlimlerinden olan Bâkılânî’yi takip ettiği belirtilmektedir.⁴¹⁹ Önemli tarihçilerden olan İbn Asâkir de Kayrevânî’nin Eş‘arî mezhebinin önemli âlimlerinden olan Bâkılânî ile ilişkisi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Kayrevânî’nin İmam Eş‘arî’nin Ehl-i sünnet’i temsil eden ve farklı fırkalara karşı savunan âlimlerden biri olduğunu belirtmesi onun Eş‘arî mezhebine olan yakınlığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁴²⁰

Ebû Zeyd el-Kayrevânî’nin telif ettiği *er-Risâle* ve *el-Camî* adlı eserleri onu kendisinden önceki âlimlerden farklı kılmaktadır. Bu eserlerinde selef itikadını benimseyen Mağrib halkının itikadî anlayışını, ibadet ve muamelat gibi konuları işlemektedir.⁴²¹ Bu eserlerinde geçen bazı başlıklar, Mağrib bölgesinde âlimler arasında Eş‘arî mezhebinin yaklaşımına benzer bazı konuların ele alınmaya başlandığını

⁴¹⁷ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 17/10.

⁴¹⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 6/215-218;

⁴¹⁹ Bâcî, *el-Müntekâ*, 7/204; Ömer Fidanboy, “İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî ve Kelâm Anlayışı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2022), 134.

⁴²⁰ İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, 123, 405.

⁴²¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî, *er-Risâle fî fikhi’l-İmâm Mâlik*, haz. Habîb b. Tâhir (Ürdün: Vakfiyyetü’l-Emîr Ğâzî li’l-Fikri’l-Kur’ânî, ty.), 7-8, 125-126.

göstermektedir. Kayrevânî'nin bu başlıklardan bazılarını nasıl ele aldığı şu şekilde ifade edilebilir:

“*Risâle*” eserinde Kayrevânî, ilk başta ilahiyat konusunu işlemektedir. Bu konu başlığında Allah'ın zat-sıfat yönünden eşsiz olduğunu, O'ndan başka bir yaratıcının bulunmadığını, ezeli ve ebedî olduğunu, arşa istivâ ettiğini, O'nu tam anlamıyla idrak etmenin mümkün olmadığını belirtmektedir.⁴²² Kayrevânî, günahlarından pişmanlık duyarak tövbe eden kişilerin tövbelerini kabul ettiğini, azgınlık yapan kişilere cezalar verdiğini, salih amellerde bulunan kişilere ise mükâfat verdiğini ifade etmekle Allah'a bazı sıfatları nispet etmektedir.⁴²³ Bu sıfatları telif ettiği *Risâle* eserinde açıklamaktadır. O'na ait olan bu sıfatların yok olmasının düşünülemeyeceğini belirtmektedir. Aksi takdirde Mu'tezile'de olduğu gibi isimleri ve sıfatları olmayan yanlış bir Allah tasavvuru ortaya çıkacaktır.⁴²⁴ Kayrevânî, Allah'ın ortağı yoktur ifadesinde ise bütün fiillerin O'na ait olduğunu, Mu'tezile anlayışında olduğu üzere insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrine katılmadığı söylenebilir.⁴²⁵ Kayrevânî ayrıca halk'ul-Kur'ân konusunu ele almaktadır. Ona göre Kur'ân Allah'ın kelâmıdır, yaratılması söz konusu olamaz. Kelâm sıfatı da Allah'ın zâtına ait bir sıfattır. O, yarattığı kullarla konuşabilmesi için herhangi bir araca ihtiyaç duymayandır.⁴²⁶ Kayrevânî'nin halku'l-Kur'ân, Allah'ın bazı sıfatları, fiillerin yaratılması gibi hususlarda selef itikadını benimsediği ve bu konularda Mu'tezile gibi âyetleri te'vil etmediği anlaşılmaktadır.

Kayrevânî'nin bahsettiği bir diğer konu peygamberlik konusudur. Bu konu başlığı altında peygamber ve peygamberde bulunması gereken nitelikler ve Allah tarafından onlara sunulan mûcizelerden bahsetmektedir. Peygamber gönderilmesinin insanlar için bir hüccet olduğunu, peygamberlik halkasının Hz. Muhammed (s.a.v.) ile son bulduğunu belirtmektedir.⁴²⁷ Ayrıca İsrâ mûcizesinin naslarda ifade edildiği üzere gerçekleştiğine, Hz. Peygamber'in mi'raç olayında göklere çıktığını ve Allah'ın

⁴²² Kayrevânî, *er-Risâle*, 5; Hamde, *el-Medârisü'l-kelâmiyye*, 54.

⁴²³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî, *el-Câmi' fi's-sünen ve'l-âdâb ve'l-megâzî ve't-târîh*, thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân - Osman Bittih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 108.

⁴²⁴ Huveydî, *Tarîhu felsefeti'l-İslâm*, 179.

⁴²⁵ Huveydî, *Tarîhu felsefeti'l-İslâm*, 61.

⁴²⁶ Kayrevânî, *er-Risâle*, 6.

⁴²⁷ Kayrevânî, *er-Risâle*, 6-7.

âyetlerine tanık olduğunu belirtmektedir. O, bunun sadece ruh yönünden değil de ruh ve beden birlikteliği şeklinde gerçekleştiğini de belirtmektedir.⁴²⁸

Kayrevânî'nin ele aldığı bir diğer husus iman konusudur. Ona göre insanın zerre miktarınca olsa da imana sahip olması ebedî cehennemden kurtuluşa vesile olacaktır. Ona göre iman dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve amelden oluşmaktadır. İman, ibadetlerin yerine getirilmesiyle artmakta, ibadetlerin terkinde ise azalmaktadır. Yani imanın kâmil olması ancak ibadetlerle mümkün hale geldiğini belirtmektedir.⁴²⁹ Bu bağlamda onun iman tanımı Eş'arîlerden farklılık arz etmektedir. Ayrıca kible ehlinin de işlemiş oldukları günahlar sebebiyle tekfir edilemeyeceğini, kabir hayatının mümkün ve hak olduğunu, kabir hayatında mümin ve kâfirlerin farklı muamelelere maruz kalacağını belirtmektedir. Allah'a iman eden mümin kişilerin hem dünyada hem de ahirette mükâfata nail olacağını ayrıca belirtmektedir.⁴³⁰ Kayrevânî kabir hayatını ve sorgusunu kabul etmekle Eş'arîlere yakın bir görüşü benimsemesine rağmen bu konuda Mu'tezile'den farklı düşündüğü söylenebilir.

Kayrevânî'nin *er-Risâle* eserinde değindiği konular yukarıda verilenlerle sınırlı değildir. Ayrıca diğer kelâmî konularda da görüşlerini belirtmiştir. Onun itikad ile ilgili yazdığı *er-Risâle* adlı eserindeki görüşleri Mağrib bölgesinde uzun yıllar benimsenmiştir. Eserinde; Allah'ın sıfatları, varlığı sınıflandırma, bilgi ve sem'iyât ile ilgili bazı konularda Eş'arî'den etkilendiğini göstermektedir.⁴³¹ Bu durum, Mağrib bölgesinde bu dönemde Eş'arî mezhebinin görüşlerinin genel olarak kabul edildiği, âyetlerin te'vil edildiği anlamına gelmese de Eş'arî âlimlerle tanışması, onlarla benzer görüşleri benimsemesi Eş'arî mezhebinin buraya girişi için önemli bir basamak sayılmaktadır.⁴³²

Kayrevânî, Ehl-i sünnet akîdesini savunmak amacıyla farklı akımlara yönelik reddiyeler yazması, kendinden önceki kelâmcılardan farklı olarak itikâdî alanda eserler telif etmesi ve bu eserlerin günümüze ulaşması yönünden ilk dönem kelâmcılarından farklılık arz etmektedir. Ayrıca kendisi Mâlikî mezhebine mensup olmakla birlikte sadece nakille yetinmeyerek akli da esas alması, Eş'arî'yi övmesi ve kelâmcılar arasında

⁴²⁸ Kayrevânî, *el-Câmi' fi's-sünen*, 113-114.

⁴²⁹ Kayrevânî, *er-Risâle*, 7-8.

⁴³⁰ Kayrevânî, *el-Câmi' fi's-sünen*, 110.

⁴³¹ Kayrevânî, *er-Risâle*, 7-10; Fidanboy, "İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî ve Kelâm Anlayışı", 136-140.

⁴³² İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 2/315-316.

tartışma konusu olan halk'ul-Kur'ân konusunu ele alarak işlemesi onun kelâmî meselelere yakın durduğunu göstermektedir.

2.6.2. Ebû Muhammed Abdullah b. İbrâhim el-Asîlî

Endülüs ve Mağrib bölgesinin önemli âlimlerinden biri de Asîlî'dir (ö. 392/1002). Asîlî, birçok alanda derin bir ilim sahibi olarak tanınmaktadır. Asîle şehrine yerleştiği için daha çok bu nisbe ile anılmıştır. Bu şehirde temel eğitimini ve fıkıh bilgisini edinen Asîlî, daha sonra Mısır'a giderek Kâdî Ebû Tâhir el-Bağdâdî'den ve diğer bazı âlimlerden çeşitli ilim dallarında dersler almıştır. Onun Mısır ve Doğu İslâm coğrafyasında farklı âlimlerle tanışması, usûl ve kelâm ilimlerini öğrenmesine ve benimsemesine vesile olmuştur.⁴³³

Asîlî, Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen telif ettiği eserlerde taklitçi olmadığı, Selef'ten farklı olarak eleştirel bir yöntem benimsediği kaydedilmektedir. Telif ettiği "*ed-Delâil*" adlı eserinde İmam Mâlik, Ebû Hanife ve Şâfiî'ye (ö. 204/820) bazı konularda muhalefet etmiştir.⁴³⁴ Önde gelen imamları eleştirmesi ve bununla ilgili eser telifinde bulunması onun Selef'ten farklı biri olduğunu göstermektedir. Asîlî'nin bir diğer özelliğini ise hocası olan Derâkutnî (ö. 385/995) "*Onun gibi bir âlime henüz rastlamadım.*" şeklinde belirtmektedir.⁴³⁵ Ayrıca onun döneminde yaşayan diğer âlimler de onun çok iyi bir usûlcü ve kelâmcı olduğu, yöntem olarak Selef'ten ayrıldığını ifade etmektedir. Mâlikî mezhebine mensup bir âlim olarak bilinen Asîlî, Mağrib'te bu mezhebin önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Zeyd el-Kayrevânî ile görüştüğü ve onun yolunu takip ettiği ve hadis ilminde de ona yardımcı olduğu belirtilmektedir.⁴³⁶ Eş'arî mezhebine yakın duran ve İmam Ebü'l-Hasan el-Eş'arîyi öven Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin yolunu takip etmesi⁴³⁷ Asîlî'nin Eş'arî mezhebine olan yakınlığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Asîlî'nin bir diğer önemli yönü, Mısır'dan döndükten sonra birçok âlim yetiştirdiği ve bu âlimlerden birinin de Bâkîllânî'nin de öğrencisi olan ve Mağrib bölgesinde Eş'arî mezhebinin tanınmasında önemli katkı sağlayan Ebû İmrân el-Fâsî

⁴³³ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/136; Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 436.

⁴³⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/560.

⁴³⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/139.

⁴³⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1/433-434.

⁴³⁷ Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdulkadir Arnavud (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993), 4/493.

olduğu belirtilmektedir.⁴³⁸ Ebû İmrân el-Fâsî'ye hocalık yapması onun Eş'arî mezhebinin Mağrib'e girişindeki önemli bir katkısı olarak ifade edilebilir. Onun açık bir zihne sahip olması, taklide ve dogmatik düşüncelere karşı oluşu onu muasırlarından ayıran bir diğer özelliğidir. Ayrıca onun farklı belde ve şehirlere yolculuk yapması nedeniyle farklı kişilerle muhatap olmuş ve farklı alanlarda eserler telif etmiştir.⁴³⁹ Kelâm ve nazar ilminde âlim olan Asîlî,⁴⁴⁰ eleştiriye açık ve rey' yöntemini kullanmıştır. Bağdat'ta bulunması hasebiyle cedel konusunda Bağdatlıların yöntemini kullanan bir kelâmcı olarak bilinen Asîlî,⁴⁴¹ Eş'arî mezhebinin Endülüs'te tanınmasında önemli katkı sağlamıştır.⁴⁴²

2.6.3. Ebü'l-Hasan el-Kâbisî

Mağrib'in bir diğer önemli âlimi ise Ebü'l-Hasan el-Kâbisî'dir (ö. 403/1012). Kâbisî, birçok alanda ilim sahibi olarak bilinmektedir. Bâkılânî döneminde yaşayan Kâbisî, Eş'arî âlimlerden kelâm ilmini öğrenmiştir.⁴⁴³ Fıkıhçı yönü ağır basmakla birlikte usulde Eş'arîliği benimsemiş, hac görevini ifa etmek amacıyla hicri 376 yılında Doğu'ya gitmiş ve orada Eş'arîliği yakından tanıma fırsatını elde etmiştir. Eş'arî mezhebini benimseyen Kâbisî, birçok öğrenci yetiştirmiş ve öğrencilerine de Eş'arîlik düşüncesini aktarmıştır. Bu öğrencilerinden en önemlilerinden biri Ebû İmrân el-Fâsî'dir.⁴⁴⁴

Kâbisî, Eş'arî düşüncüyü dolaylı bir şekilde değil açık ve net bir şekilde ifade etmiş ve savunmuştur. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi muteber ve ehli hakkın en önemli savunucularından biri olarak belirtmiş ve onun rütbesine ulaşan başka bir âlimin bulunmadığını ifade etmiştir.⁴⁴⁵ Eş'arî ve Eş'arîlik ile ilgili bu düşünceleri paylaşan Kâbisî, Mağrib'te bu mezhebin halk arasında yayılması için özel gayretlerde bulunmuş ve çeşitli eserler telif etmiştir. Birçok eser telif etmesine rağmen günümüze ulaşan önemli bir eseri "*er-Risâletü'l-mufaşşıla li-aşvâli'l-müte'allimîn ve aḥkâmi'l-*

⁴³⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/243.

⁴³⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/138.

⁴⁴⁰ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/213.

⁴⁴¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/139.

⁴⁴² Vecdi Akyüz, "Asîlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/482.

⁴⁴³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/158-161; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/302-303.

⁴⁴⁴ Mahfûz, *Terâcümu'l-müellifîne't-Tûnusiyîn*, 4/45-47.

⁴⁴⁵ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 122-123.

mu'allimîn ve'l-müte'allimîn”dir.⁴⁴⁶ Kâbisî, bu eserinde akâid ile ilgili bazı hükümleri, öğrenci-öğretmen ilişkisini ve diğer bazı başlıkları ele almıştır. Bu eserinde yer yer Eş'arî mezhebinin görüşlerine olan benzerlikleri göze çarpacaktır. Bu görüşlerinden biri de iman ve İslâm hakkında yaptığı açıklamalarda görülmektedir. Bu bağlamda Kâbisî, iman konusunda en önemli hususun kişinin kalbiyle yaptığı tasdik olduğunu, bunun söz ile ifade edilmesinin ehemmiyet arz ettiğini belirtmekle birlikte bu durumu imanın sıhhati için şart koşmamaktadır. Ameli de imanın bir şartı olarak görmeyen Kâbisî, bu görüşleriyle Eş'arî kelâmcıların çoğunluğun görüşüne benzeyen bir ifadeye bulunmaktadır.⁴⁴⁷ Kâbisî'nin ayrıca Eş'arîlerin kullandığı aklî kıyas yöntemlerinden şâhidle gâibe istidlâl ve diğer diğer yöntemleri kullanması Eş'arî'den etkilendiğini göstermektedir. Onun “*Kitâbü'l-itikâd*” adlı kayıp eserinde daha çok te'vilde bulunması ve bu eserinde Eş'arî mezhebinin görüşlerini paylaşması kuvvetle muhtemeldir.⁴⁴⁸

Netice itibarıyla Kâbisî, Mağrib'e Eş'arî düşünceyi taşıyan kişilerden biri olarak tanınmış ve geriye Eş'arîliği açık bir şekilde benimseyen öğrenciler bırakmıştır.⁴⁴⁹ Yakın dönem bazı mütefekkirleri de Kâbisî'nin Eş'arî'nin yolunu benimsediğini ve onun akîde ile ilgili görüşlerini paylaştığını, Eş'arîliğin Mağrib'te yayılması için gayrette bulunduğunu ifade etmektedir.⁴⁵⁰

2.6.4. Ebû Ömer et-Talemenkî

Mâlikî mezhebinin önemli temsilcilerden biri olarak bilinen et-Talemenkî (ö. 429/1037),⁴⁵¹ daha çok kıraat imamı olarak bilinmektedir. Kaynaklarda onun Talemenke'de doğduğu, Kordoba'da yaşadığı ve daha sonraki süreçte Meşrik bölgesine göç ettiği belirtilmektedir. Göç ettiği bu bölgelerde birçok âlimle tanıştığı ifade edilmektedir.⁴⁵²

Talemenkî, sadece âlim biri olarak bilinmemekte ayrıca yaşadığı dönemde ortaya çıkan bid'at ve yanlış düşüncelere karşı Ehl-i sünnet'i savunan kişiler arasında da

⁴⁴⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/96.

⁴⁴⁷ Ebû'l-Hasan b. Muhammed Kâbisî, *er-Risâletü'l-mufasssıla li-aşvâli'l-müte'allimîn ve aḥkâmi'l-mu'allimîn ve'l-müte'allimîn*, nşr. Ahmed Halid (Tunus: Şirketü't-Tunusiyyeti't-Tevzî, 1986), 63.

⁴⁴⁸ Ahnâne, *Tetavvuru'l-mezhebi'l-Eş'arî*, 54.

⁴⁴⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/243.

⁴⁵⁰ Tüçibî, *el-İmâmü'l-Mâzerî*, 32.

⁴⁵¹ İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, 95.

⁴⁵² İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1/178.

sayılmaktadır.⁴⁵³ Talemenkî'nin âyetleri izah etmede te'vili kullanması ve bu te'villerinde Eş'arî mezhebine benzer görüşleri benimsemesi onun Eş'arî mezhebine mensup olma olasılığını güçlendirmektedir. Özellikle Allah'ın zatı ve sıfatları, Allah'ın mekândan münezzeh oluşu ile ilgili te'villeri bulunmaktadır. Örnek olarak “*Nerede olsanız O sizinle beraberdir.*”⁴⁵⁴ âyetini Allah'ın zatıyla değil de ilmiyle her yerde olduğu şekilde te'vil ederek Eş'arî mezhebine yakın bir görüş benimsemiştir.⁴⁵⁵ Talemenkî, Mu'tezile ve Cehmiyye'nin⁴⁵⁶ Allah'ın zatına yönelik sıfatları nefyetmesine de karşı çıkmaktadır. Allah'a nisbet edilen bazı sıfatların insanlara da nisbet edilmesinin tevhide aykırı olmadığını ve teşbihe sebebiyet vermediğini belirtmektedir. Çünkü onlara “*Allah'ın varlığını kabul ediyor musunuz?*” şeklinde bir soru sorulsa cevapları evet olacaktır. Allah'ın varlığını sıfatsız, niteliksiz bir şekilde kabul edilmesinin mümkün olmadığı, yani varlığı kabul edilen İlâh'ın aynı zamanda hayy, semî, mütekellim de olması gerektiğini belirtmektedir.⁴⁵⁷ Onun sıfatlar hakkındaki bu görüşü Selef ve Mu'tezile'nin görüşünden farklılık arz etmektedir.

Talemenkî, Allah'a bazı sıfatları nisbet etmekle kalmaz, bu sıfatları ayrıca te'vil de etmektedir. Allah'ın zatı ve tevhid konusunda bid'at ehline mensuplarına karşı çetin mücadelelere girişmiş ve bu konuda birçok eser telif etmiştir. Günümüze ulaşmayan ve ona nisbet edilen önemli eserlerden biri de “*el-Vüshûl ilâ ma'rifeti'l-üşûl*”dür.⁴⁵⁸ Bazı eserlerini ise Bâtınilere reddiye tarzında telif eden Talemenkî, ilim deryası olarak da nitelenmiştir.⁴⁵⁹ Eş'arî mezhebine mensubiyeti terâcim eserlerinde ifade edilmese de onun ilmî tartışmalarda Eş'arî âlimlerini örnek alması ve onların yöntemlerini kullanması Eş'arî mezhebini Endülüs ve Mağrib'e taşıdığına dair bir ipucu olabilir.⁴⁶⁰

Talemenkî'nin ele aldığı bir kelâmî konu da Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı hususudur. Eş'arî, bu konuyla ilgili olarak yüce Allah'ın kelâm sıfatının ezeli olduğunu,

⁴⁵³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/567.

⁴⁵⁴ Hadîd, 57/4.

⁴⁵⁵ Ahnâne, *Tetavvüru'l-mezhebi'l-Eş'arî*, 56-58.

⁴⁵⁶ bk. Seyithan Can, *Cehm Bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 97-110.

⁴⁵⁷ Zehebî, *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-gaffâr*, 247.

⁴⁵⁸ Ebû Bekr İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehresetü İbn Hâyr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 319.

⁴⁵⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/566-567.

⁴⁶⁰ Tefvik Muzârî Abdulsamed, “Eseri'l-mezhebi'l-Eş'arî fî ğarbi'l-İslâmî hatta karni's-Sâdisi'l-hicri”, *Mecelletü'l-Buhusi'l-İslâmiyye* 17 (Kasım 2018), 151.

dolayısıyla O'nun kelâmının mahlûk olmadığını belirtmektedir. Çünkü Allah'ın ezelde mütekellim olmaması durumunda mütekellimin zıddı olan sukut sıfatı ile nitelenmesi söz konusu olabilirdi. Sukut niteliğine sahip olan bir varlık konuşamayan, emredemeyen bir konuma düşecekti ki bu durumu Allah için düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla Allah, ezelde mütekellim olduğu için O'nun kelâmı olan Kur'ân da mahlûk değildir.⁴⁶¹ Talemenkî de bu konuyla ilgili olarak, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı inancının Ehl-i sünnet âlimleri, sahabe ve tâ'biûn döneminde de kabul gördüğünü, bu konuyla ilgili görüşlerin tevatüren bize ulaştığını belirterek Kur'ân'ın mahlûk olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir.⁴⁶²

Netice itibarıyla, Talemenkî'nin yaşadığı bölge ve dönemde Mâlikî fihkî ve Selef akîdesinin geçerli olmasına rağmen kendisinin kelâm ve akîde konusunda Seleflerden farklı bazı görüşleri benimsediği ifade edilebilir. Âyetleri te'vil ederek bazı kelâmî konularda Eş'arîlere yakın bir görüş belirtmiş, Endülüs ve Mağrib bölgesinde yeni bir anlayışın oluşmasına katkı sağlamıştır.

Eş'arî mezhebinin Mağrib'teki ilk temsilcileri döneminde bir diğer ifadeyle hicri dördüncü yüzyılın sonlarına doğru Eş'arîliğin Mağrib'te tanınması konusunda önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu gelişmeleri kısaca şu şekilde değerlendirebiliriz: Öncelikle bu dönemde yapılan faaliyetler Eş'arîliğin bir nevi çekirdeğinin oluşturulmaya çalışıldığı dönemdir. Bu dönemde Eş'arîliğin Mağrib'in genelinde tanınması söz konusu olmamıştır. Eş'arîlik, daha çok ilim ve kültür şehri olan Kayrevan'da tanınmıştır. Bu ilk aşamada, İmam Eş'ârî'nin ve genel olarak Eş'arîliğin yanlış yolda olmadığı, tam aksine dinin savunucuları olduğu ifade edilerek dikkat çekilmiştir. Ayrıca muhaliflerin tezlerini çürütmeye yönelik reddiyeler yazılmıştır. İslâm ümmetinde farklı sorunlara, ayrılıklara neden olan imâmet konusuyla ilgili olarak da eserin telif edilmesi bu dönemde sadece akîdevî konularla ilgilenilmediğini göstermektedir. Ebû Zeyd el-Kayrevânî döneminde ise daha ileri bir safhaya geçilmiştir. Çünkü onun telif ettiği eserler dönemin itikâdî anlayışını açık bir şekilde izah etmektedir. Bu eserlerinde Eş'arî mezhebine benzeyen bazı görüşleri benimsemesi, Eş'arîlerin bazı yöntem ve tekniklerini kullanması ve özellikle bu eserlerin günümüze

⁴⁶¹ Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, 63-67.

⁴⁶² Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd, 1406/1986), 2/363-367.

ulaşması sebebiyle bu eserleri önem arz etmektedir. Telif edilen bu eserlerde ayrıca bazı kelâmî konular ele alınmıştır. Özellikle halk'ul Kur'ân, iman, amel gibi konular hakkında açıklamalarda bulunulmuştur. Kâbisî'nin şâhitle gâibe istidlâl ve diğer yöntemleri kullanması, Talemenkî'nin ise te'vile başvurması dönemin önemli diğer gelişmelerinden sayılmaktadır. Bu dönemde yaşanan bu gelişmeler Mağrib'te Eş'arîliğin âlimler ve halk arasında bir nebze tanınmasında etkili olmuştur. Hicri beşinci yüzyılda ise Bâkılânî ve öğrencilerinin faaliyetleri sonucunda Mağrib'te Eş'arîliğin tanınması, bilinmesi daha geniş çevrelere yayılmıştır.

2.7. Mağrib'te Eş'arîliğin Gelişiminde Bâkılânî'nin Etkisi

Eş'arîliğin temelleri Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından atılsa da mezhebin sistemleşmesi ve halk nazarında tam anlamıyla kabul görmesi ise sürece ve zamana yayılmıştır. Eş'arînin başlattığı bu ekolün kendisi hayatta iken sistemli hale geldiği ve tam anlamıyla kabul gördüğü ifade edilemez. Onun vefatından sonra ilkeleri ve yöntemi geliştirilerek sistemli hale getirilmiştir. Bu konuda birçok âlimin katkısı olmakla birlikte en önemli katkının Ebû İshâk el-İsferâyînî, İbn Fûrek ve özellikle Bâkılânî tarafından sağlandığı kabul edilir. Eş'arîliğin sistemleşmesi ve İslâm'ın farklı bölgelerine yayılması için önemli gayretlerde bulunan Bâkılânî'nin⁴⁶³ telif ettiği eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle bu hedefine ulaştığı ifade edilebilir.

Bâkılânî'nin cedel yöntemini etkili bir şekilde kullanması ve önemli eserler telif etmesi sebebiyle Eş'arî mezhebinin merkezî bölgelerde yayılmasında, sistemleşmesinde etkili olduğu gibi bu mezhebin Mağrib bölgesinde de tanınmasında önemli bir rol oynamıştır. Mağribli öğrencilerinin onun yanında ders almaları, etki alanını Mağrib ve Afrika ülkelerine kadar genişletmiştir. Eş'arîliği İslâm âleminde yayma gayesi öğrencileri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bu bakımdan onun ve yetiştirdiği öğrencilerin bu konuda başarılı olmaları sebebiyle İslâm âleminde akîde ve kelâm alanında yeni bir mezhebin ortaya çıkması ve bu mezhebin sistemleşmesi gerçekleşmiştir. Ortaya çıkan bu mezhep yöntem ve sistem bakımından yeniliğe kapalı kalmamış, farklı düşünce sistemleriyle sentezlere gidebilmiş ilerleyen süreçle birlikte sentezlemelerle farklı sistem ve yöntemler de ortaya çıkmıştır.⁴⁶⁴

⁴⁶³ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2021), 31.

⁴⁶⁴ İbn Haldûn, *el-İber*, 258-260.

Bâkılânî'nin farklı yöntemleri kullanması, farklı ilim dallarında ilim sahibi olması ve özellikle de kelâm ilminde mahir olması sebebiyle halk tarafından takdir edilmiş, bu meziyetlerinden dolayı asrın âlimlerince “Ehl-i sünnet'in keskin kılıcı” şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁶⁵ Ayrıca, “Bid'at ehline karşı galip gelen”, “Yaşadığı dönemin en önemli kelâmcısı” gibi sıfatlarla nitelenmiştir. Bazı kaynaklarda bid'at ehlinin onun vefatıyla birlikte yaşadıkları sevinç onun başarılı bir âlim olduğunun açık göstergesi kabul edilmiştir.⁴⁶⁶

Bâkılânî'nin ameli konularda Mâlikî mezhebini benimsemesi Mağribli bazı öğrencilerin onun yanında ders almalarını kolaylaştırmıştır. Ondan ders alan öğrenciler, Eş'ârî mezhebini yakından tanıma fırsatını yakalamışlardır. Daha sonraki süreçte kendi vatanlarına dönen bu öğrenciler Eş'arîliğin yayılmasında önemli görevler üstlenmişlerdir.⁴⁶⁷ Önceki kısımda ifade edildiği üzere Eş'arî mezhebini Mağrib'e girişinde hicri dördüncü yüzyılda bazı çabalar olsa da bu gayretler sınırlı olmuştur. Bu dönemdeki çabalar daha çok Mâlikî mezhebine mensup âlimlerce gerçekleşmiştir. Fakat Bâkılânî ile birlikte hicri beşinci yüzyılda Eş'arî mezhebini önemli temsilcisi olan bizzat Bâkılânî ve öğrencileri tarafından bu girişimlerin yoğunlaştığı söylenebilir. Eş'arîliğin bu coğrafyada kabul görmesinde Bâkılânî ve onun yetiştirdiği öğrencilerin önemli etkisi olmuştur. Bu etkide onun yolunun takip edilmesi, öğrencileri vasıtasıyla Mağrib'te kurulan medreselerin dogmatik fikre karşı çıkmaları, cedel ve istidlâl yöntemlerine başvuru yapmaları etkili olmuştur. Bu öğrencilerden olan ve onun yöntemini benimseyen Ebû İmrân el-Fâsî, Ebû Zer el-Herevî, Ebû Tâhir el-Bağdâdî ve Ebû 'Abdilâh b. Hâtim el-Ezerî bu süreçte önemli görevler üstlenmiştir. Daha sonraki süreçte ise Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî, onun yöntemine benzer bir yöntem kullanarak Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasında etkili olmuştur. Bu âlimler daha sonra da ifade edileceği üzere hocaları olan Bâkılânî gibi tartışmaya açık, cedel yöntemini etkili bir şekilde kullanmanın yanı sıra halkın anlayacağı basit bir yöntemi de benimsemişlerdir. Böylece Eş'arîliğin Mağrib'te taraftar bulmasında önemli bir görev üstlenmişlerdir. İfade edilen bu hususların daha geniş bir şekilde ele alınıp açıklanması konunun daha iyi bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda ilk olarak

⁴⁶⁵ Yusuf İbn Tuğrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhir fî Mülûk-ı Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1992), 4/234.

⁴⁶⁶ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/45-46.

⁴⁶⁷ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 253.

Bâkılânî'nin yetiştirip Mağrib'e gönderdiği öğrencilerinin çabaları şu şekilde ifade edilebilir.

2.7.1. Bâkılânî'nin Mağrib'e Gönderdiği Öğrencilerin Etkisi

Mağrib, Eş'arîliğin yayıldığı önemli bölgelerden biri kabul edilmektedir. Bu durumun gerçekleşmesinde Bâkılânî'nin yetiştirdiği ve Eş'arî itikadını benimseyen bazı öğrencilerini Mağrib'e göndermesi ve bu öğrencilerin sarf ettikleri çabalar etkili olmuştur. Kaynaklarda ifade edildiği üzere Bâkılânî, Mağrib'e Ebû 'Abdilâh b. Hâtim el-Ezerî ve Ebû Tâhir el-Bağdâdî'yi göndermiştir. Bu iki kelâmcı Mağrib'te Eş'arî mezhebinin tanınmasında aktif görev almıştır. Eserleri günümüze ulaşmasa da telif ettikleri eserlerle ve yetiştirdikleri öğrenciler aracılığıyla Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasında önemli bir görev üstlenmişlerdir.

2.7.1.1. Ebû Abdillâh b. Hâtim el-Ezerî

Eş'arî mezhebini benimseyen ve Eş'arîliğin Mağrib'te yayılması için Bâkılânî tarafından Mağrib'e gönderilen aynı zamanda kelâmcı yönüyle de bilinen Ebû 'Abdillâh b. Hâtim el-Ezerî, Azerbaycanlı olması hasebiyle daha çok el-Ezerî künyesiyle bilinmektedir.⁴⁶⁸ Bazı kaynaklarda ise adı "el-Ezdî" şeklinde de geçmektedir. Eş'arî kelâmcısı ve Bâkılânî'nin öğrencisi olan el-Ezerî, çok sayıda öğrenci yetiştirerek Eş'arîliğin tanınmasında katkı sağlamıştır.⁴⁶⁹

Ezerî, Eş'arî mezhebini ilk aşamada Şam tarafına yaymaya gayret emiştir. Şam'da bulunan Ebû'l-Hasan b. Davud'un Bâkılânî'ye mektup yazarak kendilerine önderlik edecek, hak ve hukuku anlatacak birisini gönderme isteğinde bulunması üzerine Bâkılânî, Ebû 'Abdilâh el-Ezerî'yi Şam tarafına göndermiştir. Ezerî, Dımaşk Camii'sinde talebeleri bulunan ve Eş'arî mezhebini benimseyen Ebû'l-Hasan b. Davud'a katılarak ilim halkası kurmuş ve tevhid meselesini anlatmaya gayret etmiştir. Allah'ın eksikliklerden berî olduğunu, O'nun yaratılmış varlıklara benzetilmesinin yanlışlığını ifade etmiştir. O, Dımaşklilerle yaptığı bu sohbetlerde onları tevhid konusunda etkilemiştir. Bu hususa, Dımaşklilerin sohbet sonunda "Ehad, Ehad!" diyerek Allah'ın birliğine, tevhide vurgu yaparak camiden ayrılmaları örnek olarak

⁴⁶⁸ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 42.

⁴⁶⁹ Mahfûz, *Terâcümü'l-müellifîne't-Tûnusiyîyîn*, 1/42-43; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atrıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atrıyye, thk.* Muhammed Ebû'l-Ecfân - Muhammed ez-Zâhî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1403/1983), 62.

verilebilir.⁴⁷⁰ Şam'daki faaliyetlerinden sonra el-Ezerî, Mağrib'e giderek Bâkılânî'nin bir dâisi olarak Eş'arî mezhebinin Mağrib'teki savunucusu olmuştur. Mağrib'e gittiği bu dönem, Eş'arî ve Mu'tezile arasındaki çekişmenin azaldığı bir zamana denk gelmektedir. Ezerî de bu ortamdan faydalanarak Eş'arî mezhebini Mağrib'te yaymaya gayret etmiştir. Ezerî'nin Eş'arîliği yaymasındaki gayretleri açık ve net olmakla birlikte Eş'arîliğin Mağrib'e onunla mı yoksa ondan önce mi girdiğini tam olarak tespit etmek güçtür. Çünkü ondan önce Ebü'l-Hasan el-Kabîsî, Ebû İmrân el-Fâsî ve Ebû Zer el-Herevî gibi kelâmcıların da katkısı olmuştur.⁴⁷¹

Ezerî'nin Mağrib'te Eş'arîliği yaymasında önemli faaliyetlerinden biri de Eş'arî literatürün önemli eserlerini Mağrib'e aktarması yönüyledir. Bâkılânî'nin *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşu'd delâ'il* eseri başta olmak üzere diğer eserlerini de Mağrib'e intikal etmiştir.⁴⁷² Bu eserlerin Mağrib'e intikal edilmesi Eş'arîliğin tanınması ve yayılması yönünden arz etmektedir. Ezerî, Eş'arîliği yaymak amacıyla sadece Eş'arî literatüründen yararlanmamış aynı zamanda eserler de telif etmiştir. Fakat kaynaklarda ona nisbet edilen eserler⁴⁷³ günümüze ulaşmamıştır. Ezerî, Kayrevan'da bulunduğu zaman diliminde birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlardan bazılarının yaptığı faaliyetler şu şekilde ifade edilebilir:

Ezerî'nin yetiştirdiği âlimlerden biri olan Ebü'l-Kâsım Abdül-Halîk b. Abdullah es-Süyûrî el-Kayrevânî'dir (ö. 460/1068). Afrika ehlinden ve Kayrevan şeyhlerinden olan es-Süyûrî edip, âlim ve zâhid biri olarak bilinmektedir.⁴⁷⁴ Mâlikî mezhebine mensup ve bu mezhebin önemli âlimlerinden sayılan es-Süyûrî talebe yetiştirmeye önem vermiştir. Onun verdiği ilim sayesinde yeni ve eğitimli topluluğun ortaya çıktığı belirtilmektedir.⁴⁷⁵ Bu kişiler arasında Ebû Bekir b. Abdurrahman ve Mağrib'te Eş'arî mezhebinin önemli savunucularından olan Ebû İmrân el-Fâsî bulunmaktadır.⁴⁷⁶ Hakkında yeterli bilgi bulunmayan es-Süyûrî'nin el-Ezerî'nin öğrencisi olduğu, Ezerî'nin yanında özellikle kelâm ve usûl ilmini aldığı

⁴⁷⁰ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 215-217.

⁴⁷¹ Mahfûz, *Terâcümu'l-müellifîne't-Tûnusiyîn*, 1/44.

⁴⁷² İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 76.

⁴⁷³ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fî ahkâmi'l-uşûl*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 180.

⁴⁷⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/22.

⁴⁷⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 18/213.

⁴⁷⁶ Muhammed b. Muhammed b. Ömer Mahlûf el-Münestîrî, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1402/1982), 1/116.

belirtilmektedir.⁴⁷⁷ Yetiştirdiği öğrencilerle kelâm ilminin ve Eş‘arî mezhebinin yayılmasında önemli bir görev üstlendiği söylenebilir. es-Süyûrî'nin kelâmî görüşlerine ulaşma imkânı olmasa da Allah'ı isimlendirme konusunda kaynaklarda geçen onun bazı ifadeleri Eş‘arî mezhebine olan yakınlığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda, Kur‘ân'da Allah'ın isimleri olarak geçmeyen “akdem, ekrem” gibi sıfatları ifade ederek O'na dua etmenin caiz olduğu yönünde fetva vermesidir. Bu konu hakkında âlimler arasında ihtilaf bulunmasına rağmen es-Süyûrî, Bâkılânî'nin görüşünü esas alarak; hakkında nas bulunmayan, O'nun şanına helal getirmeyen ayrıca aklın da karşı çıkmadığı uygun bir sıfatla Allah'a dua etmenin caiz olduğunu belirtmiştir.⁴⁷⁸ Dolayısıyla verdiği bu fetvayla bazı hususlarda Bâkılânî'nin yolundan gittiğini göstermesi yönünden ehemmiyet arz etmektedir.

Ezerî'nin yetiştirdiği bir diğer Mağribli âlim ise Mağrib ve Endülüs'te Eş‘arîliğin yayılmasında katkı sağlayan Ebü'l-Kâsım Abdülcelîl ed-Dîbâcî (ö. 478/1086 [?]), bir diğer ifadeyle es-Sâbûnî'dir. Dîbâcî, Bâkılânî'nin öğrencileri olan hem Ebû İmrân el-Fâsî'den hem de Ebû Abdillâh el-Ezerî'den kelâm ve usûl ilmini öğrenmiştir.⁴⁷⁹ Hatta bazı çağdaş araştırmalarda Bâkılânî ile karşılaştığı ve ondan ilim tahsil ettiği de ifade edilmektedir.⁴⁸⁰ Fakat temel kaynaklarda bu hususu teyit edecek bir bilgiye rastlanmamıştır.

Dîbâcî'nin yaşadığı zaman diliminde ortaya çıkan Arap ayaklanması sonucunda Kayrevan ele geçirilmiştir. Bu durumdan doğrudan etkilenen Dîbâcî birçok akrabasını kaybederek Kayrevan'ı terk etmiş ve Cezayir'in sınırında bulunan Benû Hammâd kalesine yerleşerek ilim faaliyetlerinde bulunmuştur.⁴⁸¹ Dîbâcî, Eş‘arîliğin Mağrib'te ve Endülüs'te yayılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Fakat yaşadığı dönemin siyasî yönden çalkantılı geçmesi ve zorunlu sebeplerden dolayı birçok yolculuğa çıkması onun hakkında yeterli bilgi sahibi olmayı engellemektedir. Bu bakımdan Dîbâcî'nin Mağrib toplumunda itikadi yönden ne gibi değişikliği sağladığı

⁴⁷⁷ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 256.

⁴⁷⁸ Ebü'l-Kâsım b. Ahmed b. Muhammed el-Belevî el-Burzülî, *Câmiu mesâilî'l-ahkâm fî mâ nezele bi'l-müftîn ve'l-ahkâm*, thk. Muhammed Habîb el-Heyle (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 6/453.

⁴⁷⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/304.

⁴⁸⁰ Cemâl 'Allâl el-Bahtî, “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî, mlf.* Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Murâdî el-Hadramî (Rabât: Dâru'l-Emân li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2012), 41.

⁴⁸¹ Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, *el-'Umr fî'l-muşannefât ve'l-mü'ellifîne't-Tûnisyyîn* (Beyrut: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 1990), 1/390.

tam olarak kestirilememektedir. Bununla birlikte yetiştirdiği öğrenciler ve telif ettiği eserler yönünden dikkat çekmektedir.

Dîbâcî, ilim faaliyetlerini önemsemiş, Hocası Ezerî'yi örnek alarak Kayrevan'da birçok öğrenciye usûl ve kelâm ilmini öğreterek Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasına katkı sağlamıştır. Bu öğrencilerden biri olan Muhammed b. Atiye b. Saîd el-Kal'î (ö. 525/1131)'dir. el-Kal'î de hocası olan Dîbâcî'nin yolunu takip ederek hicri altıncı yüzyılda Mağrib'te birçok usûlcu ve kelâmcı yetiştirmiştir. el-Kal'î'nin kelâm ilmini öğrenmesi ve Mağrib'in farklı şehirlerinde kadılık yapması onun bir diğer olumlu yönüdür.⁴⁸² Dîbâcî'nin usûl ve kelâm ilmini öğrettiği bir diğer öğrencisi ise Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Şibrîn'dir (ö. 503/1110). Bu âlim, Ebü'l-Velid el-Bâcî ile arkadaş olması sebebiyle onunla kelâm ve usûl konularında görüşmelerde bulunmuş, hatta tartışmalara girmiştir.⁴⁸³

Dîbâcî, yetiştirdiği öğrencilerden ayrı olarak telif ettiği eserler yönünden de Eş'arîliğin uzak Mağrib ve Endülüs'te tanınmasında önemli bir paya sahiptir. Temel eserlerde onun itikâd konusunda bir eser telif ettiği belirtilmektedir.⁴⁸⁴ Bu bağlamda Süleymaniye Kütüphanesinde demirbaş olarak kayıtlı olan bir nüshanın yapılan araştırmalar sonucunda Dîbâcî'nin “*et-Tesdid fi Şerhi't-Temhîd*” adlı eseri olduğu ortaya çıkartılmıştır. Bu eser, 2021 yılında Hamza Ahmed en-Nehîrî tarafından neşredilmiştir.⁴⁸⁵ Dîbâcî, *et-Tesdid*'ten ayrı olarak ve günümüze ulaşmayan *İhtisâru'l-İntisâr*,⁴⁸⁶ *Muğni*⁴⁸⁷ ve *Şerhu'l-Lâmi*⁴⁸⁸ adlı eserleri de telif etmiştir.

Dîbâcî'nin eserleri içinde *et-Testîd* adlı eseri ayrı bir öneme sahiptir. Öğrencilerinin isteği üzerine yazılan bu eser, *Temhîd*'in bütün bâb ve bölümlerini şerh etmekten ziyade anlaşılmayan bazı hususlarını açıklamakla yetindiği için *Temhîd* eserinden daha küçük hacimlidir.⁴⁸⁹ Bu bakımdan bu eserin müstakil bir kelâm eseri olduğu ifade edilemez. Bununla birlikte Dîbâcî'nin eserde yer yer Eş'arî'ye ve

⁴⁸² Ebü'l-Faz'l İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *el-Gunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî 'İyâz, thk. Mâhir Züheyr Cerrâr* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî,1402/1982), 64.

⁴⁸³ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 75

⁴⁸⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/304.

⁴⁸⁵ Ebü'l-Kâsım Abdülcelîl ed-Dîbâcî, *et-Tesdid fi Şerhi't-Temhîd*, thk. Hamza Ahmed en-Nehîrî (Amman: Dâru'l-Feth, 2022), 341.

⁴⁸⁶ Ebû Abdillâh eş-Şayrafî, *Nüketü'l-İntisâr li-naqli'l-Kur'an*, thk. Muhammed Zağlûl Sellâm (İskenderiye: Münşe'etü'l-Ma'ârif, 1971), 426.

⁴⁸⁷ Dîbâcî, *et-Tesdid*, 122.

⁴⁸⁸ Dîbâcî, *et-Tesdid*, 185.

⁴⁸⁹ Dîbâcî, *et-Tesdid*, 118-119.

Bâkılânî'ye atıfta bulunması Eş'arî âlimlerinin eserlerinin içeriğinden haberdar olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.⁴⁹⁰

Dîbâcî, bu eserinde genel olarak mütekaddimûn dönemi Eş'arî âlimlerinin yolundan gitmekte ve onların görüşlerini benimsemektedir. Bu bağlamda, Bâkılânî'nin cisim ve araz ile ilgili yaptığı tanımlarını ve malum, mevcut, muhdes konusundaki taksimini kabul etmiştir.⁴⁹¹ Buna karşın naslarda geçmeyen fakat Allah'ı yüceltmek amacıyla O'nu isimlendirme veya O'na dua etme konusunda Bâkılânî'nin değil Eş'arî'nin görüşünü benimseyerek Allah'ı isimlendirme konusunda nassa olan bağlılığını ifade etmiştir.⁴⁹² Rü'yet konusunda da görüş belirten Dîbâcî, bu konuda öncelikle var olan görüşleri tahlil ettikten sonra naslardan hareket ederek rü'yetin imkânını birçok yönden ifade etmiştir.⁴⁹³ Dîbâcî, ayrıca halku'l-Kur'ân konusunda da görüşünü ifade etmiştir. Bu bağlamda, Kur'ân'ın durumu hakkında kendisine sorulan soruya cevap olarak; Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu, Allah'ın kelâm sıfatının olduğunu, dolayısıyla Kur'ân okuyan kişinin Allah ile iletişim kurduğunu ifade etmiştir. Devamında ise nefsi kelâmın kadîm, lafzî kelâmın ise mahlûk olduğunu belirterek Eş'arîlere yakın bir görüşü benimsemiştir.⁴⁹⁴ Dolayısıyla Dîbâcî, telif ettiği eserler ve yetiştirdiği öğrenciler yönünden Eş'arîliğin Mağrib ve Endülüs'e intikalinde önemli bir etkiye sahip olduğu ifade edilebilir.

el-Ezerî'nin yetiştirdiği bir diğer öğrenci ise Mağrib'te Eş'arîliğin yayılmasında önemli bir etkiye sahip olan Ebû Abdullah Muhammed b. Atik el-Kayrevânî bir diğer ifadeyle İbn Küdeyye'dir (ö. 512/1118). Kelâm ilmini Bâkılânî'nin öğrencisi olan el-Ezerî'nin yanında öğrenen İbn Küdeyye, kelâm ilminde kendisine danışılan bir âlim olarak bilinmektedir.⁴⁹⁵ Eş'arî mezhebine taassup derecesinde olan bağlılığı ile tanınmaktadır. İbn Küdeyye'nin yaşadığı bölgede selevin hâkim olmasına rağmen bazı konularda onlardan farklı düşünmüştür. Eserleri günümüze ulaşmadığı için kelâmî görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda istivâ ile ilgili görüş beyanında bulunduğu ifade dilmektedir. Bu mesele hakkında kendisine sorulan

⁴⁹⁰ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 38, 161, 181.

⁴⁹¹ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 38, 161.

⁴⁹² Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 37-39.

⁴⁹³ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 272-282

⁴⁹⁴ Ebü'l-Kâsım b. Ahmed b. Muhammed el-Belevî el-Bürzülî, *Câmi'u mesâ'ili'l-aḥkâm fîmâ nezele bi'l-müftîn ve'l-ḥükkâm*, thk. Muhammed Habîb (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 6/335.

⁴⁹⁵ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 256.

bir soruya cevap olarak; istivâ konusunda Eş'arînin iki görüşünün bulunduğunu ve bunun ayet ve hadislerde geçtiği üzere te'vil edilmeden kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁹⁶ Bu ifade onun kelâmî görüşleri hakkında ayrıntılı bir bilgi sağlamasa da İmam Eş'arî'nin kelâmî görüşlerinden haberdar olduğunu ve kendisine sorulan sorularda cevap vermede Eş'arî'nin görüşlerine başvurduğunu göstermesi yönünden önem arz etmektedir.

Netice itibarıyla, Bâkılânî tarafından yetiştirilen ve Eş'arîliğin Mağrib'te yayılması için Mağrib'e gönderilen iki önemli âlimden biri olan Ebû Abdullah b. Hatem el-Ezerî, kelâm ilminin ve Eş'arîliğin yayılmasında önemli gayretlerde bulunmuştur. Özellikle talebe yetiştirmeye gayret eden el-Ezerî'nin yetiştirdiği talebelerle bu konuda başarılı olduğu söylenebilir. Her ne kadar Eş'arîliğin onunla birlikte tam anlamıyla Mağrib'e girdiği ifade edilemezse de bu konuda etkisinin bulunduğu aşikârdır.

2.7.1.2. Ebû Tâhir el-Bağdâdî

Eş'arî mezhebini Kayrevan'da yaymak amacıyla Bâkılânî'nin Mağrib'e gönderdiği bir diğer âlim ise Ebû Tâhir el-Bağdâdî'dir.⁴⁹⁷ Bağdâdî, Mâlikî mezhebinin önemli temsilcilerinden biri sayılmaktadır. Bağdat'ta birçok âlimden ders almış; usûl, kelâm ve Eş'arî akîdesini ise Bâkılânî'den öğrenmiştir.⁴⁹⁸

Bâkılânî'nin, Eş'arî mezhebini Mağrib'te yaymak üzere gönderdiği Ebû Tâhir el-Bağdâdî'nin, hocası Bâkılânî tarafından “*Kelâm ilmi şayet bir siper başlığı olsaydı, Bağdâdî muhakkak bu başlığı giyerdi.*”⁴⁹⁹ şeklinde övülmesi, Bağdâdî'nin kelâmcı yönünü ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Ebû Tâhir el-Bağdâdî, Eş'arî mezhebinin Mağrib'te yayılması için gönderilen iki öğrenciden biri olmasına rağmen hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun salih bir kişi olduğu ve daha çok vaaz yoluyla faaliyetlerde bulunduğu belirtilmektedir.⁵⁰⁰ Bâkılânî tarafından iyi bir kelâmcı olarak nitelenmesi ve Mağribli olan öğrencilere Eş'arîliği telkin etmesi onun Eş'arî mezhebinin yayılmasında aktif bir rol aldığını göstermektedir. Fakat

⁴⁹⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/417-418.

⁴⁹⁷ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 121; Kerrâz, “el-Mezhebi'l-Eş'arî bi'l-ğarbi'l-İslamî”, 17.

⁴⁹⁸ İbn Hâyr, *Fehresetü İbn Hâyr*, 317.

⁴⁹⁹ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 120-121.

⁵⁰⁰ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 121; Ahmet Çelik, “Mağrib'te Eş'arîliğin Yayılmasında Bâkılânî ve Cüveynî'nin Etkileri”, *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-*, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 494.

elimizdeki veriler Ebû Tâhir el-Bağdâdî'nin bu konuda ne tür çalışmalar yürüttüğünü ayrıntılarıyla ortaya koymak için yeterli değildir.

2.7.2 Bâkılânî'nin Diğer Öğrencilerinin Etkisi

Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasında sadece Bâkılânî'nin Mağrib'e gönderdiği öğrencilerin etkisi olmamıştır. Bu öğrenci ve âlimler önemli görevler üstlenmiş olsalar da Eş'arîliğin bu coğrafyada yayılmasında farklı coğrafyalardan olan âlimlerin etkisi de önem arz etmektedir. Bu âlimler, hac görevini ifa etmek ve merkezi bölgelerdeki ilim faaliyetlerinden faydalanmak için Bağdat, Şam ve Mekke'ye göç ederek Bâkılânî ve diğer Eş'arî âlimlerden ders alarak kelâm ilmini ve Eş'arî akîdesini yakından tanıma fırsatını elde etmişlerdir. Bu âlimlerden bazıları Mekke'de Mağribli öğrencilere Eş'arîliği anlatmış, bazıları ise Mağrib'te ilim faaliyetlerine devam ederek Eş'arîliği kendi çevrelerine, öğrencilerine anlatarak bu mezhebin tanınmasına ve yayılmasına katkı sağlamışlardır. Bu âlimlerden özellikle Ebû Zer el-Herevî ve Ebû İmrân el-Fâsî'nin önemli gayretleri olmuştur:

2.7.2.1. Ebû Zer el-Herevî

Eş'arîliği ve kelâm ilmini Bâkılânî'den öğrenen el-Herevî, yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla Eş'arîliğin Mağrib'te intikalinde ve tanınmasında önemli etkiye sahip olan âlimlerden biri olarak bilinmektedir. Ebû Zer el-Herevî; allâme, harem imamı, el-Herevî, el-Mâlikî gibi isimlerle bilinmektedir.⁵⁰¹ Eş'arîliği benimsemesinde Bağdat'ta bulunduğu dönemlerde Bâkılânî ile tanışması etkili olmuştur. Bağdat'ta bulunduğu dönemlerde insanların çoğunun Bâkılânî'nin yolunu takip ettiğini, onun cedel, burhan gibi konularda mahir olduğunu, bununla birlikte selef düşüncesine yakın oluşunu fark etmiştir. Ayrıca onun Mu'tezile ve İbâdilere karşı Ehl-i sünnet'i iyi bir şekilde müdafaa etmesi, onlarla yaptığı tartışmalarda üstünlük kurması ve dakîku'l- kelâm konularında insanların ihtilaf ettikleri konularda uygun çözümlerde bulunması sebebiyle Ebû Zer el-Herevî'nin Bâkılânî'nin yolunu takip etmesinde ve Eş'arîliği benimsemesinde etkili olmuştur.⁵⁰²

⁵⁰¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/555.

⁵⁰² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/558; Ebû't-Tayyib Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 5/147.

Ebû Zer el-Herevî, Bâkılânî'nin telif ettiği eserlerde Allah'ın zati, subutî ve haberî sıfatları Selef inancına yakın bir şekilde açıkladığını görmüş ve onun yolunu takip etmeye başlamıştır. Örneğin âyetlerde geçen “*Ancak azamet ve ikrâm sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.*”,⁵⁰³ “*Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu.*”⁵⁰⁴ gibi âyetleri Bâkılânî; tecsim, teşbih ve tasavvura meydan vermeden, ümmetin ve Ehl-i sünnet'in kabul ettiği bir şekilde yorumlamıştır. Âyetler ile ilgili yaptığı yorum veya te'vil Herevî tarafından uygun görülmüştür. Herevî'ye göre Bâkılânî'nin yaptığı bu açıklama aslında selefin de kabul ettiği hususların başta Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve diğer Eş'arî âlimlerce açıklığa kavuşturulmuş halidir.⁵⁰⁵

Ebû Zer, Bâkılânî ile tanıştıktan ve ondan ders aldıktan sonra usûl ve itikad konularında Eş'arî mezhebini benimsemiştir. Eş'arîliği ve kelâm ilmini yaymak için Mekke'ye giden Ebû Zer, orada da kelâm ilmini yayan ilk kişi olarak bilinmektedir. Daha sonraki süreçte Mağribli birçok öğrenci yetiştiren el-Herevî, Eş'arîliğin bu bölgeye girişinde önemli etkide bulunmuştur.⁵⁰⁶ Yetiştirdiği bu öğrenciler vasıtasıyla Mağrib'e kelâm ilmini taşıyan ilk âlimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Çünkü ondan önce Mağribliler kelâm ilmini tam anlamıyla bilmiyorlardı. Daha çok fıkıh, hadis ve Arap diline ağırlık vermekteydiler.⁵⁰⁷ Eş'arîliği yaymak için Bâkılânî'nin yöntemini kullandığı, kelâm ilmini öğretmek amacıyla bazı öğrencilere ders verdiği ve bu amaçla da Ebû İmrân el-Fâsî, Ebû'l-Velid el-Bâcî ve bazı öğrencileri Bağdat'a gönderdiği ifade edilir. Bu öğrenciler Bağdat'ta Bâkılânî ve Cüveynî'nin eserlerini inceleyerek Eş'arîliği daha yakından tanıma fırsatını elde etmişlerdir.⁵⁰⁸ Ebû Zer el-Herevî birçok eser telif etmesine rağmen bu eserlerinden sadece *Fevâ'id* adlı eseri tahkik edilerek günümüze ulaşmıştır. Tahkik edilen bu eseri 21 mesele etrafında gerçekleşen diyalogları içermektedir. Eser, hacimli ve sistemli bir şekilde telif edilmemiştir.⁵⁰⁹ Telif ettiği diğer eserlerinin kayıp olması onun kelâm yöntemi hakkında yargıda bulunmayı zorlaştırmıştır. Bu olumsuzluk ancak onun yanında kelâm ilmini öğrenen, Eş'arî

⁵⁰³ Rahmân, 55/27.

⁵⁰⁴ Sâd, 38/75.

⁵⁰⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/558-559.

⁵⁰⁶ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 255; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/164; M. Yaşar Kandemir, “Ebû Zer el-Herevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1994), 10/269-270.

⁵⁰⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/557.

⁵⁰⁸ İbn Teymiyye, *Der'u teârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 2/101-102, 1/271; Kâdî İyâz, *Tertübü'l-medârik*, 7/231.

⁵⁰⁹ Bedir el-İmrânî, “Ebû Zer el-Herevî”, *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hilâle merhâleteyi't-te'sis ve't-tersîm*, ed. Cemâl Allâl el-Bahtî (Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-'Ulemâ, 2017), 1/116.

mezhebini benimseyen ve terâcim eserlerinde adları geçen öğrencilerin tahlil edilmesi suretiyle bir nebze giderilebilir. Bu öğrencilerden bazıları şu şekilde ifade edilebilir:

2.7.2.1.1. Muhammed b. Sa'dûn

Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'dûn (ö. 485/1092) Kayrevan'da yaşayan önemli fâkih, hâfız ve faziletli bir âlim olarak tanınmaktadır.⁵¹⁰ Hocaları arasında Ezerî'nin öğrencisi olan ve Eş'arî mezhebinin Mağrib'te yayılması için önemli gayretleri bulunan es-Süyûrî de bulunmaktadır.⁵¹¹ Bu bağlamda Bâkılânî'nin ikinci veya üçüncü kuşak öğrencisi sayılan İbn Sa'dûn, Bâkılânî ve Eş'arî mezhebinden haberdar olmuştur.

Muhammed b. Sa'dûn, Mağribli diğer âlimler gibi ilim tahsil etmek amacıyla Doğu'ya gitmiş, Bâkılânî'nin öğrencisi olan ve Eş'arî mezhebinin önemli temsilcilerinden biri sayılan Ebû Zer el-Herevî'den ilim tahsil etmiştir. İbn Sa'dûn'un yeniliğe açık, taklitçi olmayan bir yapıya sahip olduğu ve Kayrevanlıların mezhebini benimsediği belirtilmektedir.⁵¹² Kayrevan'ın Mağrib'te farklı bir konuma sahip ve mezhebî gelişmelerden haberdar olduğu bilinmektedir. Bu durumun gerçekleşmesinde Mağribli olan öğrencilerin Bağdat ve Mekke'ye giderek Ebû Zer el-Herevî'nin yanında aklî, mantıkî yöntemlerden ve kelâm ilminden haberdar olmaları ayrıca bu ilimleri kendi memleketlerine aktarmaları etkili olmuştur.⁵¹³ Bu husus, onun yaşadığı yerde benimsenen mezhep hakkında bizlere ipuçları vermektedir.

Muhammed b. Sa'dûn, Mağrib'e döndükten sonra hem ilim faaliyetlerine devam etmiş hem de tüccarlık mesleğini icra etmiştir. Mesleği gereği Mağrib'in birçok şehrini dolaşan İbn Sa'dûn, gittiği yerlerde ilim ve tebliğ faaliyetlerini sürdürmüştür.⁵¹⁴ *İkmâl talîkehü şeyh ebî İshâk et-Tunusî ala'l-mudavenetü* adında bir eser veya kitapçık telif ettiği belirtilmektedir.⁵¹⁵ İbn Sa'dûn'un hem Mağrib'te hem de Doğu'da Eş'arîliği benimsemiş âlimlerin yanında ders alması onun Eş'arîliğe olan yakınlığını göstermektedir. Ayrıca onun Mağrib'in şehirlerini dolaşarak tebliğ faaliyetlerinde

⁵¹⁰ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvîf*, 83-84.

⁵¹¹ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/112.

⁵¹² Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/117-118; Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/113.

⁵¹³ Hikmet Yağlı Mavil, "Eş'arîyye'nin Kurucusu Ebû'l-Hasen el-Eş'arî", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012),78.

⁵¹⁴ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/113; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/117.

⁵¹⁵ Mahfûz, *Terâcümü'l-Müellifîne't-Tûnusîyyîn*, 3/36.

bulunması bir diğer önemli husustur. Fakat bununla birlikte Mağrib'te Eş'arî mezhebinin yayılmasında ne kadar katkı sağladığı net olarak bilinmemektedir.

2.7.2.1.2. Ebü'l-Velid el-Bâcî

Eş'arîliğin Mağrib'e taşınmasında önemli bir etkiye sahip olan bir diğer âlim Ebü'l-Velid el-Bâcî'dir (ö. 474/1081). İmam, allâme, bilgin olarak nitelenen Bâcî, Afrika'nın Bâciyye şehrinde doğmuştur. Bâkılânî'nin öğrencisi olan Ebû Cafer es-Simmânî'den (ö. 444/1052) kelâm ilmini, diğer Eş'arî âlimlerden ise farklı alanlarda eğitim görmüştür. Ayrıca Ebû Zer el-Herevî de ona hocalık yapmıştır.⁵¹⁶ Dolayısıyla Bâcî'nin Eş'arîliği temsil eden önemli kişilere öğrencilik yapması, Eş'arî mezhebini ve yöntemini iyi bir düzeyde öğrenmesini sağlamıştır.

Bâcî'nin yaşadığı dönemde etkili olan Murâbitlar yönetiminde bazı kesimler, Eş'arî mezhebine ve mensuplarına karşı çıkmaktaydı. Eş'arîlerin heretik bir ekol olarak kabul edildiği bir dönemde yaşayan Bâcî, Eş'arî mezhebine olan bağlılığından taviz vermemiştir. Bu durum, onun Murâbit yönetimi nezdinde değerinin düşmesine neden olmuştur. Ayrıca eserlerinde savunduğu görüşleri sebebiyle zındık olarak nitelenmiş ve yargılanmak istenmesine rağmen geri adım atmamış, Eş'arî akîdesini savunmaya devam etmiştir.⁵¹⁷

Bâcî, dönemin siyasî egemen güçlerine karşı dik duruşu sebebiyle hem doğuda hem de batıda üne kavuşmuştur. Bu konuda kararlı olmasını sağlayan kelâm ilmine olan bakışıdır. Şöyleki, döneminde yaşayan insanlar kelâm ilmini bid'at ve gereksiz bir ilim görmelerine rağmen kendisi kelâm ilminin gerekli ve üstün bir ilim olduğunu savunmuştur.⁵¹⁸ O, Kur'ân ve hadisten sonra usûl ilminin önemli olduğunu ve meselelerin tahlil edilmesinde akla önemli görevler düştüğünü ifade etmiştir.⁵¹⁹ Onu farklı kılan bir diğer husus ise kelâm ve te'vil ile ilgili konuları da içeren eserler yazması ve bu eserlerin de günümüze ulaşmasıdır. Eserlerinden bazıları, “*el-Müntekâ, et-Tesdîd ilâ ma'rifeti tûruki't-tevhîd, el-İntişâr li-a'râzi'l-e'immeti'l-ahyâr, Tahkîku'l-*

⁵¹⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/535-536; Hamit Sevgili, “Ebü'l-Velid el-Bâcî”, *Endülüs Ulemâsı*, ed. Gülşen İstek – Emrah İstek (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 80-86.

⁵¹⁷ Selma Hadarâ Ciyûsî, *el-Hadarâtü'l-İslamiyye fi'l-Endelüs* (Beyrut: ed-Dirâsetü'l-Arabiyye, 1998), 1/1250-1251.

⁵¹⁸ Abdulsamed, “Eseri'l-mezhebi'l-Eş'arî fi ğarbi'l-İslâmî hatta karni's-Sâdisi'l-hicri”, 152.

⁵¹⁹ Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücibî el-Bâcî, *en-Nasihatü'l-Velediyye*, thk. İbrahim Bâcis Abdulhamid (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 24-25.

mezheb fi enne'n-nebiyye kad keteb” şeklinde sıralanabilir.⁵²⁰ Bâcî'nin yazdığı *İhkâmu'l-fusûl* eserinin önemli hususiyetlerinden biri cedel yönteminin hâkim olmasıdır. Bu eserde birçok âlimi referans alan Bâcî, Eş'arî âlimlerinden Bâkılânî, Simnânî ve Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) gibi âlimleri birçok yerde zikretmektedir.⁵²¹ Bâcî, *Kitâbü'l-Uşûl fi'l-hudûd* eserinde ise yer yer bazı kelâmî konulara değinmektedir.⁵²²

Mağrib'te Eş'arîliğin tanınması ve yayılması konusunda Bâcî'nin önemli çalışmaları olsa da eserlerinde Eş'arî âlimleri gibi kelâmî konuları işlediği ve Eş'arîlerin görüşlerini birebir benimsediği ifade edilemez. Bununla birlikte bazı hususlarda Eş'arîlere yakın, bazı konularda ise onlardan farklı görüşleri benimsemiştir. Bu bağlamda Bâcî'nin bazı kelâmî görüşleri kısaca şu şekilde ifade edilebilir: Bâcî, iman konusunda; imanın tasdikten ibaret olduğunu, tasdik olmadan, sadece dil ile ikrâr etmenin yeterli olmayacağını belirtmektedir. Bâcî bu hususta “*Bedeviler: İnanmış dediler, de ki: İnanmadınız ama İslâm olduk deyin; inanç henüz gönüllerinize yerleşmedi...*”⁵²³ âyetini örnek vererek düşüncesini temellendirmiş⁵²⁴ ve Eş'arîlere yakın bir görüşü benimsemiştir. Allah'ın bazı sıfatları konusunda da Eş'arî mezhebi mensupları gibi düşünmüş ve bu konuda Seleften ayrı düşünmüştür. Eş'arîliği benimseyen Ebû Zer el-Herevî'den ders alması sebebiyle te'vil konusunda da Seleften farklı düşündüğü durumlar olmuştur. Özellikle haberî sıfatlardan olan yed, vech ve fiili sıfatlardan olan nüzul, rızâ, gazap, sevgi gibi sıfatlarla ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin haberî sıfatlardan olan “yed” ifadesini somut bir organ olarak kabul etmemiş ve O'nun bir benzerinin olmadığı ifade etmiştir. Bununla birlikte Bâcî'nin haberî sıfatları Eş'arî âlimleri gibi te'vil ettiği ifade edilemez. Haberî sıfatlardan olan yed ifadesinin bazı âlimlerce “nimet” olarak tevil edildiğini ifade etmesine rağmen kendisi bu hususta bir te'vilde bulunmamıştır.⁵²⁵ Bâcî, İmâmet konusunda ise Eş'arîler gibi efdal mefdul ayrımına gitmekten ziyade var olan imama tabi olunmasından yanadır. Hatta yönetici zalim olsa da fitneye neden olmamak için ona

⁵²⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/124.

⁵²¹ Ebû'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-uşûl*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 180-195.

⁵²² Zehrî, “el-Meşâdiru'l-Mağribiyye li'l-'Akdîti'l-Eş'ariyye”, 1/315.

⁵²³ Hucurât, 49/14.

⁵²⁴ Bâcî, *el-Müntekâ*, 1/359.

⁵²⁵ Bâcî, *el-Müntekâ*, 7/202; Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, 128.

karşı gelinmemesini savunmuştur. Aksi durumda isyan ve kargaşa durumunda insanlar daha çok zarar görecektir. Bu sebepten dolayı yönetici zalim olsa da ona karşı sabırlı olunması gerektiğini belirtmiştir.⁵²⁶ Dolayısıyla Bâcî, imanın “tasdik”ten ibaret olduğunu ve iman için “amel”i şart koşmaması nedeniyle Eş‘arîler gibi görüş beyanında bulunmuştur. Fakat haberî sıfatlar hakkında açıklamalarda bulunmasına rağmen bunları te’vil etmemesi ise bu konuda Eş‘arîlerden farklı görüş benimsediğini göstermektedir.

Bâcî, eserlerinde ayrıca bilgi konusunu ilgilendiren kavramları ele almaktadır. Bu bağlamda bilgiyi; “bilinenin (mâlum) olduğu haliyle bilinmesi” şeklinde tanımlamakta⁵²⁷ ve bilgiyi ifade etmede kullandığı kavramları da ayrıca izah etmektedir. Bu bağlamda tanımında özellikle “mâlum” ifadesini kullandığını, çünkü bu ifadenin hem mevcut olanı hem de ma’dûmu kapsadığını ayrıca ümmetin büyük çoğunluğuna göre ma’dumun bilinmesi gereken şey olduğunu ifade etmiştir.⁵²⁸ Dolayısıyla Bâcî, bilginin tanımını Bâkılânî’ye benzer bir şekilde ifade etmiştir. Nitekim Bâkılânî bilgiyi; “Bilgiye konu olan şeyi (mâlum) olduğu gibi bilmektir.”⁵²⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Bilginin tanımından ayrı olarak bilgiyi iki kısma ayırmaktadır. Bu bağlamda zarûrî bilgiyi “Mahlukâtın nefsinde yerleşen ve mahlukâttan ayrılması mümkün olmayan”,⁵³⁰ nazarî bilgiyi ise “Öncesinde düşünme (nazar) ve istidlâl gerektiren ve arada bir kesinti olmaksızın meydana gelen bilgi”⁵³¹ şeklinde tarif etmektedir. Dolayısıyla Bâcî, nazarî bilgi tanımında; düşünme, zihnin çalışması ve istidlâl gibi kavramlara dikkat çekmesi yönüyle bazı Eş‘arî âlimlerinden olan Bâkılânî’ye benzer bir görüş belirtmiştir.⁵³² Bâcî, ayrıca Allah’ı bilme hususunda görüşünü ifade etmiştir. Bu konuda öncelikle hadislerden örnekler vermek suretiyle Allah’ı bilmenin iman ve tasdik ile gerçekleştiğini ve aklî çıkarım ve istidlâlin Allah’ı bilme hususunda yeterli olmayacağını belirtmiştir.⁵³³ Bu yönüyle Bâcî, Allah’ın bilinmesi konusunda Eş‘arîlerden farklı görüş belirttiği ifade edilebilir. Nitekim Eş‘arî, Allah’ı bilme ve

⁵²⁶ Bâcî, *en-Nasihâtü'l-Velediyye*, 43-44.

⁵²⁷ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tücîbî el-Bâcî, *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 95.

⁵²⁸ Bâcî, *el-Hudûd fi'l-usûl*, 95.

⁵²⁹ Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîşu'd delâ'il*, thk. 'Îmâdüddîn Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987), 25.

⁵³⁰ Bâcî, *el-Hudûd fi'l-usûl*, 96.

⁵³¹ Bâcî, *el-Hudûd fi'l-usûl*, 97.

⁵³² Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebü Zeyd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/193.

⁵³³ Bâcî, *el-Müntekâ*, 6/274.

âlemin hudûsu gibi konuların keshbî olduğunu, bu konularda bilgi sahibi olmada akıl ve istidlâl ile ulaşacağını belirtmiştir.⁵³⁴

Bazı kelâmî görüşleri yukarıda ifade edilen Ebü'l-Velid el-Bâcî, Eş'arîliğin mezhebinin Mağrib'te kökleşmesinde önemli gayretleri olmuştur. Bu hususta onun Hicaz ve Bağdat şehirlerine yolculuklar yapması, Eş'arîyyenin önemli temsilcileriyle görüşmesi, tanışması ve onlardan Eş'arî kelâm yöntemini alması etkili olmuştur. Bu eğitim sayesinde Bâcî'nin Mağrib'te cedel, tartışma ve te'vil gibi konularında tanınmasını sağlamıştır. Bu yöntemle yazdığı *et-Tesdîd* eseri Mağrib halkınca benimsenmiş ve elden ele dolaştırılmıştır.⁵³⁵ Mağrib halkı Bâcî'nin eseri olan *et-Tesdîd*'i benimsemekle kalmamış, ayrıca cedel ve kelâm gibi ilimlerin öğretimi ve yayılması için bazı meclislerin kurulmasına öncülük de etmiştir.⁵³⁶ Bu gayretleri nedeniyle Bâcî, çağdaşı olan âlimlerden farklılık arz ederek Eş'arîliği temsil eden önemli figürlerden biri haline gelmiştir. Çünkü ondan önce Mağrib'te insanlar tartışmalara ve cedele mesafeli durmuşlardır. Tartışmaya girseler dahi tartışmanın kurallarına uyulmamış ve kelâmî tartışmalarda insanlar, birbirlerini dışlamışlardır. Fakat Bâcî, âyette ifade edilen hususa⁵³⁷ dikkat ederek tartışma ve cedel konusunda önemli yaklaşımlar ortaya koymuştur.⁵³⁸ Onun bu dönemde münazara ve cedeldeki ustalığı, üstünlüğü sayesinde ve başvurduğu yöntemler ile tebarüz ettiği ve Eş'arîliğin tanıtılmasında önemli görev üstlendiği söylenebilir. Onun Eş'arî mezhebinin önemli temsilcilerinden biri olduğunu gösteren bir diğer husus nakledilen şu hadisedir: Murabıtların lideri Yûsuf b. Tâşfin bazı âlimlere; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebû Bekir el-Bâkîllânî gibi Eş'arî âlimleri arasında önemli olanın kim olduğunu sormuştur. Dönemin âlimleri bu soruya, bunlar arasında en meşhur isimlerden birinin Ebü'l-Velid el-Bâcî olduğunu ifade ederek cevap vermişlerdir. Bu durum, onun Eş'arîliğini teyit etmesi bakımından önem arz etmektedir.⁵³⁹

⁵³⁴ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, nşr. Hamûde Gurâbe (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1955), 17-25; Aygan, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Bilgi Teorisi", 1/145.

⁵³⁵ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 184.

⁵³⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/124-125.

⁵³⁷ Fussilet, 41/34-35. "İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel olan davranışla sav; o zaman bir de göreceksin ki seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse kesinlikle sıcak bir dost oluvermiş!"

⁵³⁸ Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî, *el-Minhâc fi tertîbi'l-hicâc*, thk. Abdulmecid Türkî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1987), 7-8; Sadettin Buğda, "Fıkıh Usûlü Geleneğinde Münâzara (Ebü'l-Velid el-Bâcî'nin *el-Minhâc fi Tertîbi'l-Hicâc* Eseri Bağlamında), *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1745-1773.

⁵³⁹ Ahnâne, *Tetavvuru'l-mezhebi'l-Eş'arî*, 59.

Eş'arî akîdesini ve yöntemini benimsemesine rağmen onun yaşadığı dönemlerde Mağrib'te Selef düşüncesinin hâkim olduğu ve bölgenin itikâdî anlayışında neredeyse teşbihe varacak düzeyde te'vilden kaçınıldığı ifade edilmektedir. Böyle bir dönemde ortaya çıkan Bâcî, aldığı Eş'arî yöntem ve eğitimi sayesinde kelâm ve münazara alanında üstün kabiliyetlere sahip olmuş, insanların kalplerini fethetmiş ve Mağrib bölgesinde üne kavuşmuştur.⁵⁴⁰ Bâcî'nin Mağrib'te bu üne kavuşmasında onun İbn Hazm ile yaptığı tartışma ve cedelin de etkisi olmuştur. Murâbitlar devleti döneminde yaşayan İbn Hazm, katı bir zâhiri anlayışı benimseyip te'vile karşı çıkmasına rağmen cedel konusunda meşhur bir âlim olarak bilinmekteydi. Âlimlerle yaptığı ilmî tartışmalarda galip gelmesi sebebiyle onunla ilmî bir tartışmaya girmek büyük bir cesaret gerektirmekteydi. Aldığı Eş'arî tartışma yöntemine güvenen Bâcî'nin, İbn Hazm ile ilmî tartışmalara girdiği ve onu susturmayı başardığı aktarılmaktadır.⁵⁴¹ Bu durum, Mağrib'te Eş'arî mezhebine karşı olan olumsuz tutumun değişmesini, bu mezhebin daha çok tanınmasını ve yayılmasını sağlamıştır. Ayrıca, sadece fûru bilgisine sahip olma ve bazı bilgilerin ezberlenmesinin tek başına yeterli olamayacağını ortaya koymuştur. Bu husus, Bâcî'nin kullandığı Eş'arî yönteminin Selef itikadına nazaran daha etkili olduğunu da göstermiştir.

Netice itibarıyla Ebü'l-Velid el-Bâcî, yaşadığı dönemde Eş'arî mezhebinin önemli temsilcilerinden sayılmaktadır. Onu diğer âlimlerden farklı kılan husus, yazdığı eserlerin günümüze ulaşması ve bu eserlerde savunduğu itikâdî fikirlere ulaşma imkânının olmasıdır. Eş'arî âlimlerin kullandığı cedel ve diğer yöntemlerin Mağrib'te de kullanmasını sağlayarak yöntem ve usûl yönünden değişimin öncüsü olmuştur.

2.7.2.1.3. Süleyman b. el-Bâcî

Süleyman b. Bâcî (ö. 493/1100), Eş'arîliğin Mağrib'e taşınmasında önemli bir etkiye sahip olan Ebü'l-Velid el-Bâcî'nin oğludur. Daha çok Ebü'l-Kâsım künyesiyle tanınmaktadır. İlim hayatına babası olan Ebü'l-Velid el-Bâcî'nin yanında başlamıştır. Babasının kelâm ve usûl alanında yetkin bir âlim olması hasebiyle Süleyman b. el-Bâcî'nin de iyi bir usûlcü olduğu belirtilmektedir.⁵⁴²

⁵⁴⁰ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/120.

⁵⁴¹ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/122.

⁵⁴² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/545.

Süleyman el-Bâcî, sadece babasından ilim almakla yetinmemiş ayrıca Musul, Bağdat ve Şam gibi şehirlerde Eş‘arî mezhebini benimseyen birçok âlimden de ders almıştır.⁵⁴³ Bu sebepten dolayı kelâm ve usûl ilmine vakıf olduğu ifade edilebilir. Babasının vefatından sonra onun yerine dersleri devam ettirdiği ve yine babasının izni üzere usûl ilimleri alanında eser verdiği belirtilmektedir. Telif ettiği “*Kitâbü’l-burhân alâ en evveli’l-vâcibatî’l-ıymân*” adlı eserinde iman ile ilgili konuları ele almaktadır.⁵⁴⁴ Kelâm ve usûl alanında âlim olan ve Eş‘arî mezhebinin Mağrib’teki önemli savunucularından biri olan babasının yolundan gitmesi, babasının derslerini devam ettirmesi Süleyman el-Bâcî’nin de kelâm ilmine katkı sağladığını göstermektedir.

Süleyman el-Bâcî, sadece ilim tahsil etmekle yetinmemiş, bu ilmin daha çok kişiye yayılması için de özel gayretlerde bulunmuştur. Bu amaçla Mağribli bir gruba usûl ve kelâm ilmini öğrettiği belirtilmektedir.⁵⁴⁵ Daha çok ilmî mirası, yetiştirdiği öğrenciler ve telif ettiği eserlerle anılan⁵⁴⁶ Süleyman el-Bâcî’nin Mağrib’te kelâm ilminin gelişmesinde katkı sağladığı ifade edilebilir.

Netice itibarıyla, Bâkılânî’nin Mağribli olan öğrencisi Ebû Zer el-Herevî; hem kendisinin hem öğrencilerinin gayretleriyle Eş‘arî mezhebinin Mağrib’te yayılmasında önemli bir katkı sağlamıştır. Herevî’nin, Eş‘arî mezhebini ve kelâm ilmini Eş‘arîliğin en önemli temsilcilerinden biri olan Bâkılânî’den öğrenmesi ayrıca ehemmiyet arz etmektedir. Mağrib’te kelâm ilminin Ebû Zer el-Herevî ile birlikte ele alınması ve dikkate alınması bunun açık göstergesidir. Ayrıca onun yukarıda belirtilen âlimleri yetiştirmesi dikkate değer bir husustur. Herevî’nin Ebû İmrân el-Fâsî ve Ebü’l-Velid el-Bâcî’yi Bağdat’a kelâm ilmini öğrenmek amacıyla göndermesi onun kelâm ilmine verdiği önemi göstermektedir. Ayrıca, yeniliğe açık ve sorgulayıcı bir karaktere sahip olan et-Tûnisî ve Muhammed b. Sa’dûn’un gibi âlimleri yetiştirmesi Ebû Zer el-Herevî’nin Mağrib’teki selef anlayışından farklı bir yöntemi benimsediğini göstermektedir. Eş‘arîliğe ve kelâm ilmini karşı olan Murâbitlar ve İbn Hazm döneminde yaşamasına rağmen kelâm ilmini ve Eş‘arîliği savunan Ebü’l-Velid el-Bâcî gibi bir âlimi yetiştirmesi ayrıca önem arz etmektedir.

⁵⁴³ Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî el-Hacvî, *el-Fikrû’s-sâmî fi târîhi’l-fıkhi’l-İslâmî* (Ribat: Matbaatü Belediyetü’l-Fâs, 1345/1926), 4/51.

⁵⁴⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü’l-müzheb*, 1/183.

⁵⁴⁵ Mahlûf, *Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye*, 1/161.

⁵⁴⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü’l-müzheb*, 1/183.

2.7.2.2. Ebû İmrân el-Fâsî

Bâkılânî'nin Mağribli olan bir diğer öğrencisi Ebû İmrân el-Fâsî'dir. Ebû İmrân, Mağrib'te Eş'arîliğin yayılmasında rol oynayan âlimlerin önde gelenlerinden sayılmaktadır. Huvvâra şehrinden olup, Fas asıllıdır.⁵⁴⁷ İlk usûl ilmini Ebû'l Hasan el-Kâbisî'nin yanında alması sebebiyle Eş'arîliği yakından tanıma fırsatını elde etmiştir.⁵⁴⁸ Daha sonra ise yine kelâmcı yönü bulunan Abdullah b. İbrâhim el-Asîlî'nin yanında ders almaya devam etmiş ve ondan etkilenmiştir.⁵⁴⁹ Çünkü Asîlî, kelâm alanında âlim, Mâlikî mezhebine mensup, cedel ve usûl konusunda ise Bağdat Mu'tezilesine bağlı, taklidi terk eden ve Mağribli birçok öğrenciye kelâm ilmini öğreten biri olarak bilinmiştir.⁵⁵⁰ Ebû İmrân el-Fâsî'nin bir diğer hocası ise Derrâs b. İsmail el-Fâsî'dir. Derrâs, Mağrib'in önemli kelimcisi olarak bilinmektedir. Cami avlusunda kelâm ilmini, Eş'arî akîdesini öğrencilere öğrettiği esnada Ebû İmrân el-Fâsî de orada bulunmuş ve ondan öğrenmiştir.⁵⁵¹ Ebû İmrân el-Fâsî'nin ilk eğitimini Eş'arîliği benimseyen ve savunan âlimlerin yanında alması Eş'arî mezhebini erken dönemde tanınmasına vesile olmuştur.

Ebû İmrân el-Fâsî, temel eğitimini aldıktan sonra Bağdat ve Mekke'ye giderek orada farklı âlimlerle tanışma, onların ilminden faydalanma imkânına kavuşmuştur.⁵⁵² Bu âlimlerden biri olan Bâkılânî, Ebû İmrân el-Fâsî'nin dikkatini çekmiş ve ondan Eş'arî yöntemini öğrenmiştir.⁵⁵³ Ebû İmrân, Bâkılânî ile ilgili "*Mağrib ve Endülüs'te Kâbisî ve Asîlî'nin yanında ders aldım. Fakat Bâkılânî'nin meclisine uğradığımda onun gibi âlim birisine rastlamadım. Onun yanında bilgisizliğim nedeniyle kendimden utandım.*" ifadesini kullanarak Bâkılânî'ye olan hayranlığını ifade etmiştir.⁵⁵⁴ Ebû İmrân'ın Bağdat'ta Bâkılânî ile karşılaşması ve ondan usûl ve kelâm ilmini alması onun için dönüm noktası olmuştur.⁵⁵⁵ Çünkü Kayrevan'da bulunduğu sırada Ebû Zer el-

⁵⁴⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/337; Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Kâdî el-Miknâsî, *Cezvetü'l-iktibâs fi zikri men halle mine'l-a'lâm medînete Fâs* (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1973), 1/344.

⁵⁴⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/243.

⁵⁴⁹ Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/545.

⁵⁵⁰ Mahfûz, *Terâcümu'l-Müellifîne't-Tûnusiyîn*, 4/45-47; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/243.

⁵⁵¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Aysûn eş-Şerrât, *er-Ravzül-atiril-enfâs bi'ahbâris-sâlihîn min ehli Fâs*, thk. Zehra Nazzâm (Rabat: Câmî'atu Muhammed el-Hâmis, 1997), 50.

⁵⁵² Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, 4/41.

⁵⁵³ İbn Teymiyye, *Der'u teârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 2/97.

⁵⁵⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/47.

⁵⁵⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/244.

Herevî'nin bahsettiği yeni bir âlim topluluğunu yakından tanımış ve Eş'arî mezhebini yetkili kişilerden öğrenme imkânına kavuşmuştur.

Ebû İmrân el-Fâsî, Bağdat'taki süreçten sonra hac görevi için Harem'e gitmiş, orada Ebû Zer el-Herevî başta olmak üzere birçok âlimle görüşmüş ve onlardan ders almıştır.⁵⁵⁶ Çünkü Ebû Zer; Harem'de hacılara sünneti, kelâm ilmini ve Eş'arî akîdesini öğretirdi. Eş'arî akîdesini öğrettiği kişilerden biri de Ebû İmrân el-Fâsî olmuştur.⁵⁵⁷ Bu sebepten dolayı Mağrib'te Eş'arî mezhebinin önemli temsilcileri olan Ebû Zer el-Herevî ve Ebû İmrân el-Fâsî arasında sıkı bir ilişki yaşanmıştır. Ebû İmrân el-Fâsî'nin Ebû Zer el-Herevî'nin Mekke'deki evine izinsiz ve nezaket kurallarına uygun olmayan bir biçimde girmesi ve onun kitaplarını karıştırması bu ilişkiye bir örnek olarak verilebilir. Yaşanan bu olumsuz durum sebebiyle iki âlim arasında tartışma yaşanmıştır.⁵⁵⁸ Ebû İmrân el-Fâsî'nin başvurduğu bu yol her ne kadar tasvip edilmese ve nezaket kurallarına uygun olmasa da onun meraklı yönünü, araştırmacı kişiliğini göstermektedir.

Daha sonraki süreçte ise Ebû İmrân el-Fâsî, Fas'a giderek tebliğ faaliyetlerine devam etmiştir. Eş'arî akîdesini anlatma ve insanları bid'attan uzaklaştırma hususunda çaba sarfetmiştir. Görüşlerinden dolayı Fas halkınca dışlanması sebebiyle orayı terk etmek durumunda kalan el-Fâsî,⁵⁵⁹ Kayrevan'a giderek ilim faaliyetlerine devam etmiştir. Kayrevan'da ise kendisine değer verilen bir âlim haline gelmiştir. Onun; bölge halkınca insanların âlimi, Mâlikî mezhebine hâkim, hadisleri ezberleyen ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'i yedi kıraat üzere okuyabilen bir kişi olarak tanınması ona verilen değer artmasını sağlamıştır. Halk nazarında olumlu intiba gösteren bu âlim, ayrıca Bâkılânî'nin görüşlerini- dolayısıyla Eş'arî akîdesini- insanlara anlatmış ve anlattığı bu hususlar Kayrevan halkınca benimsenmiştir.⁵⁶⁰ Ebû İmrân, Mağrib'te Eş'arî mezhebini sadece sözlü olarak anlatmakla yetinmemiş, ayrıca Bâkılânî'nin kitaplarını da öğrencilerine okutmuştur. Bâkılânî'nin tüm kitaplarını ise Muhammed b. Nimete el-Karâvî (ö. 481/1088) adında bir âlime okutmuş ve öğretmiştir.⁵⁶¹ Bu durum Ebû İmrân

⁵⁵⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 5/164.

⁵⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/555, 561.

⁵⁵⁸ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/243-244.

⁵⁵⁹ İsmail İbnü'l-Ahmer, *Büyûtâtü Fâs el-Kübrâ* (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972), 27-28.

⁵⁶⁰ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/247-248; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-Raid el-Arabî, 1970), 161.

⁵⁶¹ İbn Atyye, *Fihrisü İbn Atyye*, 75.

el-Fâsî'nin Eş'arî mezhebinin yayılmasında olan katkısını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Ebû İmrân'ın Mağrib halkınca kabul görmesini sağlayan bir diğer husus ise Bağdat'ta bulunduğu süre zarfında Bâkîllânî'nin meclisinde bulunma imkânına kavuşmasıdır. Çünkü bu mecliste gerçekleşen tartışmalarda Mağrib'te kullanılmayan yöntemlere bizzat şahit olmuştur. Tanık olduğu bu aklî yöntemleri Mağrib'te de kullanan Ebû İmrân, Mağrib'te istidlâlî yöntemlerin önünü açmıştır. Bir diğer ifadeyle, Bağdat'ta edindiği ilmî tecrübe ve yöntemlerini Mağrib'te de uygulaması Ebû İmrân'ı farklı kılmıştır. Hatta onun bu yöntemi itibariyle Mâlikîlik ile Mu'tezile arasında orta yol takip ettiği ifade edilmiştir.⁵⁶²

Ebû İmrân el-Fâsî'nin yöntemini, üslubunu veya aldığı Eş'arî eğitiminin etkisini gösteren bir diğer olay ise kaynaklarda şu şekilde ifade edilmektedir: Kayrevan'da kâfirlerin Allah'ı bilip bilmedikleri ile ilgili tartışma çıkmıştır. Bu tartışma, ilk aşamada âlimler arasında cereyan etse de daha sonra bu tartışma halk arasına da sirayet etmiştir. Bu tartışmalardan dolayı neredeyse insanlar birbirlerini öldüreceklerdi. Çözüm bulmak amacıyla halktan biri, bütün fıkıhçı ve kelâmcıları dolaşarak bu durumu onlara iletir ve cevap almaya çalışır. Tatmin edici bir cevap alamayan bu şahıs Ebû İmrân Fâsî'ye gider ve tatmin edici cevabı ondan alır. Bunun üzerine bir grup da Ebû İmrân el-Fâsî'nin yanına gelerek cevabı öğrenmeye çalışır. Fâsî, gelen kişiler arasında sadece bir kişiyi temsilci kabul ederek onunla şu şekilde diyalog kurmaktadır:

“Sen, bu yakın çevreden halktan birine Ebû İmrân el-Fâsî'yi tanıyor musun, şeklinde soru sorsan cevabı ne olur? Adam: Evet tanıyorum, cevabını verecektir. Peki, bu adama Ebû İmrân el-Fâsî'nin sıfatlarını sorsan ne cevap verecektir? Adam, buna cevap olarak: Fâsî'nin ilim öğrenen ve öğreten biri olduğunu, halkı eğitmeye gayret ettiğini belirtecektir. Fâsî, peki bu adam beni tanımasa aynı şekilde cevap verebilecek, benim niteliklerimi sayabilecek miydi? Bunun üzerine adam, hayır cevabını vermiştir. Fâsî, aldığı bu cevaptan sonra; işte kâfirin durumu da böyledir. Eğer Allah'ın bir sahibi, çocuğu olduğunu kabul etse veya onu cisim olarak kabul etse gerçek anlamda Allah'ı bilmeyecek, O'nu gerçek sıfatlarıyla tanımayacaktır. Çünkü kâfir; müminin kabul ettiği gibi Allah'ı kabul etmemektedir. Mümin kişi; Allah'ın bir ve tek olduğunu, eşi ve benzerinin bulunmadığını, O'na benzeyen bir varlığın bulunmadığını kabul etmektedir. Fâsî'nin verdiği bu

⁵⁶² Zağlûl, *Târihu'l-Mağribi'l-Arabî*, 4/161-162.

cevap onları tatmin etmiştir. Bu konu bir daha açılmamak üzere kapatılmıştır.”⁵⁶³

Yukarıda ifade edilen olay basit ve sıradan görülse de Ebû İmrân el-Fâsî'nin Eş'arî mezhebinin temsilcileri gibi istidlâl yöntemine, akla ve mantığa başvurduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Fâsî, halk arasında tartışma konusu olan, fıkıhçıların cevap vermede aciz olduğu bir hususu çözmekle kelâm âlimlerinin farkını, olayları çözüme kavuşturmadaki üstünlüğünü göstermiştir. Burada istidlâl biş-şahid alel ğaib ve diğer yöntemleri⁵⁶⁴ kullanması Eş'arî kelâmından etkilendiğini göstermektedir. Çünkü onun yaşadığı yer ve zamanda bu yöntemler Mağrib âlimleri tarafından bilinmemekte ve kullanılmamaktaydı. Ebû İmrân el-Fâsî'nin bu yöntemi ve üslubu Mağrib'te kelâm ilminin ve Eş'arî mezhebinin gelişimine katkı sağlamıştır.

Ebû İmrân el-Fâsî, bölgedeki çağdaşı olan âlimlerden olan farkını yukarıdaki açıklamalarıyla ortaya çıkarmıştır. Onun sıradan bir âlim olmadığı Bâkılânî tarafından belirtilmiş ve şu şekilde övülmüştür: “*Medresemde sen ve Abdulvahhâb b. Nasır*⁵⁶⁵ (ö. 422/1031) bir araya gelseydiniz Mâlik'in ilmi burada toplanırdı. Sen ezberlerdin, o ise delillendirirdi. Mâlik sizi görmüş olsaydı sizinle gurur duyardı.”⁵⁶⁶ Bu ifade onun başarısını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu başarının Eş'arî mezhebinin önemli temsilcilerden biri olan Bâkılânî tarafından dile getirilmesi ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü Bâkılânî'nin övdüğü bu âlim, Eş'arî mezhebini yaymak için emek harcamıştır. Onun gayretleri ve yetiştirdiği öğrencileri sayesinde Mağrib'in siyasî ve itikâdî yapısı değişime uğramıştır.

Netice itibarıyla, Eş'arî mezhebinin Mağrib'te yayılmasında Ebû İmrân el-Fâsî'den önce kayda değer çalışmalar olsa da Ebû İmrân bu konuda önemli etkide bulunmuştur. Onun Bakılânî'den doğrudan ders alması ve aktif bir rol alması bu konuda başarılı olmasını sağlamıştır. Ebû İmrân, sadece Eş'arîliğin öğretilmesi için gayret göstermemiş, ayrıca Mâlikî mezhebinde bir reform başlatmak için gayret sarf etmiştir. Yönetim anlamında gerekli reformların yapılması gerektiğine vurgu yapmış ve

⁵⁶³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/547; İbnü'l-Kâğî el-Miknâsî, *Cezvetü'l-iqtibâs*, 1/345; İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 88-89.

⁵⁶⁴ bk. Cemalettin Erdemci, *Mütekaddimin Kelâmında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 57-64.

⁵⁶⁵ bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/220-226.

⁵⁶⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/246.

bu amaçla faaliyetlerine siyasî bir boyut kazandırmayı da amaçlamıştır.⁵⁶⁷ Bu amaçla da Eş'arî mezhebini benimseyen Murâbitlar devletini kurmayı hedeflemiştir. Bunun için de Eş'arîliği Mağrib'te yaşayan Mâlikîler arasında yaymaya gayret etmiştir.⁵⁶⁸ Bunu da uygun yöntemlerle, teşbihten uzak durarak ve aynı zamanda Mâlikî çizgisinde kalarak yapmaya çalışmıştır.⁵⁶⁹ Ebû İmrân el-Fâsî, Mağrib'te bu anlamda önemli bir görev üstlenmiştir. Savunduğu Eş'arî mezhebini halka kabul ettirme ve yapılacak baskıları en aza indirme dikkate değer bir âlim olma vasfını gerektirmekteydi. Eş'arî mezhebini ve Mağrib için yabancı olan kelâmî düşünceyi yayması onun kaynaklarda zikredilen allâme⁵⁷⁰ vasfını teyit etmektedir. Ebû İmrân, Mağrib'te Eş'arîliğin yayılmasında yetiştirdiği öğrenciler aracılığıyla da katkı sağlamıştır.

2.7.2.2.1. Ebû İshâk el-Kayrevânî et-Tûnisî

Ebû İshâk el-Kayrevânî, bir diğer ifadeyle et-Tûnisî (ö.443/1052) hicri beşinci yüzyılda Eş'arî mezbebiyle tanışan bir diğer âlimdir. et-Tûnisî, fâkih, müceddid ve usûlcü olarak bilinmektedir. Kelâm ve usûl ilmini Ebû İmrân el-Fâsî ve Abdullah b. Hatem el-Ezrî'nin yanında almıştır.⁵⁷¹ Usûlü'd-dîn eğitimini Eş'arî mezbebi ile ilişkileri olan Abdülhamid b. Muhammed el-Sâîğ ve Muhammed b. Sa'dûn ile birlikte alan el-Tûnisî,⁵⁷² el-Fâsî ve Ezerî'den öğrendiği yöntem ve metodu Mağrib halkına öğretmek usûl ilminin Mağrib'te gelişmesinde katkı sağlamıştır.⁵⁷³

et-Tûnisî'yi farklı kılan önemli bir özelliği, bildiği doğrulardan şaşmaması, yaşadığı zamanda güçlü olan gruba yaranmayı tercih etmemesidir. Şöyle ki Şîiler ve Hz. Ali'nin efdâliyeti ile ilgili soruya verdiği cevapla bu özelliği vurgulanmaktadır. Ona göre, Şîiler, iki kısma ayrılmaktadır. Bir kısmı sapkın ve dalalet ehlidir. Diğer kısmı ise saf ve temiz tabiatlıdır. Hz. Ali'nin diğer sahabilerden üstün olduğunu düşünen kişilerin kâfir olmadığını, fakat diğer sahabilerin kötülenmesi ve sövülmesinin kişiyi küfre götürdüğüne dair fetva vermiştir. Onun verdiği bu fetva hem fıkıhçılar hem de halk

⁵⁶⁷ Hâlid Hüseyin Mahmûd, "Eş'arîyyetü'l-fakîh Ebû İmrân el-Fâsî ve eseruhâ fi itticâhihi's-siyâsiyyi", *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hilâle merhaleteyi't-te'sis ve't-tersîm*, ed. Cemâl Allâl el-Bahtî (Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ, 2017), 1/541.

⁵⁶⁸ Necmeddîn el-Huntâtî, "Mevkif ulemâi'l-Mâlikîyye bi' İfrikiyye ve tebnîhim li'l-akidetü'l-Eş'arîyye", *Mecelletü'l-Ma'hedi'l-Âdâbi'l-Arabiyye* 55 (1992), 302.

⁵⁶⁹ Mahmûd, "Eş'arîyyetü'l-fakîh Ebû İmrân el-Fâsî ve eseruhâ fi itticâhihi's-siyâsiyyi", 1/547.

⁵⁷⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/545.

⁵⁷¹ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1/269

⁵⁷² Mahfûz, *Terâcümu'l-Müellifîne't-Tûnusiyîn*, 1/200.

⁵⁷³ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/58.

tarafından kabul görmemiştir. Bu fetva nedeniyle çeşitli baskı ve dayatmalara maruz kalmıştır. Dönemin emiri olan el-Muîz b. Bâdis'in (ö. 454/1062) baskısıyla et-Tûnisî, fetvasını geri çekmek zorunda kalmıştır.⁵⁷⁴

Bu husus ayrıca, Bağdat ve Şam'da gerçekleşen hilâfet tartışmalarının Mağrib'te de görülmeye başlandığını göstermektedir. Siyasî bir konu olan hilâfete ve bu konuyla ilgili ortaya çıkan tartışmalara Mağrib'te itikadî bir anlam yüklenmesi Selef anlayışından adım adım uzaklaştığını göstermektedir.

2.7.2.2.2. Abdülhamid b. Muhammed es-Sâîğ

Mağrib'in önemli âlimlerinden olan Abdülhamid b. Muhammed (ö. 486/1093), daha çok İbn Sâîğ olarak tanınmaktadır. Susâ ve Kayrevan'da yaşadığı belirtilen es-Sâîğ güçlü bir usûlcü ve kelâmcı olarak da bilinmektedir. İlim hayatına Eş'arî mezhebini benimseyen Ebû İmrân el-Fâsî ve Abdullah es-Süyûrî el-Kayrevânî'nin yanında başlamıştır. Daha sonra Mağribli diğer âlimler gibi Mekke'ye giderek ilim öğrenme faaliyetlerine devam etmiştir. Mekke'de Ebû Zer el-Herevî ile karşılaşarak ondan da ilim tahsil etmiştir.⁵⁷⁵

Abdülhamid es-Sâîğ'in Eş'arî mezhebinin birinci tabakasından sayılan Ebû Zer ve Sîyürî'den ders alması, Mağrib'in meşhur âlimlerden biri sayılan, Eş'arîliği benimseyen ve Eş'arîliğin yayılmasında önemli olan el-Mâzerî'ye (ö. 536/1141) hocalık yapması önem arz etmektedir. Ayrıca ikamet ettiği yer olan Mağrib'in Mehdiyye şehrinde ilim ve fetvalardan sorumlu olması bir diğer önemli yönüdür.⁵⁷⁶ Eş'arî mezhebine mensup bir âlimin bulunduğu yerde fetva ve ilimden sorumlu olması mensup olduğu Eş'arî mezhebinin gelişimi için ehemmiyet arz etmektedir.

Abdülhamid es-Sâîğ'in bir Eş'arî kelâmcısı olarak fetva makamında bulunması önem arz etmekle birlikte bu konumu sebebiyle zor durumda kaldığı zamanlar da olmuştur. Şöyleki Abdülhamid es-Sâîğ'in de ikamet ettiği Meydiyye şehrinin emiri olan Temim b. Muaz ez-Zîrî es-Sanhâcî (ö. 502/1108), Ebû Fadl b. Şûlân'ı (ö. [?]) kadı olarak tayin etmek istemiştir. Bunun için fetva makamında bulunan Abdülhamid es-Sâîğ'in onay vermesi gerekmekteydi. İbn Sâîğ, buna karşılık Mehdiyye şehrinde

⁵⁷⁴ Mahfûz, *Terâcümu'l-Müellifîne't-Tûnusiyîn*, 1/200; Hacvî, *el-Fikrî's-sâmî*, 2/240; Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/58-62.

⁵⁷⁵ Mahfûz, *Terâcümu'l-Müellifîne't-Tûnusiyîn*, 3/225.

⁵⁷⁶ Kerrâz, "el-Mezhebi'l-Eş'arî bi'l-ğarbi'l-İslamî", 18.

bulunan bir kişinin de kadı olarak atanmasını istemiş ve bunu şart koşturmuştur. Daha sonra bu konunun konuşulması için emirin makamına giden İbn Sâîğ, hem kendisinin istediği hem de şehrin emiri olan Temim b. Muaz'ın istediği kişi kadı olarak atanmıştır. Yapılan bu atama halk tarafından kabul görmemiştir. Şehir halkı, emir Temim b. Muaz'a başkaldırmış, isyanı bastırmak isteyen emir de isyancılardan birisinin çocuğunu rehin almış ve fidye karşılığında serbest bırakmıştır. Bu olumsuzluklardan sonra yapılan atama, verilen fetva geçersiz hale gelmiştir. Ayrıca Temim b. Muaz ve ailesinin halk nazarında değerinin düşmesine ve makamını kaybetmesine neden olmuştur.⁵⁷⁷ Burada konumuz açısından önemli olan husus, Eş'arî mezhebini benimseyen İbn Sâîğ'in şehrin emirine karşı duruşu, onun isteğini koşulsuz bir şekilde kabul etmemesidir. İbn Sâîğ'in bu davranışı Eş'arî âlimlerin siyasî iktidar karşısında özgüven sahibi oldukları ve bir duruşlarının bulunduğunu, bunun yanı sıra hatalı gördükleri durumlara müdahale edebilme güçlerinin olduğunu göstermektedir. Bu davranışın eleştirel düşünme ve sorgulamanın daha az olduğu Mağrib'te gerçekleşmesi ise ayrıca önem arz etmektedir.

2.7.2.2.3. Muhammed b. Sâbık es-Sıkkîlî

Muhammed b. Sâbık es-Sıkkîlî (ö. 493/1100), Endülüs ve Mağrib'te kelâm ilminin gelişiminde ve Eş'arî mezhebinin yayılmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Daha çok Ebû Bekir künyesiyle bilinen Muhammed b. Sâbık, farklı ilim dallarına hâkim olmakla birlikte daha çok kelâmcı yönüyle bilinmektedir.⁵⁷⁸

İlim tâlimine erken dönemlerde başlayan, kelâm ve usûl konularında âlim biri olarak bilinen es-Sıkkîlî, farklı dönemlerde birçok âlimden ders almıştır.⁵⁷⁹ Endülüs'te başlayan ilim yolculuğu daha sonraki zamanlarda Mekke'de devam etmiştir. Ders aldığı hocaların Eş'arî mezhebine mensup ve dönemin önde gelen kelâmcılardan olmaları onun Eş'arîliği benimsemesine ve iyi bir kelâmcı olmasına vesile olduğu söylenebilir. Hocaları arasında Ebû'l-Velid el-Bâcî ve Ebû İmrân el-Fâsî'den ders alan Abdulcelil el-Dîbâcî gibi Eş'arîliği benimseyen önemli kelâmcılar da bulunmaktadır.⁵⁸⁰ Muhammed

⁵⁷⁷ Mahfûz, *Terâcümü'l-Müellifine't-Tûnusiyîn*, 3/225-326; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/117; Hacvî, *el-Fikrî's-sâmî*, 4/51.

⁵⁷⁸ İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, 571.

⁵⁷⁹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fî târîhi ricâli ehli'l-Endelüs* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1967), 80.

⁵⁸⁰ Ebu Bekir Muhammed b. Sabık es-Sıkkîlî, *el-Hudûdü'l-kelemîyye ve'l-Fıkhîyye 'alâ re'yi ehli's-sünneti'l-Eş'arîyye*, thk. Muhammed et-Tabarânî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 10-13.

b. Sâbık es-Sıkillî'nin kelâmcılığı Zehebî tarafından da takdir edilmiş ve es-Sıkillî'yi uzman bir kelâmcı olarak nitelemiştir.⁵⁸¹

Muhammed b. Sâbık es-Sıkillî'nin Eş'arî mezhebinin yayılmasındaki önemli katkılarından biri de Eş'arî akîdesini benimseyen öğrenciler yetiştirmesidir.⁵⁸² Bu âlimlerden biri olan ve İbn Kasîr olarak da tanınan Kâdî Muhammed el-Ezdî'dir. el-Ezdî'nin es-Sıkillî'nin yazdığı eserlerden etkilendiği kaynaklarda belirtilmektedir.⁵⁸³ Bir diğer öğrencisi ise Ebû Abbas künyesiyle tanınan Ahmed b. Muhammed el-Cüzzâmî'dir (ö. 532/1138). Cüzzâmî, es-Sıkillî'nin yetiştirdiği önemli âlim ve kelâmcılardan biri olarak bilinmektedir.⁵⁸⁴ Birçok alanda bilgi sahibi olmakla birlikte yaşadığı dönemde daha çok kelâmcı yönüyle bilinmektedir. İlim tedrisi için Endülüs ve Mağrib'in farklı şehirlerini dolaşan Cüzzâmî, kelâmcıların şeyhi olarak da bilinmektedir. Eş'arî mezhebini benimsemiş, yaşadığı dönemde kelâm alanında sorulan sorulara akli/manktikî yöntemlerle cevaplar vermekle tanınmıştır.⁵⁸⁵ Onun kendisinden önceki âlimlerden bir diğer farkı teklîf-i mâ lâ yutâk konusuna değinmesi ve bu alanda müstakil risâleler yazmasıdır. Ehl-i sünnet mezhepleri ve diğer mezhepler arasında tartışma konusu olan, bu konuda ihtilafların var olduğu bir konu olan teklîf-i mâ lâ yutâkın es-Sıkillî tarafından ele alınması kelâm veçhesini göstermektedir.⁵⁸⁶ es-Sıkillî'nin yetiştirdiği bir diğer öğrenci ise Ahmed ez-Zankî Ebû Abbâs'tır (ö. [?]). Ebû Abbâs, Eş'arî mezhebini benimseyen, kelâmcıların şeyhi olarak tarif edilen ve birçok kişiye kelâm ilmini öğreten biri olarak tanıtılmaktadır.⁵⁸⁷

Muhammed b. Sâbık es-Sıkillî'nin Eş'arî mezhebinin yayılmasındaki bir diğer katkısı kelâm, usûli'd-dîn ve fıkıh usûlü alanında telif ettiği eserler yoluyla gerçekleşmiştir. “*el-Kitâbü'l-mecmû fi usûl ve'l furû*” usûl ilmi ile ilgili olan bu eserini Ebû'l-Velid el-Bâcî ile karşılaşmadan önce yazdığı belirtilmektedir.⁵⁸⁸ es-Sıkillî'nin kelâm ve usûli'd-dîn alanında yazdığı en önemli eseri ise *el-Hudûdü'l-kelebiyye ve'l-fikhiyye 'alâ re'yi ehli's-sünneti'l-Eş'ariyye*'dir. Bu eser, adından da anlaşılacağı üzere

⁵⁸¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/745.

⁵⁸² Sıkillî, *el-Hudûdü'l-kelebiyye*, 19.

⁵⁸³ Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 171.

⁵⁸⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 11/564.

⁵⁸⁵ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 1/42-43.

⁵⁸⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilmelik el-Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevşûl ve's-Şile*, thk. İhsân Abbas vd. (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 1/706.

⁵⁸⁷ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 117.

⁵⁸⁸ Sıkillî, *el-Hudûdü'l-kelebiyye*, 27.

Eş‘arî mezhebinin kelâm yöntemini, sistemini örnek alınarak telif edilmiştir. Eserde, İmam Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin Ehl-i sünnetin lideri olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir. Ayrıca Bâkılânî ve diğer Eş‘arî âlimlerinin de Ehl-i sünnetin önemli temsilcileri oldukları belirtilmektedir. Bu eser, Mağrib İslâm kültürü ve bu dönemde Eş‘arî mezhebi hakkında bilgi vermesi hasebiyle önem arz etmektedir.⁵⁸⁹

el-Hudûdü’l-kelebiyye adlı esere bakıldığında işlenen bazı konuların Eş‘arî kelâm yöntemine benzer bir şekilde kaleme alındığı açık bir şekilde görülecektir. Örnek olarak eserde Allah tasavvuru; Allah’ın zamansız, mekânsız olduğu; her şeyi yarattığı, başlangıcının olmadığı, O’na benzeyen bir varlığın bulunmadığı şeklinde ifade edilmiştir. Böylelikle tenzih ön plana çıkarılarak tescim ve teşbihe karşı çıkılmıştır. Sıfatlar konusunda da Eş‘arîler gibi Allah’ın zâtî sıfatlarını kadîm, fiilî sıfatlarını ise hâdis olarak kabul etmektedir.⁵⁹⁰ Kelâmı ise kadîm ve hâdis olarak ikiye ayırmaktadır. Kadîm olan kelâmın harf ve seslerden oluşmadığı, birbirinin yerine kullanılmadığı belirtilmektedir. Allah’ın kelâmını kabul etmekle birlikte O’nun kelâmının kadîm olduğu, ses ve harflerden oluşmadığı ve yazılı olmadığı; Allah resulünün gönderilişiyle birlikte O’nun kelâmı iştilir bir hal aldığı belirtilmektedir.⁵⁹¹ Bu bağlamda es-Sıkkîlî, kelâm sıfatını ayrıntılı bir şekilde işlemesine rağmen Eş‘arîlerde olduğu gibi nefsi-lafzî ayırımına değinmemiş, bu bakımdan bu hususta Selef daha yakın durduğu ifade edilebilir.

Muhammed b. Sâbık es-Sıkkîlî’nin ele aldığı bir diğer husus bilgi teorisidir. Bilgi teorisi, Mağrib ve Endülüs’te hicri beşinci yüzyılda telif edilen eserlerde ayrıntılı bir şekilde işlenmemiştir. Buna karşın es-Sıkkîlî; bilgi, bilginin sınırı ve türleri hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunmuş ve diğer mezhep mensuplarının yaptıkları tanımlara değinmiştir. Bu bağlamda bilgiyi; “*bilinen şeyi olduğu gibi tanımak*” şeklinde tarif ederek⁵⁹² Eş‘arî âlimi Bâkılânî’ye benzer bir tanımlamada bulunmuştur.⁵⁹³ Aynı şekilde bilgiyi; kadîm ve hâdis bilgi şeklinde iki kısma ayırmıştır. Kadîm bilgiyi, “sonsuz bilgiyle kesintisiz bir şekilde ilişkilendirilen şey”; hâdis bilgiyi ise, “bir bilinenle ilişkilendirilen şey” şeklinde tarif etmiştir. Hâdis bilgiyi de zorunlu ve istidlâlî bilgi

⁵⁸⁹ Sıkkîlî, *el-Hudûdü’l-kelebiyye*, 41-43, 54.

⁵⁹⁰ Sıkkîlî, *el-Hudûdü’l-kelebiyye*, 114-120.

⁵⁹¹ Sıkkîlî, *el-Hudûdü’l-kelebiyye*, 128-130.

⁵⁹² Sıkkîlî, *el-Hudûdü’l-kelebiyye*, 97.

⁵⁹³ Bâkılânî, *Temhîd*, 25.

olmak üzere iki kısma ayırmış ve bu bilgi türleri hakkında açıklamalarda bulunmuştur.⁵⁹⁴ Bu bağlamda es-Sıkillî'nin bilginin türleri ve özellikle hâdis bilginin kısımları hakkında yaptığı açıklama ve sınıflandırmalar Eş'arî mezhebine mensup âlimler tarafından da yapılmıştır.⁵⁹⁵

es-Sıkillî, ayrıca âlemi oluşturan bazı kavramları da eserinde işlemektedir. Ma'lûmâtı; mevcûd ve ma'dûm şeklinde iki kısma ayıran es-Sıkillî, mevcûdu "şey" olarak tanımlamaktadır. es-Sıkillî, mevcûd kavramının tanımında özellikle "şey" ifadesine vurgu yapmakta ve "şey" olmayan bir varlığın mevcûd olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Mevcûd'u da kadîm ve hâdis olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bu bağlamda, Allah'ın kadîm bir varlık olduğunu belirtmekte ve O'nun; zâtî sıfatları, iradesi, kelâmı, işitmesi ve görmesi gibi niteliklerinin de kadîm olduğunu vurgulamaktadır. Mevcûd'un ikinci kısmı olan hâdis varlıkların ise araz ve cevherlerden oluştuğunu belirten es-Sıkillî, cevheri "parçalanmayan cüz"; arazı ise "kendi başına varlık göstermeyen ve sonradan meydana gelen şey" şeklinde tarif etmektedir.⁵⁹⁶ Nitekim es-Sıkillî'nin bu ifadelerine benzeyen görüşlerin Bâkîllânî tarafından da ifade edilmesi⁵⁹⁷ onun bazı hususlarda Eş'arî âlimlerinden etkilendiği göstermektedir. Ayrıca es-Sıkillî'nin hicri beşinci yüzyılda Mağrib ve Endülüs'te mantık, felsefe ve kelâm terimlerini işlenmesi kelâm ilmine olan ilgisini göstermektedir.

Bazı kelâmî görüşleri ifade edilen es-Sıkillî'nin Eş'arîliği benimseyen âlimlerden ders alması ve onun da Eş'arî yöntemi üzerine öğrenci yetiştirmesi Eş'arîliğin bu bölgede yayılmasına katkı sağladığı söylenebilir. Yetiştirdiği öğrenciler, daha çok hicri altıncı yüzyılda kelâm alanında önemli faaliyetlerde bulunmuştur. Ayrıca onun telif ettiği eserlerin halk ve âlimler tarafından benimsenmesi Eş'arîliğin tanınmasında ayrıca önem arz etmektedir.

Ebû İmrân el-Fâsî'nin öğrencileri yukarıda ifade edilen kişilerle sınırlı değildir. Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasında yetiştirdiği birçok öğrencinin etkisi olmuştur. Bu öğrenciler Mağribli, Endülüslü ve farklı bölgelerdendir. Bu öğrencilerin çoğu Kādî İyâz'ın *Tertîbü'l-medârik ve İbn Beşkûvâl*'in *es-Sıla fî târîhi e'immeti'l-Endelüs* adlı

⁵⁹⁴ Sıkillî, *el-Hudûdü'l-kelemîyye*, 99-100.

⁵⁹⁵ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 1/189; Bâkîllânî, *Temhîd*, 26; Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 8; Cüveynî, *el-İrşâd*, 13-14.

⁵⁹⁶ Sıkillî, *el-Hudûdü'l-kelemîyye*, 102-106.

⁵⁹⁷ Bâkîllânî, *Temhîd*, 42-41.

eserlerinde zikredilmektedir. Azımsanmayacak sayıda olan bu öğrencilerin büyük bir çoğunluğunun Kayrevanlı olduğu belirtilmektedir. Yapılan ilmi araştırmalarda bu öğrencilerin hem Ebû Zer'in hem de Ebû İmrân'ın yanında ders aldıkları saptanmıştır. Bu öğrenciler Doğu-Batı arasında köprü görevini görerek ilmî gelişmelerin öncüsü olmuşlardır.⁵⁹⁸ Bu âlimlerden biri olan Ebû Alî Hüseyin b. İsâ el-Malâkî (ö. 443/1052), Ebû Zer'in yanında kelâm ve diğer ilimleri öğrenmiştir.⁵⁹⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Hârûn es-Sehmî el-Kuraşî es-Sıkillî (ö. 466/1074) ise Kayrevan'da Ebû İmrân el-Fâsî yanında ders almıştır.⁶⁰⁰ el-Kuraşî es-Sıkillî'nin daha sonra Eş'arî mezhebinin önemli temsilcilerden olan Cüveynî ile karşılaştığı ve ona bazı sorular sorduğu belirtilmektedir. Cüveynî'nin verdiği cevaplara hayran kaldığı ve Cüveynî hakkında; “*Yaşım büyük olmasaydı onun kapısından ayrılmazdım.*” ifadesini kullanması⁶⁰¹ Eş'arî âlimlerle olan ilişkisini, hayranlığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. el-Kuraşî es-Sıkillî, aklî yöntemleri kullanan Mağribli bir âlim olarak tanınmıştır. Birçok eser telif etmekle birlikte günümüze ulaşmayan “*Akîde*” eseri ile dikkat çekmektedir.⁶⁰² Ebû Abdullah Muhammed b. Muâz el-Temîm el-Kayrevânî⁶⁰³ (ö. 469/1077) ve Ebû Zeyd Abdurrahman el-Kurtubî⁶⁰⁴ (ö. 473/1081) de Ebû İmrân'ın yanında ders alan ve Eş'arî mezhebinin Mağrib'te yayılmasında katkı sağlayan diğer âlimlerdir. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Ğalbûn el-İşbîlî⁶⁰⁵ (ö. 480/1087) ise Ebû İmrân el-Fâsî ve diğer âlimlerin fihristini tutarak Eş'arîliğin Mağrib'te gelişimine katkı sunmuştur.⁶⁰⁶ İfade edilen bu âlimler, Ebû İmrân ve Ebû Zer'in yanında ders almış ve onların yöntemini, tekniğini kullanmışlardır. Ayrıca kurmuş oldukları medreselerde Doğu'da uygulanan yöntem ve tekniğe bağlı kalarak

⁵⁹⁸ Muhammed el-Bereket, “Mezâhiri's-sılâtü'l-ilmîyye beyne'l-imâmeyni Ebû İmrân el-Fâsî ve Ebî Zer el-Herevî”, *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hilâle merhaleteyi't-te'sîs ve't-tersîm*, ed. Cemâl Allâl el-Bahtî (Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-'Ulemâ, 2017), 1/171.

⁵⁹⁹ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/151-152.

⁶⁰⁰ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/71.

⁶⁰¹ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/72.

⁶⁰² Bereket, “Mezâhiri's-sılâtü'l-ilmîyye beyne'l-imâmeyni Ebû İmrân el-Fâsî ve Ebî Zer el-Herevî”, 1/173.

⁶⁰³ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/111.

⁶⁰⁴ Bereket, “Mezâhiri's-sılâtü'l-ilmîyye beyne'l-imâmeyni Ebû İmrân el-Fâsî ve Ebî Zer el-Herevî”, 1/173.

⁶⁰⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/556.

⁶⁰⁶ Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr el-İdrîsî el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-eşbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-müselâlat*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 1/159.

birçok öğrenci yetiştirmişler.⁶⁰⁷ Bu öğrencileri vasıtasıyla da Eş‘arîliğin tanınmasında katkı sağlamışlardır.

Netice itibarıyla, Bâkılânî’nin Mağribli olan öğrencisi Ebû İmrân el-Fâsî ile birlikte Mağrib’te kelâmî düşüncede yeni bir anlayışa geçildiği ifade edilebilir. Kullandığı yöntem, yetiştirdiği öğrenciler ve mârifetullah hakkında cereyan eden tartışmada istidlâl yöntemlerini kullanmak suretiyle çözüme kavuşturması bunun göstergesidir. Ayrıca onun fetva makamında bulunan Abdülhamid es-Sâîğ gibi bir âlimi yetiştirmesi ve birçok Eş‘arî âlime hocalık yapan Muhammed b. Sâbık es-Sıkkilî’ye hocalık yapması da önem arz etmektedir. Çünkü es-Sıkkilî’nin yetiştirdiği âlimlerden biri olan Ebû Bekir İbnü’l-Arabî Mağrib’teki en önemli Eş‘arî âlimleri arasında sayılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Bâkılânî’nin öğrencileri ve daha sonraki kuşaklar Eş‘arî mezhebinin Mağrib’te yayılmasında etkili olduğu aşikârdır. Bu etki hicri beşinci yüzyılda yoğun olsa da daha sonraki süreçte de bu etki devam etmiştir.

2.8. Cüveynî ve Eserleri

Mağrib bölgesinin fikri yapısının değişmesinde önemli bir etkiye sahip olan bir diğer Eş‘arî âlimi İmâmü’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî’dir. Onun Eş‘arîlik içerisindeki konumu ve sahip olduğu ün, Doğu’da olduğu gibi Mağrib bölgesinde de yayılmıştır. Selçuklu veziri Kündürî (ö. 456/1064) tarafından sorguya çekilmesi ve onunla birlikte Eş‘arî âlimlerin Hicaz bölgesine göç etmek zorunda bırakılmaları, farklı âlimler ve yöneticilerle karşılaşmasına ve ününün yayılmasına vesile olmuştur.⁶⁰⁸ Mağrib bölgesinde tanınması ve ününün yayılmasında ise Mağrib’ten gelip onun yanında ders alan öğrencilerin önemli bir etkisi olmuştur. Bu öğrencilerden bazıları İslâm’ın Doğu illerinden olup kelâm ve diğer alanlarda Cüveynî’den ders alan daha sonra Mağrib’e giderek Eş‘arî mezhebini ve kelâm yöntemini yayanlardır. Diğer grup ise Mağribli olan öğrencilerdir. Bu öğrenciler de aynı amaçla Cüveynî ve diğer Eş‘arî âlimlerinin yanında kelâm ilmini öğrenmek amacıyla Bağdat ve Hicaz’a giden ve daha sonra memleketlerine dönerek bu ilmi yayan kişilerdir. Bu öğrencilerden olan Muhammed b. Saîd Veykânî Ebû Abdullah (ö. 456/1064) ve Muhammed b. İbrahim b. Musa b. Abdulselam (ö. 455/1063) hac görevlerini yerine

⁶⁰⁷ Berekat, “Mezâhiri’s-sıllâtü’l-ilmîyye beyne’l-imâmeyni Ebû İmrân el-Fâsî ve Ebî Zer el-Herevî”, 1/175-176.

⁶⁰⁸ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 18/470.

getirmek amacıyla Hicaz'a gelmiş ve Cüveynî ile karşılaşmışlardır. Eş'arî mezhebini ve kelâm ilmini Cüveynî'den öğrenen bu kişiler Eş'arî'nin mezhebinin Mağrib bölgesinde tanınmasında ve yayılmasında önemli etkileri olmuş Cüveynî'nin öğrencileridir.⁶⁰⁹ Cüveynî'nin yetiştirdiği ve Mağrib'e gönderdiği âlimler kâfilesini de bu amaca önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Bu âlimler arasında dikkat çeken ve Eş'arîliğin Mağrib'te yayılması için önemli faaliyetlerde bulunan kişi Muhammed el-Ensârî en-Nisâbü'rî'dir (ö. 512/1118).⁶¹⁰

Mağrib'te Eş'arîliğin yayılmasında katkı sağlayan ve Cüveynî'nin yetiştirdiği âlimlerden biri de Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-Maâfirî'dir (ö. 502/1109). el-Maâfirî, birçok alanda bilgi sahibi olmasına rağmen daha çok kelâmcı yönüyle bilinmektedir.⁶¹¹ el-Maâfirî'nin farklı bölgelere seyahat etmesi hasebiyle farklı âlimlerden dersler aldığı, bu âlimler arasında Ebü'l-Velid el-Bâcî'nin de bulunduğu belirtilmektedir. Ayrıca Eş'arî mezhebinin önemli temsilcilerinden olan Cüveynî'den de kelâm ve usûl ilmini öğrenmiştir. Eş'arî âlimlerden öğrendiği ilimleri Mağrib'te farklı öğrencilere öğretmek Eş'arîliğin yayılmasında katkı sağlamıştır. İlim öğrenme ve öğretmede Kadî Ebü'l-Velid el-Bâcî'nin yöntemini kullandığı da belirtilmektedir.⁶¹² Sürekli ilim arayışında olan el-Maâfirî'nin Yûsuf b. el-Kelbî ed-Darîr (ö. 520/1126) ve Ebü Muhammed Abdulğâlib el-Selmî (ö. 517/1123[?]) ile birlikte kelâm ve usûl ilminin öğretimi için gayret sarf ettikleri belirtilir. Fakat Ebü'l-Kâsım el-Maâfirî'nin Eş'arîliğin yayılmasında etkisinin daha çok olduğu ve onun özgün bir yol benimsediği ifade edilir.⁶¹³ Onun uzun süre kadılık görevinde bulunması ve camilerde vaazlarda bulunması⁶¹⁴ hasebiyle birçok insana ulaşma imkânının bulunması bunda etkili olduğu ifade edilebilir.

Cüveynî'nin Mağrib'te ün sahibi olmasındaki en önemli faktör ise telif ettiği “*el-İrşad*” ve “*el-Burhan*” eserlerinin Mağrib'teki âlimler ve halk tarafından beğenilmesidir.⁶¹⁵ Eserlerine olan bu rağbet, Eş'arî mezhebinin Mağrib'te yayılmasını ve sistemleşmesini sağlamıştır. Bu durumun sebebi ise onun diğer âlimlerden farklı bir

⁶⁰⁹ Âhmimid, *el-Fikrî'l Eş'arî*, 48.

⁶¹⁰ Âhmimid, *el-Fikrî'l Eş'arî*, 38.

⁶¹¹ Kennûn, *en-Nübûğu'l-Mağrib*, 1/91.

⁶¹² Kādî İyâz, *el-Ğunye*, 165.

⁶¹³ Kennûn, *en-Nübûğu'l-Mağrib*, 1/77.

⁶¹⁴ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/50.

⁶¹⁵ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 260-261.

yöntem kullanmasıdır. Onun ilk gayesinin taklit ve katı bir Selef anlayışından uzak durarak İslâm'a hizmet etmek olduğu kabul edilmiştir. Acizlerin yolunun terk edilmesi gerektiğini belirten Cüveynî, âyet ve hadislerin zâhiri manasıyla yetinmemekte, sık sık te'vile başvurmaktadır.⁶¹⁶ Selef itikadının hâkim olduğu Mağrib'te onun eserlerinin ve bu yönteminin giderek benimsenmesi Eş'arîliğin Mağrib'te tutunması bakımından önem arz etmektedir.

Cüveynî'nin eserlerinden önce Bâkılânî'nin eserleri de Mağrib'te bilinmiş ve sınırlı olsa da bazı kesimler tarafından, okunmuştur. Bâkılânî, Mağrib'te eserlerinden ziyade gönderdiği âlimler ve davetçiler yoluyla Eş'arî mezhebini yaymaya çalışmıştır. Fakat bu durum sadece belli zümre veya âlimler arasında gerçekleşmiştir. Cüveynî'nin ise öğrencilerinden ziyade telif ettiği eserlerle –özellikle *el-İrşad*- bu amaca hizmet ettiği ve etkili olduğu da ifade edilebilir. Çünkü onun eserleri Mağrib halkınca benimsenmiş ve eserlerine halkın teveccühü gerçekleşmiştir. Eserleri, sadece âlimler arasında tartışılmamış ve konuşulmamış, bunun yanı sıra eserlerine kolektif bir yönelme gerçekleşmiştir. Daha sonraki süreçte ise bu eserlere ayrıca şerhler de yazılmıştır.⁶¹⁷ Bu eser Doğu'da önem arz etmesine rağmen Mağrib'te daha çok benimsenmiştir. Çünkü daha önce Mağrib'te tanınan kelâmî eserler çok basit bir düzeyde ve soyut zihinsel konulara değinmezdi. Ayrıca akaid konusunda mantığın kullanımı uygun görülmezdi. Bu sebepten dolayı *el-İrşad* eseri Mağrib'te farklı ve özgün bir eser olarak görülmüştür.⁶¹⁸ Bu eserin Mağrib bölgesinde tanınması ve okunması bu bölgede Cüveynî'ye ve onun mensup olduğu Eş'arîliğe rağbeti arttırmıştır. Mağribli birçok âlim de eseri okuyarak ve halka anlatarak Eş'arîliğin yayılmasına aracılık etmiştir.⁶¹⁹

Mağrib'te benimsenen *el-İrşad* eseri, dinî inançları ve gerekçelerini açıklamak, savunmak ve bu konuda bazı fırkalarca var olduğu iddia edilen çelişkileri gidermek amacıyla yazılan itikâdî bir eserdir. Bu eser, Selef anlayışıyla yazılan eserlerden farklılık arz etmekte ve sistematik bir kelâm eseri hüviyetindedir. Eserde sadece nakli delillerle yetinilmediği, aklî delillerin de kullanıldığı ve bu iki delilin birlikte

⁶¹⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/471.

⁶¹⁷ Tehâmî, "el-Eş'arîyye fi'l-Mağrib", 21.

⁶¹⁸ Âhmimid, *el-Fikrû'l Eş'arî*, 45.

⁶¹⁹ Tehâmî, "el-Eş'arîyye fi'l-Mağrib", 25.

kullanılmasının gerekli olduğu Cüveynî tarafından belirtilmektedir.⁶²⁰ *el-İrşâd* eserinde geçen itikâdî konuların kendine özgü bir şekilde te'vil edilmesi, eserde aklın ve naklin esas alınması, bu yöntemin Mağribli âlimlerce benimsenmesi ve Cüveynî'nin eserinde geçen bu ifadelerin Mağribli âlimlerin de kendi eserlerinde kullanmaları Cüveynî'den etkilendiklerinin açık bir göstergesidir.

Bilindiği üzere Cüveynî, teşbih ve tecsimden uzaklaşmak amacıyla âyetlerin sadece zâhiri anlamıyla yetinmemiş, gerektiğinde te'vile başvuru yapmıştır. Özellikle haberî sıfatlarda Arap dilinin imkânlardan ve Arap şiirinden faydalanmıştır. Cüveynî; Allah'ın cismanî bir varlık olmadığı, bu anlayışa veya tasavvura neden olabilecek bazı kavramların yanlış anlaşılması için te'vile gidilmesinin gerekli olduğunu belirtmektedir. Aksi durumda ise yaratıcı olan Allah ile yaratılan varlıkların mahiyet yönünden aynı olacağı yanlışına düşülecektir.⁶²¹ Bu sebepten dolayı Cüveynî, Allah'ı cismanî bir varlık olarak tarif edebilecek yanlış kullanımlara meydan vermemek adına Arap dilinin mecaz, kinaye gibi özelliklerden faydalanmaktadır. Bu hususta başvurduğu te'vilde Allah'ın tevhid ilkesine helâl getirmemeyi ve naslara uygun bir yöntem kullanmayı amaçlamaktır. O'nun duyan, gören bir varlık olduğunu, fakat bunun için somut bir organa sahip olmasının gerekmediğini de belirtmektedir.⁶²² Cüveynî'nin izah ettiği bir diğer örnek ise istivâ kavramıdır. "*Rahmân arşa istivâ etti.*"⁶²³ ifadesindeki "istivâ" kavramını yaratılmış varlıklara özgü olabilecek "oturma" anlamını değil, bu kavramı te'vil ederek kudret, üstünlük ve yücelik gibi anlamlar vermiştir.⁶²⁴

Yukarıda Cüveynî'nin usul ve yöntemi ile ilgili verilen örnekler sadece Doğu'da etkili olmamıştır. Onun kullandığı bu yöntem veya benzeri İslâm'ın batısında birçok âlim tarafından da kullanılmıştır. Bu âlimlerden biri, daha sonraki kısımda ayrıntılı olarak ele alınacak olan Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî'dir. Hadramî, Eş'arî akîdesine uygun bir *akîde* eseri telif ederek Eş'arî itikadının Mağrib'te yayılmasında etkili olmuştur. Hadramî'nin yazdığı bu akîdenin Mağrib'te daha önce Selef âlimlerince yazılan eserlerden içerik ve muhteva açısından farklılık arz ettiği belirtilmektedir. Bu

⁶²⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâ'î'l-edilleti fî uşûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Abdülmün'im Abdülhâmîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), ٢١٠

⁶²¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 43.

⁶²² Cüveynî, *el-İrşâd*, 76-77.

⁶²³ Taha, 20/5.

⁶²⁴ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî, *Lüma' u'l-edille fî kavâ'idi Ehli's-sünne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 108.

risâle Mağrib'te yeni metot ve yöntemin başlangıcı sayılabilir. Ayrıca bu risâlenin Mağrib'te geç zamanlarda yazılmadığı, Cüveynî ve daha sonraki Eş'arî âlimlerince yazılan eserlerde benimsenen usûl yöntemin aynı zamanda Mağrib'e de yansıdığı ifade edilmektedir.⁶²⁵ Hadramî'nin bu eserde kullandığı yöntemin Cüveynî'nin yöntemiyle benzer olduğu belirtilmektedir. Cüveynî'nin yolunu takip eden Hadramî, daha sonraki süreçlerde akîde ve kelâm alanında eser yazımında Mağribli âlimlere örnek olmuştur. Mağribli bazı kelâmcılar Cüveynî'nin *el-İrşâd* eserini örnek alarak eserler telif etmiş, bazıları ise *el-İrşâd* eserini şerh etmiştir.

Bu bağlamda Hadramî'nin öğrencisi olan Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darîr (ö. 520/1126) tarafından Mağrib'te Eş'arî kelâm literatürünün ilklerinden sayılan *et-Tenbîh ve'l-İrşâd fî 'ilmi'l-i'tikâd* adlı eser telif edilmiştir.⁶²⁶ Bu eser, müellifi tarafından "Bu, ilim talebesi için yazılmış, ezberlenmesi kolay, veciz bir risaledir."⁶²⁷ şeklinde nitelenmiştir.⁶²⁸ Daha sonraki süreçte Ebû Ali es-Sekûnî (ö. 717/1317) tarafından şerh edilen bu eser, *İrşâd*'ın bir nevi özeti şeklindedir.⁶²⁹ *et-Tenbih* eserinden sonra Mağrib'te *el-İrşâd* eseri esas alınarak yazılan bir diğer eser ise Mağrib'te Eş'arî mezhebinin yayılmasında ve sistemleşmesinde katkı sağlayan Ebû 'Amr Osman es-Selâlicî tarafından telif edilen *el-'Aķîdetü'l-Burhâniyye* adlı eserdir. Bu eser bir nevi Cüveynî'nin eseri olan *el-İrşâd*'ın devamı niteliğindedir.⁶³⁰ Mağribli Eş'arî kelâmcısı olarak da bilinen es-Selâlicî, Mağrib'teki kelâm ilminin derecesini Bağdat'ta Cüveynî'nin ulaştığı dereceye ulaştırmıştır. Birçok eser telif etmesine rağmen günümüze ulaşan eseri *el-'Aķîdetü'l-Burhâniyye*'dir. Telif ettiği bu eserin hacim olarak küçük olmasına rağmen kolay ve akıcı olması yönüyle Eş'arîliğin yayılmasında etkili olmuştur.⁶³¹

Mağrib'te telif edilen eserlerin bir diğer kısmı ise *el-İrşâd* eseri üzerine yazılan şerhlerdir. Bu eserlerle Mağrib'te Eş'arî kelâmının gelişimi sağlanmıştır. Bu şerhler, Mağrib'te daha çok hicri altıncı ve yedinci yüzyıllarında yazılmıştır. Bu bağlamda

⁶²⁵ Bahtî, "Mukaddimeti't-Tahkîk", *Aķîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 36-37.

⁶²⁶ Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darîr, *el-Urcuzetu's-Suğrâ*, thk. Ahmed el-Ferrâk - Muhammed el-Fettât (İstanbul: Dâru İkdâm, 2022), 34-35, 45.

⁶²⁷ Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darîr, *et-Tenbîh ve'l-İrşâd fî 'ilmi'l-i'tikâd*, thk. Samîr Fûbay vd. (Rabat: Dâru Ebî Rakkâk, 2014), 46-47.

⁶²⁸ Hadramî'nin öğrencileri bölümünde, bu eser ve içeriği hakkında ayrıca daha detaylı bilgi sunulacaktır.

⁶²⁹ Darîr, *et-Tenbih*, 37.

⁶³⁰ İbnü'l-Ahmer, *Büyûtâtü Fâs el-Kübrâ*, 198.

⁶³¹ Ebû Osman Sa'îd el-'Uķbânî, *Şerhu'l-'Aķîdetü'l-Burhâniyye*, thk. Nizâr Hammâdî (Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 2008), 45; Ahnâne, *Tetavvüru'l-mezhebi'l-Eş'arî*, 112.

yazılan şerhlerin ilklerinden olan *el-Mihâd fî Şerhi'l-İrşâd* adlı eserdir. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Müslim el-Mâzerî (ö. 530/1136) tarafından yazılan bu şerh, birçok özelliği yönüyle dikkat çekmiştir. Şerhte *el-İrşad* eserinden ayrı olarak Cüveynî'nin *el-Burhân* ve *el-'Aķîdetu'n-Nizâmiyye* adlı eserlerinden de bazı karşılaştırmalar yapılmıştır.⁶³² Bir diğer şerh ise Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman b. ed-Dahhâk (ö. 553/1258) tarafından yazılan *Minhâcü's-sedâd fî şerhi'l-İrşâd* adlı eserdir.⁶³³ Bu şerhin sadece son cildi günümüze ulaşmıştır. Söz konusu cilt, *el-İrşad* eserinin nübüvvet bölümünü içermektedir. Bu şerh, Mağrib'te *el-İrşad* eserine yazılan ikinci şerh olması bakımından önem arz etmektedir.⁶³⁴ *el-İrşad* üzerine yazılan bir diğer şerh ise İbnü'l-Mer'e olarak bilinen İbrahim b. Yusuf b. Dihâk (ö. 611/11214)⁶³⁵ tarafından yazılmıştır. Tasavvuf ve kelâm âlimi olarak bilinen İbnü'l-Mer'e, çevresince saygın ve kendisine değer verilen bir âlim olarak bilinmektedir.⁶³⁶ Birçok eser telif eden İbnü'l-Mer'e, *Şerhu'l-İrşâd* adlı eseriyle⁶³⁷ Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasında katkı sağlamıştır. Mağrib'te *el-İrşad* şerhinin son halkasını ise Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Ķuraşî et-Teymî İbn Bezîze (ö. 673/1274) tarafından yazılan *el-İs'âd fî Şerhi'l-İrşâd* adlı eserdir.⁶³⁸ Bu eser, 2014 yılında İmâd es-Süheylî ve Abdürrezzâk Besrûr tarafından tahkîk edilerek yayımlanmıştır.

Netice itibarıyla, Cüveynî'nin Eş'arî mezhebinin Mağrib bölgesinde tanınmasında, yayılmasında ve sistemleşmesinde önemli etkisinin olduğu söylenebilir. Bu etki daha çok telif ettiği eserlerle, özellikle de *el-İrşad* eseriyle gerçekleşmiştir. Bu eser Mağrib'te yaygın bir şekilde benimsenmiş ve okunmuştur. Mağrib'teki Selef itikadında yorum, te'vil ve mantık gibi yöntemler söz konusu olmamıştır. *el-İrşad*'ta kullanılan aklî ve nakli yöntemler ise Mağrib halkının dikkatini çekmiştir. Bu bakımdan *el-İrşad* eseri resmi anlamda olmasa da Eş'arî mezhebinin Mağrib'te gelişmesine katkı sunmuştur. Bu eserin sistematîği ve yöntemi, daha sonra gelen Mağribli âlimlere örnek olması bakımından etkisi uzun süre devam etmiştir.

⁶³² Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Müslim el-Mâzerî, *el-Mihâd fî Şerhi'l-İrşâd* (Karaviyyîn: Mektebetü'l-Karaviyyîn, ty.), 2/11b, 14a.

⁶³³ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/116.

⁶³⁴ Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World* 102/3-4 (2012), 476-477.

⁶³⁵ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 1/140.

⁶³⁶ Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî aķbari ĶurnaĶa* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1973), 1/325.

⁶³⁷ Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/173.

⁶³⁸ Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Ķuraşî et-Teymî İbn Bezîze, *el-İs'âd fî Şerhi'l-İrşâd*. thk. Abdürrezzâk Besrûr - İmâd es-Süheylî (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014), 19.

2.9. Mağribli Diğer âlimler

Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasında Kâbisî, Bâkılânî ve onun öğrencileri el-Ezerî, Ebû Zer el-Herevî ve Ebû İmrân el-Fâsî ile Cüveynî gibi âlimlerin önemli katkısı olmuştur. İfade edilen bu âlimlerden ayrı olarak Mağribli olup Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasında katkı sağlayan önemli kelâmcılar da bulunmaktadır. Bu kelâmcılardan biri olan ve daha çok Ebû Bekir künyesiyle tanınan Yahya b. Abdullah b. Kays'tir (ö. 436/1045). Yahya b. Abdullah döneminde Mağrib bölgesinde kelâm alanında eserler telif edildiği belirtilmektedir.⁶³⁹ Bu dönemde telif edilen eserlerin Doğu'da telif edilen eserler düzeyinde olduğu belirtilmektedir. Yahya b. Abdullah'ın kelâmcılığı İbn Hayyân tarafından da şu şekilde övülmektedir: “Onun yaşadığı dönemde Mağrib ve Endülüs'te onun düzeyinde bir kelâmcı ve cedel konusunda bir âlim bulunmamaktadır.”⁶⁴⁰ İbn Hayyân'ın ifadesinden de anlaşıldığı üzere Yahya b. Abdullah, hicri beşinci yüzyılda yaşayan önemli kelâmcılardan biridir.

Mağrib ve Endülüs'te hicri beşinci yüzyılın sonlarında Eş'arîliğin gelişmesinde katkısı olan bir diğer âlim Muhammed b. Katrî ez-Zebîdî'dir (ö. 501/1108). ez-Zebîdî'nin İşbiliyye ehlinden olduğu belirtilmektedir. Nahiv alanında ilim sahibi olmakla birlikte, kelâm ve usûl ilmine özel bir ilgisinin olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.⁶⁴¹ ez-Zebîdî, Mağribli diğer âlimler gibi Doğu'nun Şam, Irak gibi şehirlerine giderek oradaki âlimlerden ilim öğrenmiştir. Eş'arî mezhebinin Mağribteki önemli temsilcilerden olan Ebü'l-Velid el-Bâcî'den de ayrıca ilim almıştır.⁶⁴² ez-Zebîdî hakkında yeterli bilgiye ulaşılmasa da onun Eş'arî âlimlerden ders alması, kelâm ve usûl ilmine özel ilgisinin bulunması hasebiyle Eş'arîliğin gelişimine katkı sağladığı söylenebilir. Fakat bu katkının mahiyetini tespit etmek zordur.

Mağrib'te Eş'arî mezhebinin bir diğer önemli temsilcisi İtâf b. Dûnâs'tır (ö. [?]). Dûnâs'ın özellikle Kayrevan'da Eş'arîliğin önemli savunucularından olduğu belirtilmektedir. Eş'arîliği savunmak amacıyla bir eser telif ettiği,⁶⁴³ kitabın ayrıntısına

⁶³⁹ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 266.

⁶⁴⁰ İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, 630.

⁶⁴¹ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 76; İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, 536-537.

⁶⁴² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 11/28.

⁶⁴³ Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 267.

sahip olmasak da mezhepler arasında tartışma konusu olan iman konusunda görüş belirttiği ifade edilmektedir.⁶⁴⁴

Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasında etkisi olan bir diğer âlim ise Abdulğalib b. Yusuf es-Sâlimî'dir (ö. 516/1122). es-Sâlimî, hicri altıncı yüzyılda vefat etmiş olsa da daha çok hicri beşinci yüzyılda Mağrib'te Eş'arîliğin tanınmasında katkı sağlamıştır. Ebû Muhammed künyesiyle de bilinen es-Sâlimî, Eş'arî mezhebini benimseyen ünlü bir kelâmcı ve usûlcü olarak bilinmektedir. Fas ve Mağrib'te ilim faaliyetlerine devam eden es-Sâlimî,⁶⁴⁵ Bu dönemde Eş'arî mezhebini benimseyen ve bu anlamda önemli bir etkiye sahip olan Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darîr ile birlikte *Envârü'l-hakâik ve esrârü'd-dekâik* adında bir eser telif etmiştir.⁶⁴⁶ Mağrib ile ilgili önemli çalışmaları bulunan Abdullah Kennûn de es-Sâlimî'nin Sebte ve Merakeş'te önemli çalışmalarda bulunduğunu, Eş'arî mezhebinin Mağrib'te yayılmasında öncü âlimlerinden biri olduğunu belirtmektedir.⁶⁴⁷

Netice itibarıyla, Mağrib'te Eş'arîliğin tanınması ve yayılması hicri dördüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren faaliyetlerde bulunan âlimlerin ortak gayretleriyle mümkün olmuştur. Bu durum uzun bir süreci kapsamaktadır. Çünkü Selef itikadını ve Mâlikî fikhını benimseyen, aklın kullanılmasına ve kelâm ilmine mesafeli olan bir ilim geleneğinin ve toplumun Eş'arîliği kabul etmesi ancak belli bir süreçten sonra gerçekleşmiştir. Bu süreç hicri dördüncü yüzyılın ikinci yarısından sonra başlamış, hicri beşinci yüzyılda ise Bâkîllânî ve öğrencilerinin faaliyetleri ile birlikte önemli merhale ulaşmıştır. Hicri beşinci yüzyılın sonuna doğru Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî ise önemli faaliyetlerde bulunmuş ve Eş'arîliğin Mağribü'l-Aksa'da tanınmasını ve yayılmasını gerçekleştirmiştir. Fakat bununla birlikte Eş'arîliğin Mağrib'te resmî olarak kabul görmesi ve sistemleşme sürecine girmesi ancak İbn Tûmert, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Ebû 'Amr Osman es-Selâlicî'nin katkılarıyla gerçekleşmiştir. Bu bağlamda, konumuzla ilgili olması açısından yalnızca İbn Tûmert'in katkıları şu şekilde özetlenebilir.

⁶⁴⁴ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1431/2010), 3/114-115.

⁶⁴⁵ Kādî İyâz, *el-Ğunye*, 169-170.

⁶⁴⁶ Kādî İyâz, *el-Ğunye*, 170.

⁶⁴⁷ Kennûn, *en-Nübûğu'l-Mağrib*, 1/77.

İbn Tûmert'in siyasî başarıları ve Muvahhidler devletinin kurulması için gösterdiği çaba önceki kısımda ele alınmıştı. Bu kısımda ise Mağrib'te Eş'arîliğin yayılmasındaki etkisi ve eserleri ele alınacaktır. Bu bağlamda öncelikle İbn Tûmert'in Muvahhidler devletinin kurucusu olması sebebiyle Mağrib'teki Selef itikadının Eş'arîliğe dönüşmesinde önemli katkı sağladığı ifade edilebilir. Daha önce Mağrib'te Selef itikadı yerine Eş'arî mezhebinin yerleşmesi ve kabul görmesi için gayretlerde bulunulmuştu. Fakat bu çabalar sınırlı kalmış ve büyük itirazlarla karşılaşmıştır. Bu sebeplerden dolayı Eş'arî mezhebinin Mağrib'te kabul görmesi ve genele yayılmasında İbn Tûmert ve sonraki dönem, önem arz etmektedir. İbn Tûmert, kendinden önceki Eş'arî âlimlerden farklı bir yöntem izleyerek hedefine ulaşmaya çalışmıştır. O, eklektik bir mezhebî kimliğe sahip olsa da Eş'arî akîdesiyle uyumlu bazı eserler telif etmiş ve bölgedeki siyasî gücün değişmesi için gayret etmiştir.

İbn Tûmert'in Doğu'da on yıl boyunca Eş'arî mezhebine mensup âlimlerden ders alması ve onların yöntemini kullanması bu neticede etkili olmuştur.⁶⁴⁸ O, Bağdat'ta Eş'arî âlimlerden ders almakla yetinmemiş ayrıca Eş'arîliği Mağrib'te yaymak için gayret etmiştir. İbn Tûmert Mağrib'te Eş'arî mezhebi üzerine dersler de vermiştir.⁶⁴⁹ Mağrib'teki insanların dinî anlayışlarını değiştirebilmek için yeni bir yönteme ihtiyaç olduğunu ve bunun da ancak aklî te'villere dayalı bir irşâd yöntemiyle olacağını belirtmiştir. Bu amaçla aklî yöntemlere değer veren Eş'arîlerin ve Mu'tezile'nin yöntemine başvurmuştur.⁶⁵⁰ Bu gayretleri sonucunda Mağrib'te hem halka hem de öğrencilere Eş'arî kelâmı öğretilmiştir.⁶⁵¹ İbn Tûmert'in bu gayretleri *Ṭabaḳâtü 'ş-Şâfi'yyeti'l-kübrâ* eserinin müellifi Tâceddîn es-Sübkî, (ö. 771/1370) tarafından; "İnsanları hak yola çağırın, itikadı sağlam ve Eş'arî mezhebine bağlı bir yönetici" şeklinde takdir edilmektedir.⁶⁵² Sübkî, İbn Tûmert'in olumlu özelliklerini ifade ettikten sonra onun itikatta Eş'arî mezhebine mensup olduğunu belirtmektedir.⁶⁵³ İbn Haldûn da

⁶⁴⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 5/46; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1668-1669; İnan, *Devletü'l-İslam fi'l-Endülüs*, 1/199.

⁶⁴⁹ Ebû Bekr b. Ali eş-Şanhâcî el-Beyzaq, *Aḥbâru'l-Mehdî İbn Tûmert ve bidâyetü devleti'l-Muvaḥḥidîn*, thk. Abdülvehhâb İbn Mansûr (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1971), 23-27; Aytakin, "İbn Tûmert", 20/425; Adnan Adıgüzel, "Muvahhidler Hareketinin Doğuşu", *Ekev Akademi Dergisi* 16/51 (Bahar 2012), 118.

⁶⁵⁰ İbn Tûmert, *E'azzi mâ yutlab*, 5.

⁶⁵¹ Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 184.

⁶⁵² İbn Tûmert, *E'azzi mâ yutlab*, 16.

⁶⁵³ Sübkî, *Ṭabaḳât*, 6/109.

İbn Tûmert'in Eş'arî akîdesine göre müteşâbih âyetleri te'vil ettiğini ve bu akîdeye göre eserler telif ettiğini belirtmektedir.⁶⁵⁴

İbn Tûmert, hayatının verimli on yılını Nizâmiye ve diğer medreselerde Eş'arî âlimlerinin yanında geçirmiş, onlardan Eş'arî kelâmını tahsil etmiştir. Onun itikatta genel olarak Eş'arî mezhebinden beslendiği bununla birlikte bazı konularda Eş'arîlerden farklı düşündüğü hususlar da olmuştur. Fakat bu husus, Mağrib'te Eş'arî mezhebinin yayılmasında katkı sağlayan önemli âlim olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Nitekim hem klasik dönem âlimleri hem de günümüz araştırmacıları İbn Tûmert'in Eş'arî mezhebinin Mağrib'te yayılmasında önemli bir etkiye sahip olduğunu belirtmektedir.⁶⁵⁵ Bu etki sadece geçmişte kalmamış, Eş'arîliğin günümüzde de Mağrib'te varlığını devam ettirmesi onun telif ettiği eserlerin ve kurduğu ilim meclislerinin etkisi olmuştur.

İbn Tûmert, Mağrib'teki Selef itikadının Eş'arîliğe dönüşmesinde katkı sağlamıştır. Bu hususta başarılı olmasında birçok sebep sayılabilir. Siyasî alanda elde ettiği başarılar yadsınamaz. Fakat bununla birlikte telif ettiği eserlerin Mağrib'te halk ve âlimler arasında benimsenmesi, okunması ayrı bir önem arz etmektedir. Telif ettiği eserlerin çoğu bu konuda önem arz etmesine rağmen *el-Mürşide* eseri özel bir konuma sahiptir. Bu eserin hem kendisi hem de bu eser üzerine yazılan şerhler de bu konuda önemli bir görev üstlenmiştir. Bu eser Mağrib'te insanlar ve âlimler arasında yayılarak okunmuş ve ezberlenmiştir. Bu eserin rağbet görmesi aynı zamanda Eş'arî mezhebinin bu bölgede yayılmasında önemli bir katkı sağlamıştır.

el-Mürşide eserinin İbn Tûmert tarafından telif edilmesi Murâbitlar döneminde kelâm ilmine tepki gösteren ve Gazzâlî'nin *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* adlı eserini yakan Murâbitlar'ın bazı yöneticilerine bir tepki niteliği de taşıdığı söylenebilir. Bu eserin telif edilmesi aslında Murâbitlar'ın yolunun takip edilmediğinin, Eş'arî itikadına yöneldiğinin bir göstergesi de olabilir.⁶⁵⁶ Telif edilen bu eserin üslup ve yönteminin Eş'arî akîdesine benzemesi aynı zamanda Eş'arî akîdesinin de Mağrib'te yayılmasını sağlamıştır. Bu esere olan rağbet daha sonraki dönemlerde de devam etmiş; eser,

⁶⁵⁴ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1668.

⁶⁵⁵ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemi Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 184.

⁶⁵⁶ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1668.

okunmuş ve halk tarafından ezberlenmiştir.⁶⁵⁷ Bu eserin okunması ve yayılması daha çok Muvahhidler döneminde gerçekleşmiştir. Çünkü Muvahhidûn yönetimi hem *el-Mürşide* eserini hem de İbn Tûmert'in diğer itikadî eseri olan *E'azzi mâ yutlab*'ın özel tanıtımını yapmışlardır.⁶⁵⁸ Bu eserlerden olan *el-Mürşide*, hacim olarak küçük olsa da İbn Tûmert'in akîde ile ilgili yazdığı önemli eserlerden sayılmaktadır. Akîdevî konuların özet olarak ifade edildiği bu risâle Abdul'mümin döneminde daha çok yayılmıştır.⁶⁵⁹

Mağrib bölgesinde Selef inancının Eş'arî inancına dönüşmesinde önemli bir etkiye sahip olan, bölgede itikadî anlamda köklü bir değişime sebep olan *el-Mürşide*⁶⁶⁰ eseri, genel olarak Allah'ı ve O'nun sıfatlarını tenzih merkezli bir şekilde ele almaktadır. Eş'arîlerde olduğu gibi mutlak anlamda, sorgulanamayan, fâil-i muhtâr olan bir Allah inancı görülmektedir. Bu eser, sadece ilk haliyle kalmamış ayrıca bu esere farklı zamanlarda şerhler yazılmıştır. Bu şerhler daha çok Endülüs, Mağrib, Sudan, Tunus, Cezayir gibi şehirlerde yazılmış ve yayılmıştır.⁶⁶¹

el-Mürşide eserinin bu şekilde yaygınlaşması, önem arz etmesi ve üzerinde birçok şerh yazılması, içeriğin kolay ve anlaşılır olması, insanların rahat bir şekilde onu anlamaları veya onu anlamak için belli bir eğitim düzeyine sahip olmasının gerekmemesi nedeniyle olabilir. Bu eserin çetrefilli ve kapalı olmaması bu bölgede kabul görmesinin önemli sebeplerindedir. Berberî dilinde yazılan bu eser, Eş'arî akîdesine olan benzerliği sebebiyle dikkat çekmektedir. Mağrib'te itikadî anlamda

⁶⁵⁷ Kennûn, *en-Nübûğu'l-Mağrib*, 1/122-123.

⁶⁵⁸ Abdulsamed, "Eseri'l-mezhebi'l-Eş'arî fi ğarbi'l-İslâmî hatta karni's-Sâdisi'l hicri", 155-156.

⁶⁵⁹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1668-1669; Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 448.

⁶⁶⁰ *E'azzi mâ yutlab* başlığı altında toplatılan *el-Mürşide* eserinde Allah tasavvuru şu şekilde yapılmaktadır: "Allah'ın eşsiz bir varlık olduğunu bilmek her mükellefe vaciptir. O, arşı, âlemi, yeryüzünü, gökyüzünü ve bunlar arasında bulunan her şeyi yaratandır. O'nun izni olmadan hiçbir şey hareket edemez. O'nun için sağ-sol, alt-üst, ön-arka, parça-bütün söz konusu olamaz. İnsan O'nu zihninde tahsis edemez. O, eşyaya benzetilemez, tasavvur edilemez. Akıl O'nun keyfiyetini kavrayamaz. Hiçbir şey O'na denk değildir. O, her şeyi gören ve işitendir. Mahlukatı düzene koyan O'dur. O'nun mülkünde bir ortağı olamaz. O, diridir. O, her şeyin varoluş sebebidir. O, ne uyur ne de uykusu gelir. İnsanın akıl ve duyularla idrak edemediğini idrak edendir. O'nun için herhangi bir şeyin gizli kalması söz konusu olamaz. Karada ve denizde olan her şeyi bilendir. Bir yaprak dahi O'nun bilgisi dışında yere düşmez. O, yerde gizli olan bir şeyi bilendir. O'nun ilminin sınırı yoktur, İsteddiğini yapmaya muktendir olandır. Mülk ve zenginlik O'na aittir. Hüküm O'na aittir. En güzel isimler O'na aittir. O'nun verdiği engel olunmaz. Bütün nimetler O'nun faziletindedir. O'nun icraatları sorulmaz. O, sorgulayandır, zaman ve mekânı yaratandır. O'na benzeyen hiçbir varlık yoktur. O, duyan ve görendir.", İbn Tûmert, *E'azzi mâ yutlab*, 226.

⁶⁶¹ Yazılan bu şerhler hakkında bilgi için bk. Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 451; Muhammed b. Ahmed b. Meryem el-Medyûnî et-Tilimsânî, *el-Bustân fî zikri'l-evliyâ' ve'l-ulemâ' bi Tilimsân* (Cezayir: y.y., 1323/1905), 238-242.

halkın zihninde olan müşkül konuları açık ve öz şekilde çözüme kavuşturması dolayısıyla benimsenmiş ve yayılmıştır.⁶⁶²

İbn Tûmert, siyasî faaliyetlerinin yanı sıra telif ettiği eserlerle Mağrib'in itikâdî yapısının değişmesinde teşvik edici bir rol üstlenmiştir. Bu bölgenin kültürel, ilmî ve siyasî yönden değişmesinde başrol oynamıştır. Bu etki onun ölümünden sonra Muvahhidûn döneminde artarak devam etmiştir. Onun gayretleriyle Eş'arî mezhebinin Mağrib'te yayılmasının önü açılmıştır. Böylece Mağrib'te Eş'arîliğin varlığı günümüze kadar devam etmiştir.⁶⁶³

Netice itibarıyla, Eş'arîliğin Mağrib'te yayılması ve sistemleşmesinde Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darîr⁶⁶⁴ ve İbn Tûmert'in önemli etkileri olmuştur. Bu âlimler hicri 6. yüzyılın başlarında önemli faaliyetlerde bulunmuş ve telif ettikleri eserlerle Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasında önemli görevler üstlenmişlerdir. Bununla birlikte bu kişilerden önce de önemli gayretleri olan âlimler var olmuştur. Bu âlimlerden biri olan ve Eş'arî mezhebini Mağrib-i Aksa'ya taşıyan,⁶⁶⁵ ayrıca telif ettiği *el-Akîde* eseriyle Eş'arî mezhebinin Mağrib'te tanınmasında katkı sağlayan kişi Ebû Bekr el-Murâdî el-Hadramî'dir. Hadramî'nin telif ettiği *el-Akîde* eseri, Mağrib'te Eş'arî mezhebinin giriş ve gelişim sürecinin tahlil etmesi yönüyle önem arz etmektedir. Bu eser ayrıca bu alanda yapılacak olan çalışmalarda araştırmacıların önünü açan, içerdiği konular ve dönemin yöntemi hakkında bilgi vermesi yönüyle de dikkati çeken bir eserdir. *Akîde* eserinin Eş'arî mezhebinin Doğu'da geçirdiği aşamalardan uzak olmaması ve Eş'arî âlimlerin ele aldığı konuları aynı zaman diliminde ele alması yönüyle de önem arz etmektedir. Bu eser, Mağrib'te mezhebî çatışmaların olduğu bir dönemde önemli bir işlev görmüş ve akîdevî bir dönüşümü sağlamıştır. Ayrıca Mağrib'teki dinî, siyasî ve akîdevî yönünden değişim ve dönüşüme zaman yönünden denk gelmesi sebebiyle önem arz etmektedir. Bu akîdenin ele alınıp tahlil edilmesi, Mağrib'in hicri beşinci yüzyıldaki itikâdî anlayışları ve dönüşümleri, Eş'arîliğin bu bölgede sistemleşmesi hakkında önemli veriler sunacaktır.

⁶⁶² Beyzaq, *Ahbâru'l-Mehdî İbn Tûmert ve bidâyetü devleti'l-Muvahhidîn*, 139.

⁶⁶³ Alfred Marie Octave Bel, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi ş-şimâli'l-İfrîkî mine'l-fethi'l-'Arabî hatte'l-yevm* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987), 280-283.

⁶⁶⁴ ed-Darîr, Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadrâmî'nin öğrencisi olması hasebiyle bir sonraki bölümde Hadrâmî'nin öğrencileri kısmında işlenecektir. bk. İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 105.

⁶⁶⁵ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 106.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HADRAMÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ, ESERLERİ ve KELÂM YÖNTEMİ

Eş'arî mezhebinin Mağrib'e girişi Ebû Meymûne Derrâs b. İsmail el-Fâsî ile başlamıştır. Daha sonra bu süreçte Bâkılânî ve öğrencileri başta olmak üzere birçok âlimin önemli katkısı olmuştur. Bu âlimlerin gayretleri sonucunda Eş'arî mezhebi Mağrib'te tanınarak yayılma sürecine girmiştir.

Hicri beşinci yüzyılda Eş'arîliğin Mağrib'te tanınmasında ve yayılmasında katkı sağlayan âlimlerden biri olan Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî, Murâbitlar'ın hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde siyasî yönetimin kelâm ve aklî ilimlere mesafeli duruşuna rağmen Hadramî, kelâm ilmi ile meşgul olmuştur. Hadramî, günümüze ulaşan “*el-Akîde ve es-Siyâse: el-İşâre fî tedbîri'l-imâre*” adlı eserleri ile dikkat çekmiştir. Özellikle *el-Akîde* eseri, Mağrib'in kelâmî anlayışı hakkında önemli veriler sunmaktadır. Bu eser ile Mağrib'in itikâdî anlayışında yeni bir sayfa açılmış, Eş'arî kelâmının Mağrib'teki gelişim süreci ile ilgili sağlam ve somut verilere ulaşılmıştır. Bütün bu hususlar Mağrib'te Eş'arî mezhebinin beşinci yüzyılda gelişme ve yayılma sürecine girdiğini göstermektedir. Bu bakımdan bu dönemin eserlerinden biri olan *el-Akîde* ve onun müellifi olan Ebû Bekr el-Murâdî el-Hadramî'nin araştırılması ve eserinin tahlil edilmesi önem arz etmektedir.

3.1. HADRAMÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ ve ESERLERİ

3.1.1. İsmi, Lakabı ve Soy

Kaynaklarda ismi, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Murâdî el-Hadramî şeklinde geçmektedir. Ebû Bekir künyesi ile bilinen bu âlim Endülüs'e gelerek ilmî faaliyetler ile meşgul olmuştur. Fıkıh alanında ve Usûli'd-din konularında bilgili olan ve itikad konusunda önemli eserler telif eden biri olarak da tanınmıştır.⁶⁶⁶

⁶⁶⁶ İbn Beşkuvâl, *eş-Şıla*, 572; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/636; Mahfûz, *Terâcümü'l-Müellifîne't-Tûnusiyîn*, 4/298; Mağkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/161.

Ebû Bekir el-Murâdî ayrıca “Hadramî” künyesiyle de bilinmektedir.⁶⁶⁷ Çalışmamızın bu bölümünde ele alınacak olan bu âlimin “Murâd” adıyla bilinen Arap bir aileye mensup olduğu ve bu ailenin de Hadramût beldesinde yaşadığı ifade edilmektedir. Hadramî’nin adından ve künyesinden de Arap asıllı olduğu ve Endülüs’ün yerli halkından olmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁶⁸ İbn Beşkûvâl, Hadramî’nin “Karaviyyîn”e mensup bir âlim olduğunu belirtmektedir.⁶⁶⁹ İbn Beşkûvâl’ın bu görüşü Ali Sâmî Neşşâr tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre Hadramî’nin “el-karvî” künyesiyle nitelenmesi onun Kayrevan asıllı olduğunu göstermektedir.⁶⁷⁰ Ailesinin nereli olduğu kesin olarak bilinmese de “Murâdî” künyesine sahip bazı ailelerin Kayrevan’da yaşadığı belirtilmektedir. Aynı şekilde İbnu’l-Âbâr (ö. 658/1260) da Hadramî’nin belli bir zaman diliminde Endülüs’te yaşamış olsa da onun Kayrevan asıllı olduğunu belirtmektedir.⁶⁷¹

Hadramî’nin adı ve künyesiyle ilgili temel kaynaklarda bilgi bulunsa da soyunun nereden geldiği ile ilgili yeterli bir bilgiye ulaşılamamıştır. Kayrevanlı, Endülüslü olduğu veya Sahra’dan (Bugünkü adıyla Moritanya) geldiği ifade edilmektedir. Müellifin geldiği yer ve yaşadığı dönemin bilinmesi çalışmaya ciddi katkı sunacaktır. Bu sebepten dolayı onun kelâm yöntemini ele almadan önce hayatı ve yaşadığı dönemdeki şartların incelenmesi ve değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

3.1.2. Hayatı ve Seyahatleri

Hadramî’nin (ö. 489/1096) hangi tarihte doğduğu kaynaklarda açık bir şekilde ifade edilmemektedir. Bununla birlikte onun doğum tarihi ile ilgili bazı çıkarımlarda bulunulabilir. Bu bağlamda Mağrib’te Eş’arîliğin önemli temsilcilerinden olan Ebû İmrân el-Fâsî ve Ebû ‘Abdillâh b. Hâtim el-Ezerî’den ders almış olsaydı bu husus terâcim eserlerinden ifade edilecekti. Bu nedenle Ebû İmrân el-Fâsî’nin vefat tarihinde (430/1039) Hadramî’nin küçük yaşlarda olduğu ifade edilebilir. Nitekim *el-Akîde*

⁶⁶⁷ bk. “Hadramut” ifadesi Mağrib bölgesinde bir kabile ismi ve geniş bir belde olarak da bilinmektedir. Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân*, 2/270.

⁶⁶⁸ Bahtî, “Mukaddimeti’t-Tahkîk”, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 51.

⁶⁶⁹ İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, 572.

⁶⁷⁰ Ali Sâmî en-Neşşâr, “Mukaddimeti’t-Tahkîk”, *es-Siyâse: el-İşâre fî tedbîri’l-imâre*, mlf. Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî (Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1981), 31-32.

⁶⁷¹ Muhammed bin Abdullah bin Ebî Bekir el-Kadâî İbnü’l-Ebbâr, *el-Mu‘cem fî aşhâbi’l-Kâdi’l-İmâm Ebî ‘Alî eş-Şadeî* (Mısır: Mektebetü’s-Sekâfeti’d- Dîniyye, 2000), 283-284.

eserinin muhakkiki el-Bahtî de Hadramî'nin 420/1029'lı yıllarda doğduğunu ifade etmektedir.⁶⁷²

Hadramî, Kayrevan'da doğmuş, ancak hayatını farklı seyahatler ve göçlerle sürdürmüştür. Bu seyahatler Kayrevan, Endülüs ve Sahra gibi yerleşim yerlerine yapılmıştır. Onun gençlik yıllarının geçtiği ilk yer Kayrevan olmuştur. Hadramî'nin gençlik yıllarında toplum tarafından yeterince tanınmaması sebebiyle gençlik yıllarını nasıl geçirdiği ile ilgili bilgiler sınırlıdır.

Hadramî'nin ailesi bu dönemde Kayrevan'da Berberîler ile birlikte uzun bir müddet yaşamıştır. Doğal olarak da Hadramî'nin de Berberîler ile birçok konuda iletişimi olmuştur. Bu süre zarfında Kayrevan'da Şîî Fâtımîler ve valiler hâkimiyet kurmuştur.⁶⁷³ Hadramî, bu dönemde henüz küçük yaşta olması hasebiyle siyasî çekişmelerden uzak durmuş ve ilim faaliyetlerine başlamıştır.

Hadramî'nin bu ilk döneminde Mağrib'te yaşayan Sünnî Müslümanlar, Fâtımîler devletine karşı çıkararak Fâtımîler'i yenmiş ve yönetimi devralmıştır. Bu zaman diliminde Kayrevan'da yönetim Sünnî olan Muaz b. Bâdîs'in eline geçmiştir. Onun dönemi 406/1015'ten 454/1062'ye kadar devam etmiştir. Muaz b. Bâdîs,⁶⁷⁴ Şîîlere ve Fatımîler'in yönetimine baskı yaparak Sünnî olan Abbâsîler'in benimsediği fıkıh ve itikadın geçerli olmasını sağlamıştır.⁶⁷⁵ Bu durum, Hadramî'nin yaşadığı ilk dönemde Mağrib ve Kayrevan'da Şîî Fâtımîler'in üstünlüğüne son verildiğini dolayısıyla da Hadramî'nin Sünnî yöneticilerin hüküm sürdüğü bir zaman diliminde ilim tahsil ettiğini göstermektedir. Fâtımîler'in 440/1049 yılında Mağrib'e tekrar bir çıkarma yapmaları sonucunda Mağrib'teki Sünnî yöneticilerin hâkimiyetine ara verilmiş ve tekrar Fâtımîler'in egemenliği başlamıştır.⁶⁷⁶

Fâtımîler'in Kayrevan'da siyasî üstünlüğü ele geçirmesi bu dönemde Kayrevan halkı için olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Mağrib'te Berberîler'in bir kolu olan ve siyasî egemenliği elinde bulunduran Sanhâce kolunun sahip olduğu topraklar ikiye bölünmüş

⁶⁷² Bahtî, "Mukaddimeti't-Tahkîk", *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 53.

⁶⁷³ Bahtî, "Mukaddimeti't-Tahkîk", *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 53.

⁶⁷⁴ bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/54-55; Mahfûz, *Terâcümu'l-Müellifine't-Tûnusiyîn*, 1/71-72; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16/202.

⁶⁷⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/140.

⁶⁷⁶ Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 2/202.

ve bazı kaleler kaybedilmiştir.⁶⁷⁷ Kayrevan'daki bu siyasî belirsizlik; fikrî, ilmî ve kültürel anlamda duraklamaya neden olmuştur. Bu sebepten dolayı Kayrevan'da yaşayan âlimler başka bölgelere göç etmek zorunda kalmıştır. Hadramî'nin ailesi de bu olumsuz durumdan etkilenerek göç etmek zorunda kalmıştır.⁶⁷⁸

Hadramî ailesinin ikinci yolculuğu Endülüs'e yapılmıştır.⁶⁷⁹ Hadramî ailesi ile ilgili bilgiler bu dönemde daha kapsamlı olup Kayrevan dönemine nazaran daha çoktur. Bu dönemde dikkat çeken husus Endülüs'te de siyasî istikrârın olmayışıdır. Yönetimi ele geçirmek amacıyla Endülüs'te valiler arasında çekişmeler gerçekleşmiştir. Bu çekişmeler, merkezî otoritenin zayıflamasına ve halifenin otorite kaybetmesine neden olmuştur. İlerleyen süreçle birlikte siyasî gücü ellerinde bulunduran valiler birbirlerine üstünlük kurmaya çalışmış ve aralarında savaşmışlardır.⁶⁸⁰ Bunun doğal sonucu olarak Endülüs'te irili ufaklı devletçikler türemiştir.⁶⁸¹ Hadramî'nin Kayrevan'dan ayrılarak yerleştiği Endülüs'te siyasî istikrâr gerçekleşmemiştir.⁶⁸² İbn Bessâm, Hadramî'nin bu ortamda aynı anda hem umudu hem hüznü yaşadığını, sığınacağı güçlü bir siyasî otoritenin olmadığını belirtmiştir.⁶⁸³

Hadramî, Endülüs merhalesinden sonra 450/1058 yılında Mağribu'l-Aksa'da bulunan Ağmat şehrine⁶⁸⁴ yolculuk yapmıştır. Bu yolculuğun sebepleri arasında Endülüs'teki siyasî istikrarsızlık, Berberîler'e İslâmı anlatma, Murâbitlar'ın ileri gelenlerinin Ağmat'ta ikamet etmesi ve ilmî faaliyetler olarak sayılabilir. Ayrıca Hadramî'nin ilim ehli olması ve kelâm ilmiyle meşgul olması bu yolculukta etkili olmuştur. Çünkü Endülüs'te kelâm ilmi ve diğer aklî ilimlere mesafeli olunmuştur. Mağribu'l-Aksa'daki ilmî faaliyetler Endülüs'e göre bir nebze daha ileri bir seviyede

⁶⁷⁷ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/390.

⁶⁷⁸ Bahtî, "Mukaddimeti't-Tahkîk", *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 57.

⁶⁷⁹ Mahfûz, *Terâcümu'l-Müellifîne't-Tûnusiyîn*, 4/298.

⁶⁸⁰ Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 27-32.

⁶⁸¹ Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, *Dirâsât fî târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru'l-Hurriye li't-tibâ'a, ty.), 255-256.

⁶⁸² Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/258.

⁶⁸³ Ebü'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterînî, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, thk. İhsan Abbâs (Tunus: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1979), 7/364.

⁶⁸⁴ Ağmat; Sahra'daki uygar ve önemli bir şehir olarak bilinmektedir. Sahra'ya yakın oluşu sebebiyle Merakeş şehri inşa edilinceye kadar Murâbitlarca başkent olarak kullanılmıştır. Kennûn, *en-Nübûğu'l-Mağrib*, 1/63; Nâsirî, *Kitâbü'l-İstikşâ*, 2/10-13.

olmuştur. İfade edilen bu sebeplere rağmen Hadramî'nin Endülüs'ten ayrılıp Ağmat'a yerleşmesi Endülüs'ün yerel yöneticileri tarafından hoş karşılanmamıştır.⁶⁸⁵

Hadramî'nin Ağmat'ta Murâbitlar'ın emirlerinden olan Ebû Bekir el-Lemtûnî⁶⁸⁶ (ö. 480/1087) ile karşılaşması onun için dönüm noktası olmuştur. Çünkü bu karşılaşma Hadramî'nin siyasî anlamda tanınmasına vesile olmuş ve onun farklı duygular içine girmesini sağlamıştır.⁶⁸⁷ Ebû Bekir b. Ömer el-Lemtûnî, yanına Hadramî'yi de alarak Sahra'ya –ilk defa- gitmiştir.⁶⁸⁸ Hadramî'nin âlim olması, Sahra'da kendisine dini vazifeler verilmesinin önünü açmıştır. Böylece Hadramî hayalini kurduğu, özlem duyduğu şeyi elde etmenin mutluluğunu yaşamıştır.⁶⁸⁹

Daha sonraki süreçte ise Murâbitlar'ın Sahra'daki irtibatı Hadramî ile olmuştur. Murâbitlarla olan bu irtibat ilk aşamada fikhî ve akîdevi yönde olmuştur. Hadramî'nin gayreti yerel halkın dini bakışında bazı değişimlere sebep olmuştur. Oraya yerleşmesiyle birlikte şer'i ilimlere rağbet artmış, sadece basit itikadın yeterli olmayacağı halk tarafından anlaşılmıştır.⁶⁹⁰ Hadramî'den önce Ebû İmrân el-Fâsî, Mağrib'in akîdesinin düzeltilmesinde ve Mâlikî fikhinin yayılmasında özel gayret sarf etmiştir. Bu misyonun bir nevi devamı veya benzeri ise Hadramî tarafından Sahra'da gerçekleşmiştir.

Kaynaklarda Hadramî'nin Ebû Bekir b. Ömer el-Lemtûnî ile olan yolculuğu nasıl başladığı, nasıl bittiği ve orada tam olarak hangi görevleri icra ettiği konusunda net bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Fakat devletin kurucusu olan Abdullah b. Yâsîn'in kardeşi Ebû Bekir b. Ömer el-Lemtûnî'nin iktidarı kuzeni olan Yûsuf b. Tâşfin'e devretmesi onun Sahra'ya olan yolculuğunu zorunlu hale getirmiştir. Sahra'ya yönelen Ebû

⁶⁸⁵ Bahtî, "Mukaddimeti't-Tahkîk", *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 74-75.

⁶⁸⁶ "Ebû Bekir b. Ömer el-Lemtûnî, Murâbitlar devletinin kurucusu olan Abdullah b. Yâsîn'in kardeşidir. Abdullah b. Yâsîn, kendisinden sonra Murâbitlar'ın emiri olarak kardeşi Ebû Bekir b. Ömer el-Lemtûnî'yi emir olarak atamıştır. Fakat Ebû Bekir'in Sahra ve Mağrib-i Aksâ'da kabileler arasında çıkan ihtilafları çözmek amacıyla 453/1061 yılında seferler düzenlemesi ve merkezi yönetimden uzaklaşması, durumun değişmesine neden olmuştur. Bu süre zarfında Murâbitlar devletinin bir komutanı olan ve Ebû Bekir'in kuzeni Yûsuf b. Tâşfin siyasî ve askerî anlamda güçlenmiş ve ihtişamlı bir orduya sahip olmuştur. Sahra dönüşü bu ihtişama ve orduya tanık olan Ebû Bekir, endişeye kapılarak devlet ricâlinin huzurunda tahtını Yûsuf b. Tâşfin'e devretmiş ve tekrar Sahra'ya yönelerek faaliyetlerine devam etmiştir." İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1645-1647; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/252-254; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 7/112-123; Mehmet Özdemir, "Yûsuf b. Tâşfin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/30-32.

⁶⁸⁷ İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, 7/364.

⁶⁸⁸ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 227.

⁶⁸⁹ Bahtî, "Mukaddimeti't-Tahkîk", *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 76.

⁶⁹⁰ Abdullah el-'Arvî, *fî Tarihi'l Mağrib* (Beyrut: Merkezü Sikâfi'l-Mağrib, 1996), 110-112.

Bekir b. Ömer el-Lemtûnî yanına Hadramî'yi de –Sahra'ya ikinci gidiş- almıştır. Yani Murâbit yöneticileri arasındaki siyasî gelişmeler Hadramî'nin hayatını doğrudan etkilemiştir.⁶⁹¹

Hadramî'nin Sahra'ya ikinci yolculuğu 465/1073 yılında Ezkâ⁶⁹² şehrine olmuştur. Sahra'ya ilk yolculukta çöl halkına İslâm dinini öğretmeyi amaçlamış, ikinci yolculuğunda ise Ezkâ'da kadılık görevine getirilmiş ve bu görevi yaklaşık 25 yıl boyunca icra etmiştir.⁶⁹³ Hadramî'nin görev yaptığı süre zarfında Sahra'da Sanhâcî kabileleri arasında çekişmeler, savaşlar yaşanmıştır.⁶⁹⁴ Hadramî'nin insanlar arasında cereyan eden anlaşmazlıkları çözdüğü, kabilelere vaaz ve cihat faaliyetlerinde bulunduğu ifade edilmiştir.⁶⁹⁵ Hadramî, Ezkâ'da uzun süre kadılık görevini icra etmiş, insanlar arasında uyuşmazlıkları uygun bir şekilde çözmüştür. Bu sebeple Hadramî, Ezkâ halkı tarafından sevilmiş ve böylece uzun yıllar iz bırakmıştır.

Hadramî, vefatından önceki son yolculuğunu ise 487/1094 yılında tekrar Endülüs'e yapmıştır.⁶⁹⁶ Bu son yolculuğun hangi amaçla yapıldığı tam olarak bilinmese de Hadramî'nin ailesini ve çocuklarını Sahra'dan daha güvenli bir yere yerleştirme isteği bu yolculuğun gerçekleşmesinde etkili olmuş olabilir. Sahra yaşantısının zorlu ve değişken olması ayrıca Hadramî'nin bir nevi koruyucusu olan Ebû Bekir b. Ömer el-Lemtûnî'nin vefat etmesi onu bu düşünceye sevk eden ayrı bir sebeptir. Bu nedenlerden dolayı Hadramî, ailesine daha iyi bir imkân sağlamak için arayış içine girmiş ve Endülüs'ün uygun bir yer olduğu kanaatine varmıştır. Bu hususla ilgili olarak kaynaklarda da ifade edildiği üzere aile bireylerinin bir kısmı, Hadramî'nin vefatıyla birlikte Endülüs'e taşınmıştır.⁶⁹⁷ Hadramî'nin zürriyetinden başka biri olan Hüseyin b. Ömer el-Mecîd (ö. 651/1253)'in de Gırnata'ya yerleştiği ve onun da Hadramî gibi itikad

⁶⁹¹ Bahtî, “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 78-79.

⁶⁹² Ezkâ: Sahra'da bulunan bir şehir olarak bilinmektedir. Hadramî'nin Ebû Bekir b. Ömer el-Lemtûnî ile birlikte yerleştiği ve uzun süre kadılık görevini icra ettiği yerdir. Bu şehrin iki ismi bulunmaktadır. Birincisi “Ezkâ”dır. İkinci ismi ise “Kukadum”dur. Bu şehir, Murâbitlar'ın kurucu liderlerine ev sahipliği yapmıştır. Mağrib'in kültür ve medeniyet yönünden önemli şehirlerinden biri olarak bilinmektedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdris eş-Şerîf, *Nüzhetü'l-müşâk fi'htirâkı'l-âfâk* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1988), 1/225.

⁶⁹³ İbn Ebî Zer', *el-Enisü'l-mu'trib*, 134-135; Bahtî, “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 78, 85.

⁶⁹⁴ İsmet Abdüllatîf Dendeş, *Devrü'l-Murâbi'tin fi neşri'l-İslâm fi garbi İfrîkiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 98-101.

⁶⁹⁵ Bahtî, “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 84.

⁶⁹⁶ İbn Beşkuvâl, *eş-Şıla*, 572.

⁶⁹⁷ İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, 283.

ve usûl ilmiyle ilgilendiği belirtilmektedir.⁶⁹⁸ Hadramî'nin aile bireyleri Endülüs'e taşınmış olsa da Hadramî, ölünceye kadar Ezkâ'da kalmayı tercih etmiştir.⁶⁹⁹ Çünkü o, yakın arkadaşı olan Ebû Bekir b. Ömer el-Lemtunî'ye sadık kalmayı tercih etmiştir. Ebû Bekir'i yönetimden mahrum bırakan Yûsuf b. Tâşfîn'e yakınlaşmayı, ona yaranmayı kendine layık görmemiştir. Bu sebepten dolayı Yûsuf b. Tâşfîn bulunduğu Merakeş'e ölünceye kadar gitmemiştir.⁷⁰⁰

Hadramî; Mağrib, Endülüs ve Sahra olmak üzere çeşitli gezilerde bulunmuştur. Onun Doğu'ya gidip gitmediği ise net olarak bilinmemekle birlikte telif ettiği *el-İşârat ilâ edebi'l-imâre* adlı eserin Doğu'da yazılan eserlere yöntem yönünden benzediği belirtilmektedir.⁷⁰¹ Ayrıca bu dönemdeki Mağribli âlimlerin Doğu'ya gidip oradaki âlimlerden ders almaları bir gelenek haline gelmişti. Doğu'da hem hac görevini ifa etmek hem de oradaki âlimlerden ders almak fazilet olarak görülüyordu. Bu bakımdan Hadramî'nin de Doğu'da ders almış olması muhtemeldir. Ayrıca Mağrib'te Selef itikadı ve Mâlikî fikhî geçerli ve yaygın olmasına rağmen Mağrib'te Eş'arîliği savunması onun Doğu'ya gittiğine dair bir ipucu olabilir.

3.1.3. Hocaları ve İlmî Kişiliği

Hadramî'nin kimlerden ders aldığına dair kaynaklarda yeterli bilgiler mevcut değildir. Bununla birlikte Hadramî'nin çocukluk ve gençlik yıllarında Mağrib ve Endülüs'te karşılaştığı, ilim yönünden istifade ettiği bazı âlimleri şu şekilde ifade edebiliriz.

Bu âlimlerden biri olan Ebû Mervân Abdülmelik b. Sirâc (ö. 489/1096) imam, hadisçi, dilci ve Arapların edibi olarak bilinmektedir. Abdülmelik b. Sirâc'ın gayretleriyle insanlar ilim konusunda üst seviyeye gelmiştir. Mağrib'in ilmî yönden ilerlemesinde önemli bir katkı sağlamıştır.⁷⁰² Hadramî'nin de onun dönemine denk gelmesi, Abdülmelik b. Sirâc'tan ders aldığı yönünde kuvvetli bir ihtimaldir.⁷⁰³ Hadramî'nin Kayrevan'dan sonra Endülüs'e gitmesi ve İbn Sirâc'ın da bu coğrafyada

⁶⁹⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû 'l-müzheb*, 1/200.

⁶⁹⁹ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 106.

⁷⁰⁰ Bahtî, "Mukaddimeti't-Tahkîk", *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 90.

⁷⁰¹ Rıdvan es-Seyyid, "Mukaddimeti't-Tahkîk" *el-İşârat ilâ edebi'l-imâre*, mlf. Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî (Beyrut: Dâru't-Tibâa ve'n-Neşr, 1981), 11-12.

⁷⁰² İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, 2/809; Kādî İyâz, *el-Gunye*, 206; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/181; Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/140; Abdilmelik el-Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 2/12.

⁷⁰³ Bahtî, "Mukaddimeti't-Tahkîk", *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 96.

yaşaması bu ihtimali güçlendirmektedir.⁷⁰⁴ Kaynaklarda ifade edilen bir diğer âlim ise Ebû Kâsım Abdurrahman el-Kasdîrî'dir. Kasdîrî (ö. [?]), Mehdiye'de yaşamış ve “*Bid’atü’l-mağâtir ve metaatü’n-nazar*” adında bir eser telif etmiştir.⁷⁰⁵ Aynı şehirde yaşayan Hadramî de temel eğitimini Kayrevan ve Mehdiye’nin önemli âlimlerden biri olan el-Kasdîrî’nin yanında almıştır. Hadramî’nin telif ettiği eserlerin dil yönünden Eş’arî kelâmcıların eserlerinden bağımsız olması ve el-Kasdîrî’nin eserlerine benzerlik göstermesi onun yanında ders aldığı bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.⁷⁰⁶

Kayrevan’dan sonra ikinci durak olarak Endülüs’e geçen Hadramî,⁷⁰⁷ orada da ilim faaliyetleriyle ilgilenmiş ve âlimlerden ders almıştır. Bu zaman zarfında Endülüs’te bulunan ve Endülüs’ün önemli bir âlimi olan Ebû Ömer Osmân ed-Dânî’den (ö. 444/1052) ders alması kuvvetle muhtemeldir. ed-Dânî’nin vefat tarihinin Hadramî’nin öğrencilik dönemi için uygun bir tarih olması ve aynı şehirde yaşamaları bu husus için bir diğer delil olarak zikredilebilir. Ayrıca ed-Dânî, Eş’arîliği savunan Mağribli diğer âlimler gibi Doğu yolculuğunda bulunmuştur. Doğu’da Eş’arîliği benimseyen âlimlerle karşılaşmış ve onlardan da ders almıştır. Birçok alanda uzman olmakla beraber bazı konularda kelâmî görüşlerini de belirtmekten çekinmemiştir.⁷⁰⁸

Mağrib’te Eş’arîliğin tanınmasında ve yayılmasında önemli etkisi olan Ebû İmrân el-Fâsî’nin Hadramî ile ilişkisi veya Hadramî’ye hocalık yapma durumu ise şüphelidir. Hadramî’nin *es-Siyâse: el-İşâre fî tedbîri’l-imâre* adlı eserini tahkik eden Ali Sâmi Neşşâr’a göre her iki âlim de Kayrevan’da yaşamış, bundan dolayı Hadramî, Ebû İmrân el-Fâsî’nin yanında ders almıştır.⁷⁰⁹ Ebû İmrân el-Fâsî ve Hadramî’nin vefat yıllarının birbirinden uzak olması, Ebû İmrân el-Fâsî’nin vefat ettiği dönemde Hadramî’nin henüz küçük yaşta olması, Neşşâr’ın bu konudaki açıklamasına soru işareti bırakmaktadır.

Yukarıda ifade edilen âlimlerden ayrı olarak Hadramî, Kayrevan’ın diğer önemli âlimlerinden faydalanmıştır. Bu âlimlerden biri olan Ebû’t-Tayyib

⁷⁰⁴ Kādî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 8/140-141.

⁷⁰⁵ Kādî İyâz, *el-Ğunye*, 226; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Süllemü’l-vüşûl ilâ tabakâtü’l-fuhûl*, thk. Muhammed Abdulkâdir Arnavud (İstanbul: Mektebetü İrsikâ, 2010), 2/259.

⁷⁰⁶ Bahtî, “Mukaddimeti’t-Tahkîk”, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 100.

⁷⁰⁷ Mahfûz, *Terâcümü’l-Müellifîne’t-Tûnusîyyîn*, 4/298.

⁷⁰⁸ Mahlûf, *Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye*, 1/115; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*, 18/77-81; Kâtib Çelebi, *Süllemü’l-vüşûl*, 4/415; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zehab*, 5/195; Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-Ömerî, *Mesâlikü’l-ebşâr fî memâlikü’l-emşâr* (Ebu Dabi: el-Macma’u’s-Sikâfî, 2002), 5/336-339.

⁷⁰⁹ Neşşâr, “Mukaddimeti’t-Tahkîk”, *es-Siyâse: el-İşâre fî tedbîri’l-imâre*, 12.

Abdalmün'am b. İbrâhîm el-Kündî (ö. 435/1043) Ebû İmrân el-Fâsî'nin öğrencilerindedir. Kelâm ve akaid konusunda âlim biri olarak tanınmış ve birçok alanda eser telif etmiştir.⁷¹⁰ Mağrib'te Eş'arîliği açık bir şekilde savunan Kâbisî'nin öğrencisi Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî (ö. 440/1048) de Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî'nin bir diğer hocası olarak zikredilmektedir.⁷¹¹ Hadramî ayrıca; Ebû Zer el-Herevî ve Ezerî'den yöntem ve usûlü öğrenen Ebû İshâk el-Kayrevânî et-Tûnisî'den (ö. 443/1052),⁷¹² Ebû İmrân el-Fâsî ve Kâbisî'den ders alan Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Mahrez'den (ö. 450/1058)⁷¹³ ve aynı şekilde Ebû İmrân el-Fâsî'nin öğrencisi olan es-Sehmî el-Kuraşî es-Sıkıllî'den (ö. 466/1074)⁷¹⁴ farklı ilim sahalarında faydalanmıştır.

Yukarıda ifade edilen âlimlerin tümü, Hadramî döneminde Kayrevan'da ilmî faaliyetler ile uğraşmışlardır. Akaid ve kelâm ilminin öğretimi konusunda önemli gayretleri olmuştur. Bu âlimlerden Ezerî, Ebû İmrân el-Fâsî ve Ebû Zer el-Herevî gibileri Bâkılânî'den ders almıştır. Hadramî'nin ilim yönünden faydalandığı bu âlimler fıkıh ve nahiv sahasında tebarüz etmiş olsalar da daha çok usûlcü olarak bilinmişlerdir. Bu durum gösteriyor ki Hadramî; Bâkılânî ve Ebû İmrân gibi Eş'arî âlimlerin yetiştirdiği kimselerden ders almıştır. Eş'arî akîdesini yakından tanımıştır. Çünkü onun dönemindeki âlimler Eş'arî akîdesine ve kelâm ilmine yabancı değillerdi. Dolayısıyla Hadramî, Bâkılânî'nin başlattığı akımı devam ettiren kişilerden biri sayılmaktadır.

Hadramî'nin eğitiminde ve ilim sahibi olmasında yukarıda ifade edilen âlimlerden ayrı olarak başka hususlar da etkili olmuştur. Bunlardan biri Hadramî'den önceki dönemde kelâm ve diğer aklî ilimlere yaygın rağbet olmasa da Hadramî'den önceki âlimlerin gayretleriyle Mağrib ve Endülüs'ün kültürel anlamda kalkınmasıdır. Bu dönemde özellikle Kayrevan şehri şairlerin, fıkıhçıların ve kelâmcıların buluşma mekânı haline gelmiştir. Bu dönemde siyasî güce sahip olan Sanhâcî yönetimi zamanında birçok okul, medrese inşa edilmiş ve kültürel kalkınma yaşanmıştır. Merakeş şehri bu dönemde Emir Muiz b. Bâdis döneminde ilim ve irfan şehri haline gelmiş ve

⁷¹⁰ Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/107; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/66-67.

⁷¹¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/245-255; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/109.

⁷¹² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/58.

⁷¹³ Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/110; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/68.

⁷¹⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/71.

âlimler değer görmüştür.⁷¹⁵ Yani Hadramî'nin yaşadığı zaman diliminde ilim faaliyetleri gerçekleşmiş, âlimler arasında bilgi alış-verişi yapılmıştır. Bu sebepten dolayı Hadramî, farklı ilmî sahalarda kendini geliştirme imkânına kavuşmuştur. Sahra'ya gidip oradaki halkı ikna etmesi ve öncü bir karakter haline gelmesi onun önemli ölçüde bir ilmî birikime sahip olduğunun göstergesidir. İbn Beşkûvâl'in eserinde Hadramî'nin; “*Aktif bir insan, fıkıhta âlim, Usûlid-din konusunda ise imamdır*”⁷¹⁶ şeklinde tarif edilmesi onun ilmî seviyesinin ve bilinirliğinin bir diğer göstergesidir.

Hadramî, sadece ilmî ve dinî konularda değil, aynı zamanda konuların nasıl işlenmesi konusunda da tebarüz etmiş bir âlimdir. Telif ettiği eserlerinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Örneğin *el-Akîde* eserinde hemen hemen bütün kelâmî konuları ele almasına rağmen bu eser özlü bir şekilde telif edilmiştir. Bu durum onun veciz üslubunu, belâgat yönünü ve eser telif etmede derinlemesine bir bilgiye sahip olduğunun göstergesidir. Onun edebî yaratıcılıkta önemli bir konumda olduğu, kaliteli şiirler telif ettiği kaynaklarda ifade edilmektedir.⁷¹⁷

Hadramî'nin önemli bir yönü de kelâm ilminde öne çıkmasıdır. İtikad konusunda telif ettiği eserde⁷¹⁸ kelâmî görüşlere sahip olduğu, yöntem ve teknikleri kullandığı açık bir şekilde görülmektedir. Hadramî, ayrıca bu eserde Kur'ân'a sık sık atıf yapmaktadır. Âyetlere başvurmakla yetinmez ayrıca hadislerle de başvurarak görüşlerini temellendirmektedir.⁷¹⁹ Buna karşın, onun yaşadığı dönemde hem Mağrib'te hem de Endülüs'te kelâm ve diğer aklî ilimler yeterli ilgiyi görmemiştir. Bu ilimler, fıkıhçılar tarafından adeta bir nevi rehin alınmıştır. Dönemin fıkıhçılarının siyasî açıdan da etkili olmaları, onları birçok bakımdan güçlü kılmıştır. Bu sebeple kelâm ve aklî ilimlerle uğraşanlar dışlanmış, çeşitli yaptırımlara maruz kalmışlardır.⁷²⁰ Mağrib'te kelâm ilmine bu olumsuz bakışın nedeni İmam Mâlik'in kelâm ilmine mesafeli oluşu, kelâmî konularda susmanın cevap vermektense daha güvenli olduğunu ifade etmesidir.⁷²¹ Çünkü kelâm ilminde delil sunma, delili temellendirme önem arz etmektedir. Kelâmî konularda mevcut olan delilden daha iyi bir delilin sunulması durumunda din ve dinin

⁷¹⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 5/233-234; İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 2/404.

⁷¹⁶ İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, 572.

⁷¹⁷ İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, 7/364-365; İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, 572.

⁷¹⁸ İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, 7/364.

⁷¹⁹ Bahtî, “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 108-109.

⁷²⁰ Palencia, *Tarihu'l-fikri'l-Endelusi*, 324.

⁷²¹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihî* (Suudi Arabistan: Ebü'l-Eşbâl ez-Zâhirî, 1414/1994), 2/938.

ilkeleri değişmeyeceğine göre kelm ilminden uzak durma duşuncesi kabul gormuştur.⁷²² Hadramnin yaşadığı dönem ve daha oncelki dönemlerde kelm ilmine olumsuz olan bu bakışa rağmen Mağribu’l-Aksa’ya kelm ilmini goturmesi, kelm ilminin gelişimi ve yayılması için gayret sarf etmesi önem arz etmektedir. Eş’arliğin ve kelm ilminin gelişmesi için ondan oncelki limlerin etkisi inkr edilemez. Fakat ondan oncelkiler, Eş’ar yonem ve teknikleri Hadram gibi ele alıp kullanmamışlardır. Hadram ise -daha sonra değinileceği üzere- *el-Akde* eserinde meseleleri akl bir zeminde işlemiştir. Söz konusu dönemde ve bölgede kendine özgü bu yonem sayesinde Mağrib’te halk tarafından kabul gormuş ve ön plana çıkmıştır

3.1.4. ogrencileri

Hadram, hayatı boyunca ilim faaliyetlerinde bulunmuştur. Kayrevan’da başlayan ilim serüveni, Endülüs’e göç etmesiyle devam etmiştir. Endülüs ve Mağrib’ten pek çok ogrenciye hocalık yapmış, onlara kelm ilmini ogretmiştir.⁷²³ Yetiştirdiği bu ogrenciler, Mağrib ve Endülüs’te etkili olmuşlardır. Mağrib’te Eş’ar mezhebinin yayılmasında ve sistemleşmesinde önemli gayretleri olmuştur. Bu ogrencilerden olan Eb’l-Haccc Ysuf b. Ms ed-Darr’e Eş’ar mezhebinin Mağrib’te yayılmasındaki etkisi hasebiyle daha çok değinilecektir.

Hadram’nin önemli ogrencilerinden biri olan ed-Darr; ilmi, giyimi ve fiziki özellikleri yonunden dikkat çekmiştir.⁷²⁴ Eş’ar mezhebi üzerine kelm ilmini ogrenen ed-Darr’in Eş’ar mezhebine olan mensubiyeti hakkında herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. ed-Darr, Hadram’nin yanında itikatla ilgili bazı eserler de okumuştur.⁷²⁵ Aldığı kelm ilmi sayesinde Hadram’nin yolunu takip etmiş ve onun başlattığı akımı devam ettirmiştir. Murbitlar döneminde, bazı kesimlerin Eş’arliği benimseyen limlere baskı yapmasına rağmen, ed-Darr Murbitların lideri Ysuf b. Tşfin ile yakın bir ilişki kurarak Mağrib’te Eş’arliğin yayılmasına katkıda bulunmuştur.⁷²⁶ Hadram’nin Sahra’ya gitmesiyle birlikte Eş’ar mezhebinin önemli bir

⁷²² Nemer, *Cmi’u beyni’l-’ilm ve faşlih*, 2/941.

⁷²³ Ibn Beşkvl, *eş-şila*, 355, 363, 404, 549.

⁷²⁴ Ibn’z-Zeyyt, *et-Teşevvf*, 106.

⁷²⁵ Ibn Beşkvl, *eş-şila*, 644; Kd İyz, *el-Ĝunye*, 226; Ahmed b. Muhammed el-Mağkar, *Ezhru’r-riyz fi aşbri’l-Ĝz*, thk. Mustafa es-Sekk vd. (Kahire: Matba’atü Lecneti’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1939), 3/161.

⁷²⁶ İdrs el-Fs el-Fahr, “Eseri’l-mmu’l-Cveyn fi fikri’l-Eş’aryye bi’l-Mağrib min hill nazmu Eb’l-Haccc Ysuf b. Ms ed-Darr”, *el-Fikru’l-Eş’ar bi’l-Mağrib hille merħaleteyi’t-te’ss ve’t-tersm*, ed. Ceml Alll el-Baht (Rabat: er-Rbitat’l-Muhammediyye li’l-’Ulem, 2017), 1/186.

temsilcisi hâline gelen ed-Darîr, yetiştirdiği öğrencilerden biri olan Kâdî İyâz aracılığıyla bu mezhebin Mağrib'te yayılmasında ve sistemleşmesinde etkili olmuştur.⁷²⁷

ed-Darîr, birçok eser telif etmesine rağmen daha çok *et-Tenbîh ve'l-İrşâd fî 'ilmi'l-i'tikâd* adlı kelâm eseriyle dikkat çekmiştir. *et-Tenbih*, Eş'arî âlimlerin telif ettikleri eserlere benzer bir yapı göstermektedir. Eser, kelâm ilminin faziletleri ile başlamakta, sahabeyi anlatarak sonlanmaktadır. Basit bir dile sahip olması sebebiyle Mağrib'te Eş'arî mezhebinin yayılmasında önemli bir katkı sağlamıştır. ed-Darîr, bu eserin talimini Merakeş'te bizzat kendisi yapmıştır. Ayrıca onun vefatından sonra bu eser, Mağrib ve Endülüs'te farklı medreselerde okunmuştur. Daha sonra ise ed-Darîr'in öğrencisi olan Ebû Abdullah Muhammed b. Hilaf el-İlbîrî *et-Tenbîh ve'l-İrşâd fî 'ilmi'l-i'tikâd* adlı eseri, öğrencilere öğretip okutarak Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasında katkı sağlamıştır.⁷²⁸ *et-Tenbih* eseri, Hadramî'nin *el-Akîde* eserine benzemekte⁷²⁹ ve diğer kelâmî eserlerde olduğu gibi birçok kelâmî konuyu ihtiva etmektedir.⁷³⁰ Bu eser, Eş'arî mezhebi üzerine yazılan, kolay ve anlaşılır bir dile sahiptir. Şer'î delillerle temellendirilmiş güçlü argümanlara sahiptir. Kelâmî arka planı olan bir âlim tarafından yazılan bu eser, kelâmî konuların hemen hemen hepsine değinmektedir. Bu eser sayesinde Mağrib'te Eş'arîliğin yayılması hız kazanmıştır. Eserin eğitici yönü ve kullandığı yöntem sebebiyle Mağrib'te Eş'arîliğin ikinci boyutu olan tersim ve gelişme dönemini temsil ettiği ifade edilebilir. Bu husus, Hadramî'nin yetiştirdiği öğrencilerinden biri olan ed-Darîr'in Mağrib'te Eş'arîliğin yayılmasındaki etkisini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu eserin, kelâmî yönden *el-Akîde* eserinden daha sistemli olması, eserin bir diğer özelliği olarak verilebilir.

Hem Hadramî'nin hem de ed-Darîr'in yetiştirdiği bir diğer öğrenci ise Ebû Abdullah Muhammed b. Hilâf el-Kurtubî el-İlbîrî'dir (ö. 537/1143). el-Ensârî, el-Mütekellim olarak bilinen el-İlbîrî, Hadramî'nin önemli öğrencilerinden biridir. Kelâm

⁷²⁷ Abdilmelik el-Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 1/358; Makkarî, *Ezhâru'r-riyâz*, 3/161.

⁷²⁸ Ahnâne, *Tetavvüru'l-mezhebi'l-Eş'arî*, 84-85.

⁷²⁹ Darîr, *et-Tenbih*, 36-39.

⁷³⁰ bk. Ele aldığı bazı kelâmî konular şu şekildedir: “Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır; kadimdir, mahlûk olması söz konusu olamaz. Allah, hayy, âlim, Murîd, Mukaddirdir. O'nun bütün sıfatları kadimdir. İnsanın kendi fiillerini yaratması söz konusu olamaz, bütün fiiller Allah tarafından yaratılmıştır. Âlem hâdistir, kadim olması düşünülemez. Eşyaların birbirini var etmesi mümkün olamaz, dolayısıyla nedensellik ilkesi kabul edilemez. Allah'ın sıfatlarında teşbih ve tenzihe meydan vermeyecek şekilde te'vile gidilmelidir. Halifenin akıllı, cesur ve Kureyş'ten olması gerekmektedir.” Darîr, *et-Tenbih*, 92, 93, 105, 106, 113, 114, 236, 237.

yöntemi ve Eş'arî akîdesini Hadramî'nin yanında almış ve Eş'arî mezhebini benimsemiştir. Eş'arî mezhebinin Mağrib ve Endülüs'te yayılmasında ve sistemleşmesinde önemli bir görev üstlenen el-İlbîrî'nin *Risâletü'l-beyân an hakîkati'l-imân ve er-Red ala ebi'l-Velîd b. Rüşd fi mes'eleti'l-istivâ* adlı eserlerini de telif etmiştir.⁷³¹

Hadramî'nin bir diğer öğrencisi ise Hadramî'nin oğlu olan ve kelâm ilmiyle ilgilenen Alî b. Muhammed b. Hasan el-Hadramî, İbn Murâdî'dir (ö. [?]).⁷³² Ayrıca, Hadramî'nin yetiştirdiği diğer öğrencilerden bazılarının adları şu şekilde verilebilir: Abdulvahhâb b. Abdullah b. Abdulazîz es-Sadefî (ö. 521/1127),⁷³³ Abdulaziz b. Hasan el-Hadramî (ö. 526/1131),⁷³⁴ Alî b. Ahmed b. Hilaf el-Ensârî en-Nahvî (ö. 528/1133),⁷³⁵ Muhammed b. Abdulaziz b. Ahmed b. Rağibe el-Kelbî (ö. 528/1113),⁷³⁶ İbrâhim b. Abdurrâhman b. Ğamîr: (ö. [?]),⁷³⁷ Abdulmelik b. Ğilâf b. Marûf el-Lağmî⁷³⁸ ve Hişâm b. Ahmed b. Hişâm el-Hilâl (ö. 530/1135).⁷³⁹ İfade edilen bu âlimler Hadramî'nin yanında kelâm ve usûl ilmini öğrenmiş, Eş'arî mezhebinin yayılmasında katkı sağlamışlardır.

3.1.5. Eserleri

Hadramî, Mağrib'in önde gelen âlimleri arasında sayılmaktadır. O, telif ettiği eserlerle de öne çıkmaktadır. Eş'arî mezhebinin henüz resmî anlamda kabul görmediği bir zaman diliminde telif ettiği *el-Akîde* ve siyasî içeriğe sahip *el-İşârat ilâ edebi'l-imâre* (bir diğer ifadeyle *es-Siyâse: el-İşâre fi tedbîri'l-imâre*) eserleriyle dikkat çekmiştir.

Hadramî'nin telif ettiği eserler içinde çok yayılan ve rağbet gören *el-İşârat ilâ edebi'l-imâre* adlı eserdir. Bu eser, Rıdvan es-Seyyid tarafından tahkik edilmiştir.

⁷³¹ Abdilmelik el-Merrâküşî, *eż-Zeyl ve't-tekmile*, 4/210-211; Abdülaziz b. Merzûk et-Tarîfî, *el-Mağrib fi şerhi'l-akîdeti'l-Kayrevaniyye* (Riyad: Dâru'l-Menhâc, 2016), 50,168; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 11/676; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/83.

⁷³² İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, 283-284; Abdilmelik el-Merrâküşî, *eż-Zeyl ve't-tekmile*, 4/530; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1/200.

⁷³³ İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, 363.

⁷³⁴ Abdilmelik el-Merrâküşî, *eż-Zeyl ve't-tekmile*, 3/33; İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, 355.

⁷³⁵ Ebû Bekr Muînüddîn b. Ebî Bekr b. Şücâ' el-Bağdâdî İbn Nukte, *Tekmiletü'l-İkmâl*, thk. Muhammed Sâlih vd. (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1418/1997), 1/219; İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, 404-405.

⁷³⁶ İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, 549.

⁷³⁷ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 1/122.

⁷³⁸ Abdilmelik el-Merrâküşî, *eż-Zeyl ve't-tekmile*, 3/12-13

⁷³⁹ Kâdî İyâz, *el-Ğunye*, 219-220.

Ayrıca Ali Sâmî Neşşâr da bu eseri “*es-Siyâse: el-İşâre fî tedbîri'l-imâre*” adıyla tahkik etmiş ve neşretmiştir. Siyasî geleneği içeren bu eser, rahat ezberlenebilmesi için kısımlara ayrılmıştır.⁷⁴⁰ Eserde geçen siyasî konular, Hadramî'nin Ebû Bekir el-Lemtûnî ile seyahatleri sırasında ondan öğrendiği bilgilere dayanmaktadır. Hadramî'nin Sahra'da görev yaptığı sırada Yûsuf b. Tâşfin'in kararlarından razı olmadığına bir göstergesi olarak bu eserin telif edildiği de ifade edilmektedir.⁷⁴¹

Siyaset alanında birçok eser yazılmasına rağmen, bu eserler Hadramî'nin telif ettiği “*es-Siyâse*” adlı eser kadar rağbet görmemiştir. Hadramî'nin siyasî rolünden ayrı olarak bir âlim ve kelâmcı olması eserine olan rağbeti arttırdığı ifade edilebilir.⁷⁴² Ayrıca bu eser, felsefî içerik yönünden de dikkat çekmiştir. Eserde eski metinlerden bahsedilmesi, bilgi teorisine başvurulması ve bazı fikirlerin bilge adamlarına atfedilmesi bu eserin felsefî bir içeriğe de sahip olduğunu göstermektedir. Hadramî'nin o dönemde ifade edilen felsefî içeriklerden haberdar olması, İslâm filozoflarının eserlerini okumasına veya sahip olduğu kelâm bilgisine bağlanabilir.⁷⁴³ Hadramî'nin sahip olduğu bu nitelikler onun özgün bir eser telif etmesini sağlamıştır.

Hadramî'nin ayrıca *Risâletü'l-îmâ' ilâ mes'eleli'l-istivâ* adlı bir esere sahip olduğu ifade edilmektedir.⁷⁴⁴ Hadramî, bu eserinde istivâ ile ilgili olarak on âlimin farklı görüşlerini sıralamaktadır. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den başlayarak bu âlimlerin görüşlerini esas alarak istivâ konusunu işlemektedir.⁷⁴⁵ Bu çerçevede Hadramî'nin selef anlayışından farklı olarak haberî sıfatlara ilişkin âyetleri te'vil ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁴⁶ Terâcim eserlerinde Hadramî'ye nisbet edilen başka eserler de bulunmaktadır. Bunlardan bazıları; “*Kitâbü't-tecrîd fî usûli'd-dîn*”⁷⁴⁷ *Urcûze*,⁷⁴⁸ *Kitâbü'l-İnbâh fî vücûbî ücreti'l-kudât*,⁷⁴⁹ *Risâle fir-red 'alâ men kâle bi-kıdemil-hurûf*⁷⁵⁰ şeklinde sıralanabilir.

⁷⁴⁰ Neşşâr, “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *es-Siyâse: el-İşâre fî tedbîri'l-imâre*, 179-180.

⁷⁴¹ Neşşâr, “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *es-Siyâse: el-İşâre fî tedbîri'l-imâre*, 23.

⁷⁴² Bahtî, “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 121-122.

⁷⁴³ Neşşâr, “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *es-Siyâse: el-İşâre fî tedbîri'l-imâre*, 31-35.

⁷⁴⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/636; Abdurrahmân b. Nâsîr el-Berrâk, *et-tevdîh li'l-mesâil akîdeti fî mukaddimetir-risâleti'l-Kayrevaniyye* (Suudi Arabistan: Müessesetü Vakkî'ş-Şeyh Abdurrahmân, 2021), 75.

⁷⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, thk. Muhammed Hasan Cebel (Mısır: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1995), 2/85-94; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/636; Zehebî, *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-gaffâr*, 261; Ebû Osman Faysal b. Kazzâr el-Câsım, *el-Eş'ariyyetü fî mizân ehli's-sünne* (Kuveyt: el-Muberrretü'l-Hayriyâtü'l-Ulûmü'l-Kur'an, 2007), 168.

⁷⁴⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 246.

⁷⁴⁷ Kādî İyâz, *el-Ğunye*, 226.

⁷⁴⁸ Kādî İyâz, *el-Ğunye*; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/92.

⁷⁴⁹ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 1/122.

Bu eserler günümüze ulaşmasa da Hadramî'nin kelâm ve usûlî'd-din alanında eserler telif ettiğini göstermektedir. Onun telif ettiği ve çalışmamızın son kısmını ihtiva edecek olan *el-Akîde* eserinin Hadramî'ye olan nisbeti ve bu eserin önemi aşağıda işlenecektir.

Hadramî'nin telif ettiği *el-Akîde* eseri ile ilgili bir diğer önemli husus bu eserin nispeti meselesidir. Bu eserin Hadramî'ye ait olduğu yapılan araştırmalar neticesinde tespit edilmiştir. Hadramî'nin Sahra'da görev yaptığı sırada bir *akîde* eseri telif ettiğini onun şu ifadesinden de anlaşılmaktadır: “Allah'a hamdolsun bu mübarek akîde tamamlanmıştır.”⁷⁵¹

Yapılan araştırma ve tahkiklerde bu eserin Hadramî'ye ait olduğu somut ve net delillerle aşama aşama zikredilmektedir. *Akîde* eserinin ilk dönemlerde Gırnatalı Muhammed b. Hasan b. Asbağ'a ait olduğu belirtilse de daha sonraki süreçte bu eserin kim tarafından telif edildiği ile ilgili araştırmaya gidilmiş ve bu eserin Muhammed b. Hasan b. Asbağ'a ait oluşuyla ilgili şüpheler ortaya çıkmıştır. Araştırmalar derinleşince eserin gerçek kişiye nisbet edilmediği, nisbet edildiği kişinin isim benzerliği sebebiyle olduğu anlaşılmıştır.⁷⁵² Bu yanlışlık, başarılı araştırmacı Abdullatif el-Çitânî⁷⁵³ tarafından net bir şekilde ortaya çıkartılmış ve ulaştığı sonuçları delilleriyle sunmuştur.⁷⁵⁴

el-Akîde'nin ilk baskısında eserin Muhammed b. Hasan b. Asbağ'a nispet edilmesi kabul edilmemektedir. Bu yanlışın, eserin ilk nüshasında yapılan bir hatadan kaynaklandığı ve sonraki çalışmalarda da aynen devam ettirildiği belirtilmektedir.⁷⁵⁵ Her iki âlimin de “Muhammed b. Hasan” ismini taşımaları, söz konusu hatanın başlıca sebebinin oluşturmaktadır. Bir diğer husus ise *el-Akîde*'nin ilk sayfasındaki yazı tipi ve şeklinin daha sonraki sayfalardan farklılık arz etmesidir. Bu durum, eserin başka bir esere ilişitirildiğini ve koleksiyonun parçası haline geldiğini göstermektedir. Bu durum

⁷⁵⁰ İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmile li Kitâbis's-Sile*, 4/152.

⁷⁵¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 354.

⁷⁵² Bahtî, “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 141.

⁷⁵³ Araştırmacı Abdullatif el-Çitânî; Rabat'taki Muhammediye Âlimler Kurulu Araştırma ve Mirasın Yeniden Canlandırılması Merkezi başkanıdır. Casablanca Üniversitesi (Hasan 2) İslam Araştırmaları Beşeri İlimler Fakültesinde Prof. Dr. olan Çitânî, şu eserleri telif etmiştir: “*el-Hafiz İbn Raşid el-Sebtî* (ö.721) ve *Cuhudühü fi hidmeti el-Sünneti'n-Nebeviyye*” Bir diğer eseri; “*Kitabu'l-Müselâti İnde'l-Muhaddisîn*”. Ayrıca tahkik ve inceleme alanlarında “*Buzân Ulu Camî el-Yazmalarının İncelenmesi ve Tahkik edilmesi*” ve “*İbn Raşid'in 'İstid'âti'l-İcâzat' Adlı Eserinin Tahkik ve Araştırılması*” adlı eserleri telif etmiştir. Bu durum Araştırmacı Prof. Dr. Abdullatif el-Çitânî'nin tahkik alanında önemli bir konumda olduğunu gösteriyor.

⁷⁵⁴ Bahtî, “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 141.

⁷⁵⁵ Bu ifadeler, araştırmacı Abdullatif el-Çitânî tarafından dile getirilmiştir.

kitapçılar tarafından yapılan ve bilinen bir uygulamadır. Kitap satıcıları daha sonra bunları satarken birbirinden ayırırlar.⁷⁵⁶

Araştırmacı Abdullatif el-Çitâni, bu akaid eserinin Hadramî'ye ait olduğunu ispatlamak üzere Hadramî'nin diğer eseri “*el-İşâre*” ile “*el-Akîde*” eserini karşılaştırmaktadır. Bu iki eserde de kullanılan ifade ve ibarelerin aynı ve birbirine çok yakın olduğunu belirtmiştir.⁷⁵⁷ Çitâni'ye göre “*el-Akîde*” eserinin Hadramî'ye ait olduğu ile ilgili kesin ve net olan delili ise şu şekilde ifade edilmektedir: Hadrâmî'nin öğrencisi olan Ebû Abdullah Muhammed b. Hilâf el-Kurtubî el-İlbîrî'ye ait olan “*ed-Dürretü 'Vüstâ*”⁷⁵⁸ adlı eser, British Museum Kütüphanesinde bulunmaktadır. el-İlbîrî'ye ait olan bu eserde 3 (üç) yerde Hadrâmî'nin akîde adlı eseri zikredilmektedir. el-İlbîrî, hocası olan Hadramî'den bahsetmekte ve ona ait olan cümleleri harfi harfine aktarmaktadır. Araştırmacı Çitâni'ye göre bu delil bu akîdenin Hadramî'ye olan nisbetini kesin bir şekilde teyit etmekte ve delillerini sunmaktadır.⁷⁵⁹

Bir diğer delil ise Hadrâmî'nin doğrudan öğrencisi olan ed-Darîr'in telif ettiği eserde hocası olan Hadramî'nin müteşâbih âyetleri te'vil ettiğini belirtmesidir.⁷⁶⁰ Nitekim Hadramî'nin *el-Akîde* eserinde müteşâbih ayet ve hadisleri ve haberî sıfatları açık bir şekilde te'vil etmesi bu duruma gösterilecek bir diğer kanıttır.⁷⁶¹

Hadramî, *el-Akîde* eserinde bazı eserlere doğrudan veya dolaylı olarak başvurmakta, atıf yapmaktadır. Örneğin imanın tanımında Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) telif ettiği eserden⁷⁶² sahabenin fazileti konusunda ise Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin *er-Risâle* eserinden⁷⁶³ Allah'ın isimleri konusunda ise Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin eserlerinden faydalanmıştır.⁷⁶⁴ Hadramî, ayrıca Eş'arî mezhebinin ilk dönem temsilcilerinden olan Bâkılânî'nin *Temhîdi'l-evâ'il ve telhîşi'd-delâ'il* eserinden de yararlanmıştı. Eserinde Bâkılânî'nin adını doğrudan zikretmiş ve yer yer ona atıflarda

⁷⁵⁶ Bahtî, “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 143.

⁷⁵⁷ Bahtî, “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 144

⁷⁵⁸ British Museum Kütüphanesi Rakam: 9519, Yıl: 810, Varak: 183.

⁷⁵⁹ Bahtî, “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 144.

⁷⁶⁰ Darîr, *et-Tenbih*, 112.

⁷⁶¹ bk. Hadramî'nin bu konuları nasıl ele aldığı daha sonra işlenecektir. Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 231-239, 251-265.

⁷⁶² Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *er-Risâletü'l-vâfiye li-mezhebi Ehli's-Sünneti fi'l-i'tikâdâti ve usûli'd-diyânât*, thk. Ebî Enes Hilmi b. Muhammed (İskenderiye: Dâru'l-Basîre, 2005), 55-56; Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 293-294.

⁷⁶³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 351-352.

⁷⁶⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 239.

bulunmuştur.⁷⁶⁵ Bu durum Hadramî'nin Eş'arî âlimleri hakkında bilgi sahibi olduğunu ve eser telif etmede onlardan faydalandığını göstermektedir.

Hadramî'nin *el-Akîde* eseri Mağrib ve Endülüs'te kabul görmüştür. Bu eser Mağrib, Sudan ve Endülüs gibi yerlerde medreselerde öğrenciler tarafından okunmuş ve Eş'arî mezhebinin kabul görmesinde rol oynamıştır.⁷⁶⁶ Ayrıca bu eserin günümüze ulaşması bölgenin itikadı hakkında bilgi sahibi olmayı sağlamaktadır. Eserin hicri dördüncü yüzyılın sonu ve hicri beşinci yüzyılın başları gibi Mağrib kelimâ düşüncesi açısından erken bir dönem hakkında bilgi vermesi ve Murâbitlar döneminde yazılan diğer eserlerden farklılık arz etmesi bir eser için önemli husustur. Murâbitlar döneminde yazılan diğer eserlerde daha çok akîdevî konular işlenmesine rağmen bu eserde akîdevî konuların yanında kelâmî konular da ele alınmıştır.⁷⁶⁷ Daha sonra ele alınacağı üzere Hadramî'nin ele aldığı kelâmî konuların çoğunda Eş'arî âlimlere yakın bir görüş benimsemesi ise diğer önemli husustur.

Hadramî, *el-Akîde* eserini on beş baba ayırmış ve bu eserinde neredeyse kelâmî konuların tümünü ele almıştır. Diğer eserinde aklî yöntem ve tekniklerine başvurduğu⁷⁶⁸ gibi bu eserinde de aklî yöntemlere ve te'vile başvurmuştur. Kendine has olan yönteminin ortaya çıkarılması amacıyla telif ettiği eserleri ele alınacaktır. Bu kapsamda günümüze ulaşan *el-Akîde* ve *es-Siyâse: el-İşâre fî tedbîri'l-imâre* adlı eserleri titiz bir şekilde incelenecek ve kelâm yöntemi ortaya çıkartılacaktır. Hadramî'nin te'vile mesafeli duran Murâbitlar döneminde yaşamasına rağmen aklî yöntemlere ve yer yer te'vile başvurması onu muasırlarından farklı kılmaktadır.

3.1.6. Vefatı

Yapılan araştırmalara göre Hadramî, uzun süre kadılık görevini icra ettiği Ezkâ şehrinde vefat etmiştir. Onun Ezkâ şehrinde vefat etmesiyle ilgili herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁷⁶⁹ Vefat tarihinin ise 489/1094 olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.⁷⁷⁰

⁷⁶⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 239, 305, 354.

⁷⁶⁶ Zehrî, "el-Meşâdiru'l-Mağribiyye li'l-'Akîdeti'l-Eş'ariyye", 1/319.

⁷⁶⁷ Bahtî, "Mukaddimeti't-Tahkîk", *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 148.

⁷⁶⁸ Neşşâr, "Mukaddimeti't-Tahkîk", *es-Siyâse: el-İşâre fî tedbîri'l-imâre*, 33.

⁷⁶⁹ İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, 7/364; Kādî İyâz, *el-Ğunye*, 227; İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 106.

⁷⁷⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/636; Kādî İyâz, *el-Ğunye*, 227; İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 106; İbn Beşkuvâl, *eş-Şıla*, 572.

Hadrâmî'nin vefat yeri ve tarihi ile ilgili terâcim eserlerinde malûmat olmasına rağmen onun vefat şekli hakkında ise bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bir kaza ve hastalık sonucu gibi doğal bir şekilde öldüğü söylenebilir. Onun ölümüyle ilgili olarak ayrıca efsanevî bir olay anlatılmaktadır. en-Nânî'nin eserinde geçtiği üzere Hadramî, Murâbıtlar ve Rumlar arasında geçen bir savaşta Yahudi bir kişiyi öldürmüştür. Bunun üzerine Hadramî, Yahudi bir kadın tarafından saldırıya uğramış, kendisine ok fırlatılmış ve yaralanmıştır.⁷⁷¹ Yaşanan bu olay, Hadramî'nin vefatında ne derece etki ettiği belirsizdir. Hadramî'yi bu şekilde efsanevî olaylarla anmaktan ziyade sahip olduğu ilim ve telif ettiği eserler yönünden anmak daha tutarlı olacaktır.

3.2. HADRÂMÎ'NİN KELÂM YÖNTEMİ

İlimler; içerik, yöntem ve amaç bakımından farklılık arz etmektedir. Kelâm ilmi de kendine özgü yöntem ve muhtevası ile diğer ilimlerden ayrılmaktadır. Kelâm ilminin kendine has bir yöneme ulaşması ancak belli bir süreçten sonra gerçekleşmiştir. İslâm ümmetinde zuhur eden siyasî, kelâmî ve diğer ihtilaflar⁷⁷² öncelikle kelâm ilminin ortaya çıkmasında ve daha sonraki yüzyıllarda bu ilmin bir yöneme kavuşmasında etkili olmuştur.⁷⁷³

Bu bağlamda, öncelikle kelâm ilminin hem tanımına hem de amacına yönelik olan tanımlarda farklılık görülmüştür. Bu durumun ortaya çıkmasında İslâm inancına yönelik yapılan saldırıları bertaraf etme gayesi etkili olmuştur. Bu bakımdan kelâm ilmi, İslâm inancına yönelik saldırıları önleme ve toplumun doğru bir inanca sahip olmasında önemli bir işlev görmektedir. Nitekim kelâm “Allah'ın zât ve sıfatlarından, başlangıç/yaratılış ve sonuç/ahiret itibarıyla varlığın durumlarından İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir.”⁷⁷⁴ şeklinde tarif edilmişti. Fakat daha sonraki süreçte bazı kişi veya fırkalarca peygamberlik müessesine saldırılar yapılmış ve bunun sonucunda yukarıda ifade edilen tanımdaki konulara ek olarak “nübüvvet” konusu da eklenmiştir.⁷⁷⁵ Konuya göre yapılan bu tanımlar sürekli aynı kalmamış, sonraki dönemlerde birçok mezhep de kelâm ilmini tanımlamaya çalışmıştır. Bu tanımlardan

⁷⁷¹ el-Nânî Veled Hüseyin, *Sahrâu'l-Mülessimîn* (Bingazi: y.y, 2007), 73-74.

⁷⁷² Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 244-245

⁷⁷³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Musakkaşûn fi'l-ḥadâreti'l-'Arabîyyeti'l-İslâmîyye* (Beirut: Merkezü-Dîrâsâtil-Vahdeti'l-Arabîyye, 1995), 37.

⁷⁷⁴ Ebü'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Tarifât* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 185.

⁷⁷⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam* (İstanbul; Bilmen Yayınevi, 1972), 5.

birinde ise kelâm ilmi “*sünnet ehlinin akâdesini muhafaza ve bunu bid’at ehlinin tehlikesinden korumak*” şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁷⁶

Kelâmın ilminin konusunu belirginleştirmek amacıyla sarf edilen bu çabalar aynı zamanda bu ilmin yönetime ulaşmasında ön ayak olmuştur. Nitekim bu hususta yapılan çalışmalar neticesinde kelâmî konular tanımlanmış, sınıflandırılmış ve gruplandırılmıştır. Böylece bu ilmin yöntemini belirleyen hususların temeli yavaş yavaş atılmıştır. Ayrıca Yunan felsefesinden yapılan çeviriler de Müslümân kelâmcıların teolojik ifadelerinin belirginleşmesinde etkili olmuştur.⁷⁷⁷ Bu gelişmeler kelâmcıları, diyalektik bir üsluba geçiş yapmayı sevk etmiştir.⁷⁷⁸ Ayrıca Selefin rivayet yoluyla naklettiği akâidin temellendirilmesinde istidlâl ve nazara başvurulmuş, tevhid inancına karşı çıkan düalist ve Hıristiyanlık inançlarının iddiaları çürütülmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda farklı akımlara karşı İslâm dininin inanç sistemini savunabilmek için; nefy, ispat, nazar, istidlâl gibi hususlar kelâm ilminde yerini almaya başlamıştır.⁷⁷⁹ Bu durum, kelâm yönteminin teşekkülünde etkili olmuştur.

Kelâm ilmi, itikâdi konuları temellendirme hususunda naklî delillerle yetinmemiş ayrıca aklî delilleri esas almıştır. Çünkü kelâm, esas itibariyle dinin ana kaynağından beslense de akla da ayrı önem vermektedir. Buna karşın kelâm ilminin esas aldığı bu iki kaynak, bazı ilimlerde söz konusu olmamaktadır. Örneğin felsefede inanç konularını temellendirmede sadece akle başvurulurken kelâm ilminde ise güvenilir olduğu tespit edilen esaslardan hareket edilmektedir. Kelâmcı, söz konusu olan güvenilir bilgi ve esasları temellendirmek amacıyla istidlâl ve nazara başvurmaktadır. Dolayısıyla “nazar ve istidlâl” kavramları, kelâm ilmi yönteminin en önemli unsurlarıdır. Örneğin mütekelliminin, Allah’ın varlığını ve birliğini muhaliflere karşı savunabilmesi için öncelikle bunu ispatlaması gerekmektedir. O’nun varlığını istidlâlî yöntemlerle temellendirdikten sonra muhaliflere karşı bu hususu savunmaya gayret etmektedir.⁷⁸⁰ Bu bağlamda, kelâm ilminin iki gayesi ve buna bağlı olarak da yönteminde iki husus öne çıkmaktadır. İlk hedefi, aklî delillere başvurmak suretiyle

⁷⁷⁶ Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Münkız mine’l-dalâl ve’l-müşîh ‘ani’l-ahvâl*, thk. Abdulhalim Mahmûd, (Kahire: 1962), 132-137.

⁷⁷⁷ Câbirî, *el-Musakkafun*, 38.

⁷⁷⁸ Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Kitâbü’l-Keşf ‘an menâhici’l-edille*, thk. Muhammed Abid el-Cabirî (Beyrut: Merkezu Derâsâti’l-Vahdeti’l-‘Arabiyye, 1998), 13-14.

⁷⁷⁹ İbn Rüşd, *Kitâbü’l-Keşf*, 17.

⁷⁸⁰ Muhammed Ebü’l-Vefâ et-Teftâzânî el-Guncemî, *Dirâsât fi’l-felsefeti’l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 2005), 16.

inanç esaslarını temellendirmek, ikincisi ise inanca yönelik muhaliflerin olumsuz ifadelerini çürütmektir.

Kelâm ilminde söz konusu olan yöntem değişikliği ancak belli bir süreçten sonra gerçekleşmiştir. İlk olarak Mu'tezilî âlimler, ayet ve hadisleri akli esas olarak te'vil etme yolunu benimsemiştir.⁷⁸¹ Daha sonraki süreçte ise kelâm tarihinde mütekaddimûn ve müteahhirûn olarak ifade edilen dönemlerde kelâm yöntemine yönelik farklı gelişmeler yaşanmıştır. Bu bağlamda, mütekaddimûn dönemi kelâmcılardan olan Bakillânî ile birlikte kozmoloji ve tabiat felsefesi ile ilgili konular ele alınmıştır.⁷⁸² Hatta Eş'arî ile başlayan bu alan ayrımı,⁷⁸³ Cüveynî ile birlikte devam etmiştir. Kelâmın temel konuları dakiku'l-kelâm ve celilu'l kelâm şeklinde iki kısma ayrılmıştır.⁷⁸⁴ Mütekaddimûn dönemi olarak da adlandırılan bu dönemde istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib, sebr ve taksim gibi yöntemler kullanılmıştır.⁷⁸⁵ Ayrıca bu dönemde cedel yöntemine de başvurularak diğer fırkalarla fikrî mücadelelere girilmiştir.⁷⁸⁶ Gazzâlî ile son bulan bu dönem, Ehl-i sünnet kelâmının kendine özgü bir düşünce sistemi oluşturma evresi olarak da bilinmektedir.⁷⁸⁷ Bir sonraki dönem ise müteahhirûn dönemi olup Gazzâlî ile başlamıştır.⁷⁸⁸ Bu dönemde kelâm ilminin yönteminde bazı değişimler yaşanmıştır. İn'ikâs-ı edille terk edilmiş,⁷⁸⁹ mantığın ilkeleri kullanılmış ve daha önceki dönemde kullanılan yöntemler eleştirilmiştir.⁷⁹⁰

Bu bağlamda kelâm ilmi, inanç konularında ortaya çıkan şüpheleri gidermek ve doğru bir din anlayışını ortaya koymak amacıyla bazı yöntem ve tekniklere başvurmuştur. Çünkü bazı itikâdî ayetlerin sadece zâhiri yönden ele alınması Allah'ın maksadının ortaya çıkarılmasında yeterli olmamaktadır. Bu bakımdan söz konusu olan ayetlerin anlaşılması ancak kelâm ilminde başvuru olan akıl yürütme ve istidlâl yöntemleri ile mümkün olmuştur. Bu yöntemler, İslâm coğrafyasının doğusundaki

⁷⁸¹ Osman Aydın, "Bağdat Mu'tezilesi'nin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları", *İslâm Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu* (İstanbul, 2008), 189; Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 208.

⁷⁸² İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 236.

⁷⁸³ Yıldız, Metin - Bedevî, Abdurrahman. "Ebu'l-Huzely el-Allaf'ın Dakiku'l-Kelam Anlayışı". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2013), 284.

⁷⁸⁴ Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, 74.

⁷⁸⁵ Özervarlı, "Ehl-i Sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikadi Düşüncesi", 11-12.

⁷⁸⁶ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 235-236.

⁷⁸⁷ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 121-122.

⁷⁸⁸ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 236.

⁷⁸⁹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 258.

⁷⁹⁰ Özervarlı, "Ehl-i Sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikadi Düşüncesi", 13.

Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri tarafından kullanılmış ve geliştirilmiştir. Buna karşın kelâm ilmi yöntemindeki bu değişim ve gelişim Mağrib bölgesinde daha yavaş ve sınırlı olmuştur. Çünkü ilk dönemlerde Mağrib'te Selef itikâdî benimsenmiş, te'vile başvurulmamış ve itikadî tartışmalardan uzak durulmuştur.⁷⁹¹ Daha sonraki süreçte ise Bâkılânî'nin öğrencilerinin özel gayretleriyle bu durum yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Ayrıca -çalışmamızın bir bölümünü oluşturan- Hadramî'nin telif ettiği *el-Akîde* eserinde bu değişim açık ve net bir şekilde görünmektedir.

Bu bağlamda Hadramî, *el-Akîde* eserinde inanç esaslarını ele alma ve yorumlama konusunda genel olarak Eş'arî mezhebinin yolunu takip etmiştir. Bu eserde nakle önem vermekle birlikte aklı da esas aldığı hususlar olmuştur. Hadramî, âyet ve hadislerin anlaşılmasında te'vile başvurmadan geri durmamıştır. Yaşadığı coğrafyada istidlâl ve te'vilin ikinci planda olmasına rağmen te'vile başvurusu ayrıca ehemmiyet arz etmektedir. Bu amaçla Hadramî'nin kelâm yöntemini belirlemek amacıyla öncelikle; bilginin tanımını, türlerini ve kaynaklarını ne şekilde ele aldığı belirlenecektir. Ayrıca *el-Akîde* eserinde akıl-nakil konusunu ne şekilde aldığı, hangi konularda akla, hangi konularda nakle öncelik verdiği araştırılacaktır. Daha sonra Hadramî'nin nazarı ve istidlâl yöntemlerini ne şekilde işlediği ele alınacaktır. Onun yöntemini belirlemek amacıyla genel anlamda kendisinden önceki Eş'arî âlimlerden farklı ve benzer yönlerine değinilecektir. Bununla birlikte *el-Akîde* eserinin sistematik bir kelâm kitabı olmaması sebebiyle eserde cevher ve araz gibi kelâm ilminin dakîk boyutuyla ilgili konulara yeterince değinilmediği ifade edilebilir. Bu eserde hemen hemen tüm kelâmî konulara değinilmesi, ayrıca haberî sıfatların ve müteşâbih ayetlerin tevil edilmesi yönüyle *el-Akîde*'nin Mağrib'te kelâm yönteminin gelişimine katkı sağladığı ifade edilebilir.

3.2.1. BİLGİ TEORİSİ

Kelâm ilminin temel konularından olan bilgi, hakikate ulaştıran ilk adımlardan biri sayılmakta ve bu yönüyle önem arz etmektedir. Çünkü bu ilmin temel konuları olan tevhid, nübüvvet ve ahiret gibi meseleler ancak nakli ve aklî delillerle temellendirilmektedir. Bu konuda güvenilir olmayan yöntemlerin kullanılması hakikate

⁷⁹¹ Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭa*, 19/233-234.

ulaşmayı imkânsız kılacaktır. Bu bakımdan sağlıklı sonuçlara ulaşmak amacıyla kelâmcıların başvurdukları “bilgi teorisi”nin ayrı bir önemi bulunmaktadır.

Bu bağlamda, kelâm ilminin sistemli bir ilim olmasında bilgi teorisinin ayrı bir önemi bulunmaktadır. Bilgi ve iman arasında bir ilişkinin bulunması ve inanca yönelik soruları cevaplaması yönünden de bu konunun gerekli olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan diğer ilimlerde olduğu gibi kelâm ilminde de erken dönemden itibaren bilgi konusu ele alınmıştır. Hicri üçüncü asır ile birlikte bu konu kelâmî eserlerde yerini almış, daha sonraki dönemlerde ise sistemli bir şekilde işlenmiştir. Bu bağlamda kelâmcılar, eserlerinin ilk bölümlerinde tevhid, nübüvvet konularını işlemekten ziyade öncelikle bilgi konusunu işlemiştir. Böylelikle daha sonra işleyecekleri konuları sağlam bir temel üzerine inşa etmeyi amaçlamışlardır.⁷⁹²

Bilgi konusu, yukarıda ifade edilen önemine binaen öncelikle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından sistemli bir şekilde ele alınmıştır. Mâtürîdî, bilgi konusunu kelâm ilminden ayrı olarak fıkıh ve tefsir gibi alanlarda da uygulamıştır.⁷⁹³ Mâtürîdî, ayrıca bu konuyu müstakil başlıklar altında işleyerek⁷⁹⁴ kendisinden sonra gelen kelâmcılara örnek olmuştur. Bu konu, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından müstakil bir şekilde ele alınmasa da daha sonraki Eş'arî âlimlerince müstakil başlıklar altında ele alınmıştır.⁷⁹⁵ Aynı şekilde mütekaddimûn dönemi diğer Eş'arî âlimlerden olan Bakıllânî ve Bağdâdî de kelâm eserlerinde bu konuyu ayrıntılı bir şekilde işlemişlerdir.⁷⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr'ın da “*el-Muğnî*” eserinin 12. cildinde sadece bilgi, nazar ve bu konularla ilintili diğer kavramları da ayrıntılı bir şekilde işlemesi bu durumun önemini gösteren bir diğer husustur.⁷⁹⁷ Mağribli âlim olan Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî de sistematik bir şekilde olmasa da yer yer bilgi konusuna değinmiştir. Onun *el-Akîde* eserinin incelenmesi suresiyle bu hususun ortaya çıkartılması Mağrib'in ilk dönem kelâm tarihi açısından önem arz etmektedir.

⁷⁹² Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Deneme”, *AÜİFD Dergisi* 44/1 (2003), 42.

⁷⁹³ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, 262.

⁷⁹⁴ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru's-Sadr, 2010), 65-74.

⁷⁹⁵ Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/159.

⁷⁹⁶ Bâkıllânî, *Temhîd*, 155-156; Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 5-6.

⁷⁹⁷ Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrahim Medkur-Tahâ Hüseyin (y.y., ty.), 12-/25-28.

3.2.1.1 Bilginin Tanımı

Kelâm ilminde bilginin tanımı konusunda farklı yaklaşımlar olmuştur. Bilginin genel anlamda “hakikati” ifade ettiği belirtilse de herkesin kabul ettiği, genel-geçer bir bilgi tanımından bahsedilemez. Bu kapsamda bazı âlimler bilginin tarif edilemeyeceğini bazıları da bilginin ancak örnek verme veya kısımlara ayrılarak tanımlanabileceğini ifade etmişlerdir. Bazı kelâmcılar ise bilgi tarifinin ancak bilgi sayesinde gerçekleşeceğini, aksi takdirde bir kısır döngüye düşüleceğini belirtmiştir.⁷⁹⁸

Âlimlerin hem fikir olduğu bir tanım olmasa da bilgi kavramı hakkında ilk dönemden itibaren farklı açıklamalar yapılmıştır. Bu bağlamda, Mu‘tezile mezhebi bilginin tanımında daha çok “itikad” kavramına vurgu yapmıştır. Ebü'l-Kasım el-Belhî'nin (ö. 319/931) bilgiyi “bir şeye olduğu haliyle itikat etmek”,⁷⁹⁹ Ebu Haşim el-Cübbai'nin (ö. 321/933) ise bilgiyi “bir şeye olduğu üzere itikattir.”⁸⁰⁰ şeklinde tarif etmeleri bu durumun bir göstergesi olarak verilebilir. Özellikle Eş‘arî kelâm düşüncesinde bilginin tanımı/tanımlanması üzerinde önemle durulmuştur. Bu hususta, itikâdî konuları sağlam bir zemine oturtma ve muhaliflerin iddialarını etkili bir şekilde çürütme isteği etkili olmuştur.

Eş‘arî mezhebinde bilgi konusu ile ilgili olan “ilim” ve “marifet” kavramları birbirlerinden ayrılmamaktadır. Ayrıca yakîn, fehm, akıl ve fıkıh gibi kavramlar da ilim anlamına gelmektedir. “Kendisiyle âlim olunan şey” şeklinde tarif edilen ilim, geniş bir şekilde tahlil edilmiştir. Eş‘arî'ye göre ilmin anlamı, bilen kişinin diğer varlıkların değil de kendisi nedeniyle malûmu bilmesidir. Eş‘arî'nin bu istidlâlinde yüce Allah'ın kendi zatıyla âlim olduğu esasına dayanmaktadır.⁸⁰¹ Ayrıca Eş‘arî'nin bu tanımında “itikad” kavramına vurgu yapılmamakta, dolayısıyla Eş‘arî, bu konuda Mu‘tezilî âlimlerden ayrılmaktadır. Eş‘arî, bilgi konusunu müstakil bir şekilde ele almasa da ondan sonra gelen Eş‘arî âlimleri bu konuyu daha ayrıntılı bir şekilde işlemişlerdir.

Eş‘arî'den sonra bilgi konusunu ele alan âlim Bâkılânî'dir. Bilgiyi “Bilgiye konu olan şeyi (malum) olduğu gibi bilmektir.”⁸⁰² şeklinde tanımlayan Bâkılânî, ilim

⁷⁹⁸ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Müiifa Yayınları, 1993), 32.

⁷⁹⁹ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 125.

⁸⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/13.

⁸⁰¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 5-6.

⁸⁰² Bâkılânî, *Temhîd*, 25.

ve marifetin aynı anlama geldiğini ifade etmektedir.⁸⁰³ Burada Bâkılânî, bilginin tanımında sözcük kullanımında hassas davranmıştır. Özellikle “malum” ifadesini kullanarak geniş ve kapsayıcı bir tanım ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Bâkılânî'nin öğrencisi olan Bağdâdî ise bilginin tanımını şu şekilde vermektedir: “Bilgi, canlı kişinin kendisiyle âlim olduğu sıfattır.”⁸⁰⁴ Bağdâdî, ifade ettiği bilgi tarifinde özneyi merkeze alarak önceki âlimlerden farklı bir tanımda bulunmuştur. Ayrıca Bağdâdî bu ifadeyle Kerrâmîlerin cansız varlıklarda da bilginin olduğu fikrini kabul etmemektedir. Bağdâdî, ikinci tanımında ise Mu‘tezile'nin savunduğu tevellüd görüşünü kabul etmeyerek kendine özgü bir bilgi tarifinde bulunmuştur.⁸⁰⁵ Bilgi kavramının bir diğer tanımı ise Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî ile hemen hemen aynı dönemde yaşayan Cüveynî tarafından “bilineni olduğu gibi bilmektir.”⁸⁰⁶ şeklinde yapılmıştır. Cüveynî ayrıca Bâkılânî tarafından yapılan bilgi tarifini kabul etmekle birlikte genel olarak kendisinden önceki Eş‘arî âlimlerin yaptıkları bilgi tanımlarının doğru olmadığını, bunların eksik olduklarını da belirtmiş ve eleştirmiştir.⁸⁰⁷

Bilginin tarifi meselesi Mağrib coğrafyasında da ele alınmış ve tartışılmıştır. Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî, kelâm ilminin en önemli amacı ve insanlar için vacip olan ilk hususun mârifetullah olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰⁸ Bu bilgiye ancak nazar ve akılla ulaşılabileceğini de ifade etmiştir. Hadramî, bu ifadeyle Mağrib'te var olan Selef anlayışından farklı bir görüş belirtmiş ve kelâm ilmi için akla ve nazara dayalı sağlam bir temel atmıştır.

Hadramî, Allah'ın ilim sahibi olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰⁹ Bu husus, bazı âyetlerde de “...O, her şeyi bilendir.”⁸¹⁰ “...hiçbir şey O'na gizli kalmamıştır...”⁸¹¹ şeklinde ifade edilmektedir. Bu âyetlerde bilgi sahibi olan varlığa karşı herhangi bir gizliliğin, bilgisizliğin söz konusu olmadığı vurgulanmaktadır. Bu husus, Allah hakkında da düşünülecek olursa hiçbir şey O'na gizli ve kapalı kalmaz. Bu konuda

⁸⁰³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *el-İnşâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'l-İslâmiyye, 1950), 12.

⁸⁰⁴ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 5-6.

⁸⁰⁵ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 5.

⁸⁰⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, 12.

⁸⁰⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 12-13.

⁸⁰⁸ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 189.

⁸⁰⁹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 251.

⁸¹⁰ Bakara, 2/29.

⁸¹¹ Âl-i İmrân, 3/5.

Hadramî ilmin/bilginin zıddının bilgisizlik olduğunu ifade etmiştir.⁸¹² Hadramî, bu ifadesiyle Eş'arî'nin "... kişinin kendisiyle âlim olduğu sıfattır." ifadesine benzer bir söylemde bulunarak bilginin etkisine, özelliklerine vurgu yapmıştır. Dolayısıyla Hadramî, bilginin tanımı hususunda farklı kelimeler kullanmış olsa da bilgiyi Eş'arî'nin tanımına benzer bir şekilde ifade etmiştir.

Hadramî'ye göre bilginin zıddı yalnızca bilgisizlik değildir. Ona göre, kişiye vacip olan ve düşünmeyi (nazarı) engelleyen gaflet; kesin bilgi niteliği taşımayan zan; zihni kararsızlığa sevk eden şüphe de bilginin zıtları arasında yer almaktadır.⁸¹³ Bu konu Cüveynî tarafından da ele alınmış, bilgisizlik, şüphe ve zan kavramları bilginin karşıtları olarak değerlendirilmiştir.⁸¹⁴ Netice itibarıyla Hadramî'ye göre bilgi, kişiyi âlim kılan bir niteliktir. Çünkü bilgi sahibi olan kimse, bilginin zıddını oluşturan unsurlardan uzaklaşır. Bir başka ifadeyle bilgi, bulunduğu kimsede bu zıt anlamları ve eksiklikleri ortadan kaldırır. Dolayısıyla Hadramî, insanlar için vacip olan ilk hususun mârifetullah (Allah'ı tanıma) olduğunu ve bilgiye sahip kişinin de âlim sıfatını hak ettiğini ifade etmektedir.⁸¹⁵

Hadramî, bilgi meselesini ele almakla birlikte konunun Bakıllânî'nin *Kitâbü't-Temhîd*'inde, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ında ve Bağdâdî'nin *Kitâbu Usûli'd-Dîn adlı* eserinde olduğu gibi sistemli bir şekilde işlendiği ifade edilemez. Hadramî'nin döneminde bilgi konusunun kelâmî tüm yönleriyle Mağrib'te ele alınmadığı, onun da Selef itikadının hâkim olduğu bu bölgede giriş mahiyetinde bilgi nazariyesini sunduğu söylenebilir. Çünkü bir görüşü veya teoriyi; dönemin sosyal, kültürel ve tarihsel arka planından soyutlamak mümkün değildir. Bu atmosfere rağmen Hadramî'nin telif ettiği eserinde akla, te'vile başvurusu kelâm ilminin Mağrib'teki gelişimi için önem arz etmiştir. Mağrib'teki kelâm ilminin ve yönteminin gelişmesindeki bir diğer önemli etkisi ise öğrencisi olan ed-Darîr'in telif ettiği manzum eserinin mukaddimesinde bilgi konusunun ele almasıdır. Darîr, manzum eserinde bilgiyi "Bilineni bilmektir. (Marifet)"⁸¹⁶ şeklinde tarif ederek Bâkılânî ve Cüveynî'nin bilgi tanımlarına yakın bir

⁸¹² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 185.

⁸¹³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 185.

⁸¹⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, 12-13.

⁸¹⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 189, 223.

⁸¹⁶ Darîr, *et-Tenbih*, 53.

tanımda bulunmuştur. Bu husus, Hadramî'nin öğrencisi olan Darîr'in yöntem yönünden Eş'arî âlimlere olan yakınlığını, benzerliğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Hadramî'den sonraki dönemde ise bilginin tanımı Mağribli âlim İbn Tûmert tarafından yapılmıştır. İbn Tûmert eserinin ilk kısmında bilgiyi; “nefy ile ispatı, hak ile batılı birbirinden ayıran, bilgi elde etmek isteyen kişiye zor ve karmaşık konuları izah etmede yardımcı olan, Allah'ın âlemde yarattığı mana” şeklinde açıklamıştır.⁸¹⁷ Cehalet, kuşku ve zannı da bilginin zıddı olarak kabul eden İbn Tûmert,⁸¹⁸ Mağrib'te bilgi konusunu daha sistemli bir şekilde ele almıştır.

Netice itibarıyla Hadramî, bilginin bazı özelliklerini ifade ederek bilgi hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Bu husustaki açıklamaları Eş'arî'nin bilgi hakkındaki ifadeleriyle uyumludur. Ayrıca önemli öğrencilerinden biri olan ed-Darîr'in bu husustaki açıklamalarıyla Mağrib'te kelâm yönteminin gelişimine katkı sağlamıştır.

3.2.1.2. Bilginin Kaynakları

Kelâm ilminde bilginin kaynakları meselesi, bilgi teorisinin önemli başlıklarındandır. Çünkü bir bilginin değeri ve geçerliliği ancak bilgiye ulaştıran kaynağın kesinliği ile mümkün olmaktadır. Bilgiye ulaşmada kullanılan vasıtaların mahiyeti bilginin güvenilirliğini etkileyen temel unsurlardandır.

Kelâm ilminde bilgi vasıtaları duyular, haber ve akıl şeklinde sıralanmaktadır.⁸¹⁹ Bununla birlikte, bu üç bilgi kaynağı da farklı alanlarla ilgili bilgi vermektedir. Akıl ile elde edilen bilgiler duyular ile elde edilemez; aynı şekilde duyularla elde edilen bir bilgi de akılla elde edilemez. Dolayısıyla bilgiye ulaşmada her üç kaynağın da önem taşıdığı ifade edilebilir. Çünkü bu üç bilgi kaynağı, birbirine bağlı olarak faaliyet göstermekte ve bunların aracılığıyla bilgiye ulaşılmaktadır. Dinin temel kaynağı Kur'ân-ı Kerim olsa da haberle gelen emir ve yasakları anlamanın yolu duyular ve akıl sayesinde. Akıl, duyularla elde edilen bilgileri değerlendirerek kendi

⁸¹⁷ İbn Tûmert, *E'azzi mâ yutlab*, 30.

⁸¹⁸ İbn Tûmert, *E'azzi mâ yutlab*, 36-37.

⁸¹⁹ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 141; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69; Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 9-17; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl*, Muhammed Zekî Abdülber (Katar: Matbaatü'd-Doha, 1984), 1/71.

süzgeçinden geçirir. Bir diğer ifadeyle akıl, duyularla elde edilen bilgidaki yanlışları düzelterek bilgileri sağlam bir zemine oturtmaktadır.⁸²⁰

Akıl, temel bir bilgi vasıtası olmakla birlikte bazı bilgilere ulaşmada haberin önemi inkâr edilmez. Özellikle geçmiş peygamberlerin ve onların mücizelerinin tespit edilmesinde öncelikle haberden faydalanılmaktadır. Bu amaçla İslâm kelâmcıları, haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen Berahime ve Sümeniyye fırkalarının taraftarlarıyla tartışmaya girmişlerdir.⁸²¹ Berahime ve Sümeniyye fırkaları haberi bilgi kaynağı kabul etmemekle haberi bilgi kaynağı olarak kabul eden diğer tüm düşünce sistemlerinin geçersiz olduğunu iddia etmektedir. Bağdâdî, mütevâtir haberi bilgi kaynağı kabul ederek bu fırkalara karşı çıkmakta ve onların iddialarını çürütmeye gayret etmiştir. Bağdâdî'ye göre Berahime ve Sümeniyye fırkalarının taraftarları; ziyaret etmedikleri ve bizzat şahit olmadıkları ülkeleri ve geçmişte yaşayan kralları kabul etmeleri sebebiyle kendileriyle çeliştiklerini ifade etmiştir.⁸²² Bu husus, -daha sonra açıklanacağı üzere- kesin bilgiye ulaştıran vasıtanın mütevâtir haber olduğu, buna karşın ahad haberin itikâdi konularda bilgi ifade etmediğini göstermektedir.

Bilginin kaynağının duyular, akıl ve haber olduğu Eş'arîliğin kurucusu olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından da kabul edilmektedir.⁸²³ Hadramî de eserinde bilginin kaynaklarının her birini müstakil bir başlık altında işlemekten ziyade eserinin farklı yerlerinde bu bilgi kaynaklarına işaret etmektedir. Kelâm ilminde kabul edilen ve Hadramî'nin de doğrudan veya dolaylı olarak ifade ettiği bu üç bilgi kaynağı aşağıda işlenecektir.

3.2.1.2.1. Duyular

Duyular; insanın acıkması, susması, lezzet alması gibi herhangi bir akıl yürütmeye bağlı olmadan insanda mevcut olan zorunlu bilgi kaynağıdır. İnsanın dış dünyayı ve özelliklerini anlayabilmesi için sağlam duyu organlarına ihtiyacı bulunmaktadır.⁸²⁴ Duyu organlarının bu öneminden dolayı kelâm alanında telif edilen

⁸²⁰ Fethi Kerim Kazanç, "İlk Dönem Eş'ari Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu", *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arîlik Sempozyumu*, ed. Cemalettin Erdemci vd. (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 208-209.

⁸²¹ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 11.

⁸²² Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 10-11.

⁸²³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 14.

⁸²⁴ Cemalettin Erdemci, "Bilgi Teorisi", *Sistemik Kelâm*, ed. Fadıl Aygan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 21.

eserlerin büyük çoğunluğunda bilgi kaynakları arasında ilk sırada duyulara yer verilmektedir.⁸²⁵

Kelâm ilminde ifade edilen bu duyu organları beştir. Görme duyusu ile cisim, renkler ve şekiller; işitme duyusu ile söz ve ses; tatma duyusu ile tatlar; koklama duyusu ile kokular; dokunma duyusu ile cismin sıcak-soğukluğu, sert-yumuşaklığı idrak edilmektedir.⁸²⁶ Hadramî de duyu organlarının sayısı konusunda genel kabule uyararak bunların beş tane olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın sıfatlarını ifade etmede bu organlara değinmekte ve O'nun bazı sıfatlarını temel alarak bu duyuları izah etmektedir.⁸²⁷ Bununla ilgili olarak Hadramî, Allah'ın beş idrâkinin olduğunu belirtir ve şu açıklamalarda bulunur: Allah'a ait olan bu idrâklardan ilki basar ile ilgilidir. Yani Allah'ı basîr olarak nitelendirmek için O'nun görülen şeyleri idrâk ettiği belirtilmektedir. İkinci idrâkı ise işitme ile ilgili olup Allah, bu idrâk sayesinde semî olarak nitelenmektedir. Üçüncüsü ise Allah'ın dokunulabilen şeyleri idrâk ettiği, fakat O'nun dokunan bir varlık olmadığı belirtilir. Dördüncü idrâkı ise O, tadan şeklinde nitelenmese de lezzetleri idrâk edendir. Beşinci idrâk ile ilgili olarak Allah'ın koklayan değil fakat kokuları idrâk ettiği şeklinde açıklanmaktadır.⁸²⁸ Hadramî, bu açıklamasında Allah'ın bazı sıfatlarından hareketle duyular hakkında açıklamalarda bulunmaktadır.⁸²⁹ Bu bağlamda; bilginin kaynaklarından olan görme, dokunma, koklama, tatma, işitme gibi duyuların ancak Allah'ın yarattığı ve canlı olan varlıklar için söz konusu olacağını ifade etmektedir.⁸³⁰

Bu bağlamda, Mağrib'te bilginin tasnif edilip ele alınma sürecinin başlamasında Hadramî'nin önemli bir etkisinin olduğu, bununla birlikte Hadramî, *el-Akîde* eserinde bu konuyu Doğu'da olduğu gibi sistemli bir şekilde ele almamıştır. Bu konuyu ayrıntıya girmeden ana hatlarıyla ele almakla yetinmiştir.

⁸²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 70; Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü 'd-dîn*, 10-11; Nesefî, *Tebşîratü 'l-edille*, 141-142.

⁸²⁶ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü 'd-dîn*, 9-10.

⁸²⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 194.

⁸²⁸ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 194.

⁸²⁹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 231.

⁸³⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 194.

3.2.1.2.2. Haber

Haber, lügatte bilmek, künhüne vakıf olmak, bir şeyi anlamak, bir şeye nüfuz etmek anlamına gelmektedir.⁸³¹ Haberin terim anlamı hakkında ise kelâmcıların birçok farklı tanımı olmuştur. Bunlardan bazıları şu şekildedir: “Haber, doğruluk ve yanlışlık ihtimali olan kelâmdır.”,⁸³² “Haber, nefy ve ispat şekillerinden birisi ile bir durumun başka bir duruma izafe edilmesini bizzat ifade eden bir sözdür.”,⁸³³ “Haber, doğrulanabilme ve yalanlanabilme ihtimali olan şeydir.”⁸³⁴

Haber ile ilgili yapılan bu tanımlamalar birbirinden farklı görünse de tanımlar arasında ciddi bir farklılık bulunmamaktadır. Tanımda geçen “haber sözdür.” ifadesi bütün sözler için geçerli değildir. Çünkü sözün veya kelâmın haber niteliği taşıyabilmesi için doğrulanması veya yalanlanması gerekmektedir. Dolayısıyla emir, esef, istirham gibi sözler haber olarak kabul edilmezken; ispat, zem, taaccüp gibi sözler ise doğrulanabildiği veya yalanlanabildiği için haber niteliğini taşımaktadır.⁸³⁵ Ayrıca haberin; bir bilgi içermesi, bize ulaşması, doğruluğun sağlanması, haberi inkâr eden kişilere verilecek cevaplar yönünden ele alınması bir diğer önemli husustur.⁸³⁶ Eş‘arî, bu konuyla ilgili olarak haberin “haber” niteliği taşıyabilmesi için bir muhbirin bulunması gerektiğini de ifade etmektedir.⁸³⁷ Diğer Eş‘arî kelâmcısı olan Bakıllânî de haberi, doğrulanması veya yalanlanması mümkün olan şey olarak tarif etmiştir. Çünkü hakkında doğrulanma veya yalanlanma mümkün olan bir şey ancak haber niteliği kazanabilir. Aksi durumda bu şey haber olmaktan çıkacaktır.⁸³⁸ Haberin bilgi kaynakları arasında önemli yer edinmesinin asıl nedeni ise peygamberlik müessesesi ile olan doğrudan ilişkisi sebebiyledir. Çünkü haberin bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmemesi durumunda peygamberlerin tebliğ ettiği bilgiler ve onlardan aktarılan rivayetler de yok sayılmış olacaktır. Bundan dolayı haberi, bilgi kaynakları arasından kabul etmek dinen

⁸³¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 4/226-227.

⁸³² Cürcânî, *et-Tarifât*, 96; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 142.

⁸³³ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Maḥşûl fi ‘ilmi ‘usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/93-95.

⁸³⁴ Bâkıllânî, *Temhîd*, 433-434; Ebü'l-Hasen el-Eş‘arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ‘htilâfû'l-muşallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 444-445.

⁸³⁵ Eş‘arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 444.

⁸³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 70; Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 11-13; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 142-143.

⁸³⁷ Eş‘arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 444-445.

⁸³⁸ Bâkıllânî, *Temhîd*, 433-434.

bir gerekliliktir.⁸³⁹ Bununla birlikte kelâmcılar haber ifadesinden daha çok mütevâtir haber vasfını taşıyanları kastetmişlerdir.⁸⁴⁰ Mütevâtir ifadesi de peygamberlerden gelen haberler olabileceği gibi geçmişte yaşamış şahsiyetler, görülmemiş mekânlar ve olaylar gibi tarihsel olayları da ihtiva etmektedir.⁸⁴¹

Yukarıda tanımı verilen haber, kelâmcılar tarafından ayrı bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Kelâmcılar haberi, bir bilgi kaynağı kabul etse de bu hususta farklı yöntemler kullanmışlardır.⁸⁴² Mâtürîdî kelâmcılar, bilginin üç kaynağı olduğunu kabul etmiş, duyulardan sonra haberi eserlerinde işlemişlerdir.⁸⁴³ Mâtürîdîler, bazı sınıflandırmalar yaparak güvenilir ve kesin bilgi sağlayan haber çeşitlerini de ele almışlardır.⁸⁴⁴ Eş‘arî yolunu takip eden ve felsefe-kelâm ilişkisinin olduğu dönemin bazı kelâmcıları, haberi ayrı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte telif ettikleri eserlerde yöntem olarak bilgi kaynaklarından akıl ve duyuları ele almışlardır. Haberi ise daha çok fıkıh usûlü eserlerinde işlemişlerdir.⁸⁴⁵

Kelâmcılar haberi; doğruluğu kesin olan haberler, yanlışlığı kesin olan haberler ve doğruluğu veya yanlışlığı kesin olmayan haberler şeklinde üç kısma ayırmışlardır.⁸⁴⁶ Kelâm ilmi için önemli olan kısım ise doğruluğu kesin olan haberlerdir. Çünkü her türlü haber, kesin bir bilgi ifade etmemektedir. Bu sebepten dolayı kesin ve güvenilir olan “doğru haber” bilgi kaynaklarından biri sayılmaktadır.⁸⁴⁷ Hakkında farklı sınıflandırmalar olsa da doğru haber; mütevâtir haber⁸⁴⁸ ve haber-i-resul olarak iki kısma ayrılmaktadır.⁸⁴⁹ Berâhime ve Sümeniye firkaları mütevâtir haberi kesin bir bilgi

⁸³⁹ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 64.

⁸⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/347; Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-*, (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), 42; Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 75.

⁸⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 70-71.

⁸⁴² Mustafa Bozkurt, “Müslüman Kelâmında Haberin Bilgi Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (2007), 84.

⁸⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 70; Bozkurt, “Müslüman Kelâmında Haberin Bilgi Değeri”, 84.

⁸⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 70-71; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 142-144.

⁸⁴⁵ Bozkurt, “Müslüman Kelâmında Haberin Bilgi Değeri”, 85.

⁸⁴⁶ Eş‘arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 444.

⁸⁴⁷ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 12; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 144.

⁸⁴⁸ bk. İbn Fûrek ise mütevâtir haberin zarûrî bir bilgi olduğunu ifade etmektedir. İbn Fûrek, *Mücerred*, 15.

⁸⁴⁹ Ömer Nesefî, *Akâid* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1990), 51-53.

kaynağı olarak kabul etmeseler⁸⁵⁰ de mütevâtir haberin doğru bilginin kaynağı olduğu ifade edilmektedir.⁸⁵¹

Haber ile ilgili yukarıda verilen kısa açıklamalardan sonra bu konuyla ilgili Hadramî'nin görüşü şu şekilde verilebilir: Hadramî, Mâtürîdî ve diğer kelâmcılar gibi haber konusunu sistemli ve başlıklar altında işlememiş olsa da haberi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiş ve yer yer verdiği örneklerle eserinde işlemiştir. Haberin kısımlarından özellikle mütevâtir ve ahad haberlere vurgu yapmıştır.⁸⁵²

Hadramî, Allah'ın nasıl isimlendirmesi veya O'nu isimlendirmede hangi kaynakların temel alınması gerektiği konusunda açık bir şekilde görüşünü açıklamıştır. O'nu isimlendirmede şer'i kaynakların temel kaynaklar olduğunu ifade etmiştir. Şer'i kaynaklardan da kastın mütevâtir haber olduğunu belirtmiştir. Buna karşın şer'i kıyas yapılarak Allah'ın isimlendirilmesine karşı çıkmıştır. Çünkü kıyas yapılması durumunda konu, farklı mecralara sapacak ve kıyasın sınırı aşılacaktır. Bu sebeple bu konuda mütevâtir haber öncelikli olmalıdır. İbadetler konusunda ise ahâd hadisin de bir bilgi kaynağı olduğunu, herhangi bir ibadetin yerine getirilmesinde ahad hadisin yeterli bir kaynak olduğunu savunmuştur.⁸⁵³ Hadramî ayrıca, ahâd hadisi bir bilgi kaynağı olarak kabul etse de bunun her konuda delil olarak kullanılamayacağını da ifade etmiştir. Allah'ın Farisî ve Berberî dillerinde isimlendirilmesinin ahâd hadislerle uygun olmadığını ve bu isimlerin de haber yoluyla bize ulaştığını ifade etmesi bunun açık bir göstergesidir.⁸⁵⁴ Ayrıca bu husus, Allah'ı isimlendirme konusunun tevkîfî olduğu ve bunların kitap ve sünnetle belirlendiğini ifade eden Eş'arî'nin yolunu benimsediğini de göstermektedir.⁸⁵⁵ Bu bağlamda Hadramî, itikâdi konularda geçerli delil olarak mütevâtir haberi; fûru alanda ise ahad haberi de delil olarak kullanmakta ve kabul etmektedir.

⁸⁵⁰ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü 'd-dîn*, 12; Neseî, *Tebşîratü 'l-edille*, 144.

⁸⁵¹ Neseî, *Akâid*, 53; Bozkurt, "Müslüman Kelâmında Haberin Bilgi Değeri", 92.

⁸⁵² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 213, 215, 240.

⁸⁵³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 240.

⁸⁵⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 241.

⁸⁵⁵ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehli 'ş-Şeğr*, thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî, (Medine: Ammâdeti'l-Bahsi'l-İlmî, 1992), 118; İbn Fûrek, *Mücerred*, 42.

Hadramî'nin *el-Akîde* eserinde ayrıca; Allah'ın sıfatları, rü'yetullah, rızık ve ahiret bahisleri ile ilgili birçok konuda âyetlerden örnek vermesi⁸⁵⁶ Kur'ân-ı Kerim'e dolayısıyla bilgi kaynağı olan habere sık sık başvurduğunu göstermektedir. Onun Selef itikadının benimsediği bir coğrafyada yaşaması hadisleri de bilgi kaynağı kabul etmesini ve telif ettiği *el-Akîde* eserinde hadislere başvurmasını sağladığı ifade edilebilir. Cennet ve cehennem, Kevser havuzu, Allah'ın isimlendirilmesi, rü'yetullah, kabir azabı ve ahiret bahisleri gibi sem'iyât konularında hadisleri delil olarak kullanması, bu duruma örnek teşkil etmektedir.⁸⁵⁷

3.2.1.2.3. Akıl

Akıl; bilmek, şuurlu olmak, duymak, anlamak, temkinli olmak gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime Arapça'da "a-k-l" kökünden gelmektedir.⁸⁵⁸ Bilginin kaynaklarından biri olan akıl, "Varlığın hakikatini kavramayı sağlayan, maddeden şekilleri ayırarak kavram haline getiren, ayrıca bu kavramlar arasında bir ilişki kurarak karşılaştırma yapabilen kuvvet." şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁵⁹

Akıl, soyut bir kavram olduğu için bu kavramın herkesçe kabul edilen bir tanımı bulunmamaktadır. Bu bakımından aklın farklı yönlerine vurgu yapan tanımlar yapılmıştır. Bu tanımlardan bazıları şu şekildedir: "Akıl, Allah tarafından insan bedeninde yaratılan bir nurdur.", "Akıl, tedbir ve tasavvur yönünden insanın bedeniyle ilişkili maddeden soyutlanan bir cevherdir."⁸⁶⁰ Tanımlarda da ifade edildiği üzere aklın insan için önemli bir fonksiyonu vardır. Aklın, diğer bilgi kaynakları olan duyu ve haberin doğruluk veya yanlışlıklarına karar vermesi yani bir hakem görevini görmesi onun önemli fonksiyonlarından biri sayılmaktadır. Bu sebepten dolayı akılla elde edilen bilgiler kesin ve güvenilir kabul edilmektedir. Akıl, sadece bununla yetinmeyerek yeni bir bilginin türetilmesinde de öncülük etmektedir.⁸⁶¹

Telif edilen kelâm eserlerinin genelinde akıl ile elde edilen bilgilerin zarûrî ve istidlâlî bilgiler olmak üzere iki kısma ayrıldığı görülmektedir. Zarûrî bilgilerin ortaya

⁸⁵⁶ Bu konular, akıl-nakil ilişkisi başlığı altında daha ayrıntılı bir şekilde işlenecektir. bk. Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 231, 269, 289.

⁸⁵⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 241, 255, 256,267, 318, 323, 330-332,

⁸⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 11/458-459.

⁸⁵⁹ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 266-268.

⁸⁶⁰ Cürcânî, *et-Tarifât*, 151-152.

⁸⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 72-73.

çıkmasında insanın herhangi çaba ve gayreti etkili değildir. İnsanın acıkmasında, susamasında, uyumasında vb. hususlardaki fiiller, zarûrî bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Fakat istidlâlî bilgiler de ise insanın akıl yürütmede ve istidlâlde bulunması gerekmektedir. Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile’ye göre Allah’ın varlığının bilinmesinde akıl ve istidlâlî bilgiye vurgu yapılması bu durumun göstergesidir.⁸⁶² Eş‘arî kelamcısı olan Cüveynî de bu hususla ilgili olarak, aklın zorunlu bilgilerden olduğunu ve aklın nazari ilimlerden olmasa da nazara başlamanın ön şartı olduğunu belirtmektedir.⁸⁶³

Aklın bu öneminden dolayı olmalı ki Kur’ân-ı Kerim’de birçok yerde akla vurgu yapılmış, aklın bir bilgi kaynağı olduğu açık bir şekilde ifade edilmiştir.⁸⁶⁴ İnsanlar, Allah’a iman etmeye çağrılırken insanın aklına vurgu yapılmış ve insan düşünmeye davet edilmiştir. Çünkü akıl, insan için bir güçtür. İnsan, akıl sayesinde hayatı anlamlandırmakta, neyin iyi neyin kötü olduğunu kavramaktadır. Ayrıca insan, akli sayesinde ilahî vahyi anlar ve anlamlandırır.⁸⁶⁵ Bu bakımdan kelâm ilminde akıl esas kabul edilmiş, onun aracılığıyla elde edilen bilgilerin geçerli olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda Allah’ın varlığı ve sıfatları, peygamberin doğruluğu gibi hususlar aklın/istidlâlî bilginin alanına girmektedir. Bu yolla elde edilen bilgiler güvenilir kabul edilmiştir. Kur’ân’da birçok âyette buna vurgu yapılması bunun açık bir göstergesidir.⁸⁶⁶ Akla verilen bu değer, Mu‘tezile âlimlerini akîde konusunda akli ve istidlâlî tefekküre yöneltmiştir.⁸⁶⁷ Bu yönelme Eş‘arî döneminde de devam etmiştir. Eş‘arî, özellikle Allah’ı bilme ve âlemin hudûsu gibi konuların kesbî olduğunu ve bu tür bilgilere akıl ve istidlâl ile ulaşılabildiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Eş‘arî, bilgi kaynaklarından olan akli öncelemiş, Allah’ın varlığı başta olmak üzere inancın temel konularına ulaşmada aklın önemine vurgu yapmıştır.⁸⁶⁸

İslam’ın Doğu coğrafyasında olduğu gibi Mağrib’te de bilgi kaynaklarından olan akıl konusuna değinilmiş ve aklın önemli bir bilgi kaynağı olduğu ifade edilmiştir.

⁸⁶² Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Ağustos 1987), 6.

⁸⁶³ Cüveynî, *el-İrsâd*, 15-16.

⁸⁶⁴ Zâriyât, 51/20-21; Fussilet, 41/53-54; Gâşiye, 88/17-20; Bakara, 2/164.

⁸⁶⁵ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebâr* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 52-56.

⁸⁶⁶ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 90.

⁸⁶⁷ İrfân Abdülhamit, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M.Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 141.

⁸⁶⁸ Eş‘arî, *el-Lüma’*, 17-25; Aygan, “Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’de Bilgi Teorisi”, 1/145.

Bu konuda Hadramî, âyette ifade edildiği gibi,⁸⁶⁹ aklın mahallinin kalp olduğunu ifade ederek Eş‘arî âlimleriyle aynı görüşü benimsemiştir. Ona göre akıl; zıt iki kavramın bir araya gelmesinin olanaksız olduğunu bilmek gibi ve vasıflandığı kişiyi çocuktan, deliden ve hayvandan ayıran bir bilgidir.⁸⁷⁰ Hadramî, burada aklın mahiyetini zorunlu bilgilerle açıklamıştır.

Hadramî, Allah’ı tanımaya götüren ve insana vacip olan hususun nazar/akıl olduğunu ifade etmiştir. Bu ifadesiyle Allah’ın ancak burhân ile bilineceğini ifade ederek bilgi kaynaklarından olan aklın önemine vurgu yapmıştır. Yani Hadramî, Allah’ı tanımada ve diğer bazı itikadî konularda Eş‘arî’nin yöntemini benimseyerek akli önclemiştir.⁸⁷¹ Hadramî sadece inanç ile ilgili konularda değil, bazı ibadetlerde de aklın önemine vurgu yapmaktadır. İbadetler her ne kadar haber ile vacip olsa da bu ibadetler için mükellef olmak için akıllı olma şartı bulunmaktadır. Kur’ân’da⁸⁷² ifade edildiği üzere Allah, insana ilahî buyrukta bulunmuştur. İnsanın bu ilahî buyruğu yerine getirebilmesi için bilgi sahibi olması gerekmektedir. Hadramî bu konuda mükellef olmanın şartlarından birinin akıl olduğunu ifade ederek ibadetlerde de aklın işlevine vurgu yapmıştır.⁸⁷³ Bu bağlamda Hadramî, mükellef olmak için uykuda olmamayı şart koşturmaktadır.⁸⁷⁴ Hadramî, bu hususta aslında uyku halinde iken insan aklının yeterli bir şekilde işlev görmediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla insanın bu haldeyken mükellef olmadığını ifade etmektedir.

Netice itibarıyla Hadramî’nin diğer Eş‘arî kelâmcılarında olduğu gibi bilgi kaynaklarını (esbâbu’l-ilm-medârikü’l-ilm) sistemli bir şekilde işlediği söylenemez. Fakat Hadramî; aklın/istidlâlin ve duyuların bir bilgi kaynağı olduğunu eserinin farklı kısımlarında ifade etmiştir. Aklın tanımını yapması ve özellikle de inanç ile ilgili bazı konuların ancak akılla bilinebileceğini ifade etmesi onun kelâmcı yönünü ortaya çıkarmaktadır.

⁸⁶⁹ Muhammed, 47/24.

⁸⁷⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 180.

⁸⁷¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 180.

⁸⁷² bk. “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.” Zâriyât, 51/56.

⁸⁷³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 180, 182.

⁸⁷⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 177; Tekvîr, 81/23; Necm, 53/13.

3.2.1.3. Bilginin Türleri

Kelâm eserlerinde bilginin tanımı ve kaynakları önem arz ettiği gibi bilginin türleri, kısımları da ehemmiyet arz etmektedir. Bilginin türleri hakkında yapılan sınıflandırmalar genel olarak birbirine yakındır. Bu farklılık, kelâmcıların kavramları farklı açıdan ele alması veya onlara farklı anlamlar yüklemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, doğal olarak farklı bilgi türlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Bilginin türlerinin farklı olmasının başka sebepleri de bulunmaktadır. Kelâmcının bağlı olduğu mezhep/fırka, bu sınıflandırmayı doğrudan etkilemektedir. Ehl-i sünnet kelâmcıları kadîm bilgiyi kabul ederken Mu‘tezile’ye mensup kelâmcılar kadîm bilgiyi zât ile beraber görmektedirler. Ayrıca kelâmcının konuyu ele alış tarzı veya yöntemi de bu konuda önem arz etmektedir. Kimi kelâmcı konuyu ayrıntılı ele almakta, kimi kelâmcı ise konuyu genel hatlarıyla işlemektedir. Kelâmcının yaşadığı dönem ve coğrafya bu hususta etkili olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Hadramî, kelâmî tartışmaların İslâm’ın Doğu coğrafyasına nazaran daha az yapıldığı bir yerde yaşaması dolayısıyla konuyu daha yüzeysel ele almıştır. Kelâmcılar bilgi türlerini genel olarak ilahi/kadîm bilgi ve beşeri/hâdis bilgi şeklinde ele almışlardır. Hadramî de kendinden önceki kelâmcıların yolunu takip ederek -müstakil başlıklar şeklinde olmasa da- kadîm ve hadîs bilgiye eserinin farklı yerlerinde değinmiştir.

3.2.1.3.1. İlâhî/Kadîm Bilgi

İlâhî/kadîm bilginin varlığı konusunda hem fikir olan kelâmcılar; ilâhî bilginin zât üzerine zait olup olmadığı, sınırı, konusu ve ilâhî bilginin değişip değişmediği konusunda ise ihtilafa düşmüş olsalar da bu bilgiyi tanımlamaya gayret etmişlerdir.

Ehl-i sünnet kelâmcıları öncelikle bilgiyi, kadîm ve hâdis bilgi olarak iki kısma ayırmışlardır.⁸⁷⁵ Kadîm bilgiyi; hâdis olmayan bilgi ve zorunlu veya istidlâlî bilgi ile elde edilmeyen bilgi şeklinde tanımlamışlardır. Ayrıca bu bilgiyi ortadan kaldırabilecek veya bu bilginin yokluğunu kanıtlayacak herhangi bir varlığın olmadığı, bu bilginin ezeli ve ebedi bilgiye sahip olan Allah’ın bilgisi olduğu ifade edilmiştir.⁸⁷⁶ Çünkü bu bilgiyle nitelenen Allah Teâlâ insan kalbinin iç yüzünü ve açık-gizli olan her şeyi

⁸⁷⁵ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü’-d-dîn*, 8.

⁸⁷⁶ Bâkîllânî, *el-İnşâf*, 13.

hakkıyla bilir. Her şeyin gerçek mahiyetini, gerçekleşecek şeylerin süresini, hakikatini hakkıyla bilen sadece O'dur.⁸⁷⁷

Kadîm bilgi, Allah'a nispet edilen bilgi olup, bu bilginin mahiyeti ve benzeri hususlar insan tarafından tam olarak idrak edilemez. Bu bilgi, insanın düşünmesi, hissetmesi veya nazar etmesi sonucunda ortaya çıkan bir bilgi değildir. Kadîm bilginin sınırı geniş olup tüm bilinen şeyleri kapsamaktadır. Allah, sahip olduğu kadîm bilgisiyle ortaya çıkan ve gelecekte de gerçekleşecek olan her şeyi ezeli ve kadîm bilgisiyle bilmektedir.⁸⁷⁸ Bu bilgi, felsefede insanın sahip olduğu bilgi anlamına gelen "Mutlak bilgi" şeklinde kullanılmış olsa da dinî literatürde bu bilginin Allah'a ait olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir. Tanımda da geçtiği üzere bu bilginin hâdis olmadığı, sınırının ve şartının olmadığı belirtilmiştir. Bu sebepten dolayı sınırlı bir bilgiye sahip olan insana bu bilginin nispet edilmesi mümkün değildir.⁸⁷⁹

Hadramî de diğer kelâmcılar gibi kadîm bilgiyi ele almaktadır. Bu bilgiyi tanımlamaktan ziyade bu bilgiye işaret eden, vurgu yapan âyetlere değinmiş ve bu konuda kendine has bir yöntem benimsemiştir. Örnek olarak mûcize konusunda bu bilgiye değinmektedir. Bununla ilgili olarak Hadramî, Allah'ın ilim sahibi, âlim olduğunu ve malumatları kendi nefsi içinde bildiğini ifade etmektedir. Mûcizelerin Allah'ın ve peygamberin doğruluğunu haber verdiğini ve bu hususun da ancak O'nun bilgisiyle mümkün olabileceğini belirtmektedir. Ayrıca O'nun ezelde bildiği şeylerin sonradan değişime uğramadığını ifade etmesiyle kelâmcılar arasında tartışma konusu olan "Allah'ın bilgisinin değişip değişmediği" tartışmasına dâhil olduğu ve bu konuda fikir beyanında bulunduğu ifade edilebilir.⁸⁸⁰

Hadramî'nin aşağıda verdiği âyet mealleri de ilahî/kadîm bilgi hakkında fikir vermektedir: "*Hiçbir toplum ecelini geçemez ve ondan geri de kalamaz.*"⁸⁸¹ "*Şüphesiz, Allah'ın belirlediği vakit gelince ertelenmez.*"⁸⁸² Âyetlerde ifade edildiği üzere Allah'ın takdir ettiği zamanın insan eliyle değiştirilmesi mümkün değildir. İnsan, bir başkasının

⁸⁷⁷ Şerafeddin Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsan Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 179.

⁸⁷⁸ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 8; Cüveynî, *el-İrşâd*, 13.

⁸⁷⁹ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 102-103.

⁸⁸⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 207, 215.

⁸⁸¹ Hicr, 15/5; Mü'minûn, 23/43.

⁸⁸² Nûh, 71/4.

ecelini öne almaya geciktirmeye kadîr değildir. Bu sebepten dolayı ecel ile ilgili bilgi kadîm bilgi sayılmakta olup bu bilgiler Allah'ın ilmi kapsamındadır.⁸⁸³

Hadramî, ayrıca Allah'ın ilminin sonsuzluğunu,⁸⁸⁴ ilim sıfatının O'nun zâtı ile kâim olduğunu⁸⁸⁵ ve kıyametin kopması gibi hususlarda insanın bilgi sahibi olmadığını belirtmiştir. Kıyamet ile ilgili gerçek bilginin Allah'ın katında olduğunu ifade ederek ilahî bilgiye vurgu yapmıştır.⁸⁸⁶ Böylece Hadramî, Mağrib'te bilgi teorisinin gelişimi için temel atmıştır. Onun öğrencisi olan Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darîr dönemiyle birlikte Mağrib'te bilgi teorisi sistemli hale gelmiştir. Darîr, bilgi türlerini "bilen"i merkeze alarak iki kısmı ayırmıştır. Bunların ilki Allah'ın bilgisidir, bu bilgi; zarûri ve istidlâlî olarak tasnif edilemeyen, başlangıcı ve sonu olmayan, sonsuz ve sayılamayan bilgidir.⁸⁸⁷ İkincisi ise muhdes varlıklara ait olan bilgidir. Bu bilgileri de zarûri bilgi⁸⁸⁸ ve istidlâlî/nazarî bilgi şeklinde iki kısma ayırmıştır.

3.2.1.3.2. Beşerî/Hâdis Bilgi

Bilgi türlerinin ikinci kısmı olan beşerî/hâdis bilgi; insan, cin ve canlı varlıkların bilgisi olarak bilinmektedir.⁸⁸⁹ Bu bilgi, muhdes varlıkların bilgisi olduğu için ezeli ve değişmez değildir. Allah'ın dışındaki diğer varlıkların bilgisi olması sebebiyle, ilahî bilginin aksine insan bilgisinin sınırlılığını ifade etmektedir.⁸⁹⁰

Kelâmcılar, hâdis bilgiyi genel olarak zarûri ve iktisabî/kazanılmış bilgi olmak üzere iki kısma ayırmışlar⁸⁹¹ ve bu kavramdan genel anlamda insan bilgisini kastetmişlerdir.⁸⁹² Bu hususla ilgili olarak Eş'arî, zarûri bilginin iktisabî bilgi için önem arz ettiğini belirtmektedir. Çünkü akıl, her ne kadar istidlâlî bilgilerin kaynağı olsa da aklın istidlâlde bulunabilmesi için zarûri bilgiye dayanması önem arz etmektedir. Eş'arî'nin arazların muhdes olduğuna dair çıkarımın arazlar hakkındaki bilgi sayesinde

⁸⁸³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 287; Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, 204.

⁸⁸⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 335.

⁸⁸⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 222.

⁸⁸⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 319.

⁸⁸⁷ Darîr, *et-Tenbîh*, 58.

⁸⁸⁸ Darîr, *et-Tenbîh*, 55-56.

⁸⁸⁹ Bâkîllânî, *Temhîd*, 26.

⁸⁹⁰ Aygan, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Bilgi Teorisi", 1/139; Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/304-307; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), "Hudûs", 130.

⁸⁹¹ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 1/189; Bâkîllânî, *Temhîd*, 26; Bağdâdî, *Kitâbu Uşûli'd-dîn*, 8; Cüveynî, *el-İrşâd*, 13-14.

⁸⁹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 1/482-483; Fethi Kerim Kazanç, *el-Cüveynî'de Klasik Kelâm Tartışmaları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 48-52.

gerçekleştiğini ifade etmesi bu durumun bir göstergesi olarak verilebilir.⁸⁹³ Bir diğer Eş‘arî kelâmcısı olan Bâkılânî ise zarûrî bilgileri; duyular ve insanın nefsinde beliren bilgiler olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Görme, koklama, işitme ve tat alma duyusunun temel duyular ve bunlarla elde edilen bilgilerin güvenilir olduğunu ifade etmektedir. Fakat bununla birlikte, bu duyuların sağlam ve güvenilir bir bilgi elde etmesi için bu duyuların afetlere maruz kalmaması gerekmektedir.⁸⁹⁴

Hâdis bilginin bir diğer kısmı olan istidlâlî bilgi ise kelâmcıların kelâmî konuları izah etmede ve açıklığa kavuşturmada ele aldıkları bir bilgi türüdür. İstidlâlî bilgi; nazarî ve kesbî bilgi olarak da isimlendirilmektedir. Bu bilgi, bireyin daha önce duyularla veya aklî mukaddimelerle kazandığı bilgiler üzerinde düşünme sonucunda yeni bir bilginin üretilmesidir.⁸⁹⁵ Bir diğer ifadeyle “Bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi” şeklinde de tanımlanan istidlâl kavramı, kelâm ilminde merkezî bir konuma sahiptir.⁸⁹⁶

İfade edilen öneminden dolayı istidlâlî bilgi, ilk dönem Eş‘arî âlimlerinden itibaren ele alınmış ve Eş‘arî âlimlerince “bilinmeyi bilmek için bilinmeyi bilenene irca etmek suretiyle aklî incelemede bulunmak”,⁸⁹⁷ hâdis bir kudretle elde edilen bilgi şeklinde tanımlanmıştır.⁸⁹⁸ Bâkılânî de bu konuda diğer Eş‘arî âlimlerine benzeyen açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre istidlâlî/nazarî bilgi; bir başka şey üzerinde düşünme ve onunla ilgili çıkarımda bulunma sonucu elde edilen bilgidir. Bu bilgide zihnin çalışması, bilgi üretmesi önem arz etmektedir. İstidlâlî bilgi; duyulara dayanan ve doğruluğu zorunlu olan bilgiler üzerine inşa edilen bir bilgi türüdür.⁸⁹⁹

Mağrib’te Bilginin tasnif edilip ele alınma sürecinin başlamasında Hadramî’nin önemli bir etkisi olmuş, fakat Hadramî bu konuyu Doğu’da olduğu gibi sistemli bir şekilde ele almamıştır. Bu konuyu ayrıntıya girmeden ana hatlarıyla ele almıştır. Bu bağlamda Hadramî, bazı bilgilerin ancak duyu organlarına bağlı olarak elde

⁸⁹³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 15-18.

⁸⁹⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/189.

⁸⁹⁵ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 113-114.

⁸⁹⁶ Topaloğlu - Çelebi, “İstidlâl”, 181, 268; Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/325-328.

⁸⁹⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 10.

⁸⁹⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 14.

⁸⁹⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/193.

edilebileceğini,⁹⁰⁰ dolayısıyla bu yöntemle elde edilen bir bilginin kadîm değil, hâdis bir bilgi olduğunu ifade etmektedir. Hadramî, hâdis bilginin ikinci kısmı olan istidlâlî bilgiyle ilgili olarak bu bilgiye ancak nazar sayesinde ulaşılabileceğini belirtmektedir.⁹⁰¹ İstidlâlî bilgi türü hakkında ayrıntılı izahatlarda bulunmasa da eserinde istidlâlî çıkarımlara başvurmuştur. Hadramî'nin öğrencisi olan ed-Darîr ise hâdis bilgi ve bu bilginin kısımları hakkında daha ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur. ed-Darîr de hâdis bilgiyi; istidlâlî ve zarûrî bilgi şeklinde iki kısma ayırmıştır. Zarûrî bilgileri de beşi duyuların bilgisi, birinin ise nefiste belirlediğini ifade ederek Bâkılânî'ye yakın bir görüşü benimsemiştir.⁹⁰²

Netice itibarıyla Hadramî, Mağrib'te kendinden önce var olan usûl ve yöntemleri geliştirmeye çalışmıştır. Meseleleri çözmeye sadece selef düşüncesinden beslenmemiş, aklî ve istidlâlî yöntemlere özellikle başvuru yapmıştır. Bu husus, onu Mağribli diğer âlimlerden farklı kılmıştır. Çünkü ondan önceki âlimler daha çok fıkıh ve hadis alanında eserler telif etmişlerdir. Hadramî'nin telif ettiği eserde bilgi teorisi ile ilgili bazı kavramların işlenmesi Mağrib'in kelâm düşünce tarihi açısından önem arz etmektedir. Çünkü dinin doğru bir şekilde anlaşılmasında bilgi teorisinin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Hadramî de bilgi teorisini oluştururken Mağrib halkının düşünsel/zihinsel hazır bulunuşluğunu dikkate almış ve felsefî kavramları işlemekten uzak durmuştur. Bununla birlikte Hadramî'nin yöntem olarak fıkıh, tefsir ve hadis usulünden istifade ettiğini görmekteyiz. Kelâm ilmindeki bilgi konusunu diğer ilimlerle uyum içinde kalmak suretiyle işlemeye gayret etmiştir. Nassın anlaşılmasında kendi döneminde var olan metodolojiyi geliştirmeye özen göstermiştir. Onun dikkat çeken bir diğer yönü ise yaşadığı dönemde Mağrib'te genel anlamda naklin esas alınmasına rağmen kendisinin hem naklî hem de aklî/istidlâlî yöntemlere başvurusudur.

Bu kapsamda Hadramî'yi yöntem ve usûl bakımından kendi coğrafyasının muasırlarından farklı kılan hususlar olmuştur. İnsana vacip olan ilk hususun Allah'ı bilme, tanıma olduğunu ifade etmesi, aklın ve kelâm ilminin önemini vurgulaması bu hususlardan bazılarıdır. Ayrıca bilginin insanı değerli kıldığını ifade etmesi, bilginin kaynaklarını doğrudan ve dolaylı olarak işlemesi yöntem yönünden onu Mağribli diğer

⁹⁰⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 194.

⁹⁰¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 183.

⁹⁰² Darîr, *et-Tenbih*, 55.

âlimlerden farklı kılan bir diğer husustur. Allah'ın bilgisinin kadîm olduğunu ifade etmesi ve bu hususu âyetlerle desteklemesi, kıyamet ile ilgili hususlarda ilahî bilgiye vurgu yapması, hâdis bilgi konusunda ise zorunlu olmayan bilgilerin ancak nazar/istidlâl ile bilinebileceğini ifade etmesi Mağrib'te bilgi teorisinin şekillenmesinde ilk aşamayı oluşturduğunu göstermektedir.

3.2.2 AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ ve TE'VİL

Kelâm alanında ve yöntem konusunda ele alınan bir diğer konu akıl-nakil ilişkisidir. Akıl-nakil ilişkisi probleminin milattan önce başladığı hatta insanlık tarihiyle yaşıt olduğu ifade edilmektedir. Bu mesele, önce filozoflar daha sonra kelâmcılar tarafından ele alınarak günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.⁹⁰³

Akıl-nakil ilişkisi, kelâmcıların yöntemini de doğrudan etkilemiştir. Kelâm ilminde hem aklın hem de naklin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi kelâmcıların bazı konularda aklı, bazı konularda nakli, bazı konularda ise ikisinin temel alınmasını sağlamıştır. Ele alınan bu akıl-nakil ilişkisi tarihî süreç içerisinde farklılık arz etse de kelâmcıların göz ardı etmedikleri bir husus olmuştur.⁹⁰⁴ Bu ilişkinin önemini ve gerekliliğini Eş'arî kelâmcısı olan Gazzâlî; aklı göze, nakli ise ışığa benzeterek ifade etmiştir.⁹⁰⁵ Gazzâlî'nin yaptığı benzetmede akıl-nakil ilişkisinde iki unsurun önemli olduğu, herhangi birisinin göz ardı edilmesinin eksikliğe sebebiyet vereceği vurgulanmaktadır.

Kelâmî problemlerin çözümünde akıl-nakil ilişkisi, kelâmcılar tarafından mecâlu'l akl ve mecâlu'l nakl⁹⁰⁶ veya akıl-vahiy, akıl-haber, akıl- sem' gibi ifadelerle ele alınmıştır.⁹⁰⁷ Hadramî de kendinden önceki kelâmcılar gibi akıl-nakil ilişkisine değinerek bazı konuların aklın, bazı konuların ise sem' veya naklin alanına yönelik olduğunu ifade etmiştir. Hadramî'nin akıl-nakil ilişkisine dair düşüncesinin ortaya konması, onun kelâm yönteminin tespitinde önemli bir ölçüt olacaktır. Bu amaçla bu

⁹⁰³ Binyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumunu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", çev. Salih Özer, *İslâmî İlimler Dergisi* 4/1 (2009), 385.

⁹⁰⁴ Ahmed Kuştî Abdurrahim, *Menahicü'l-istidlâl ala-Mesaili'l-akidetü'l-İslamiyye fi'l-Asrı'l-hadis* (Suudi Arabistan: Tekvîn li'd-Dirâsâtü ve'l-Buhûs, 2018), 553-554.

⁹⁰⁵ Hüsamettin Erdem, "Gazâlî'de Akıl-Din İlişkisi", *TYB Akademi Dergisi* 1/1 (2011), 56.

⁹⁰⁶ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *İstihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-keâm* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârif, 1979), 10; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 66.

⁹⁰⁷ Ramazan Altıntaş, "Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", *Marife* 5/3 (2005), 241.

başlık altında akıl-nakil ilişkisinde aklın sınırı, te'vil, akıl-naklin ilgi alanına giren konular işlenerek Hadramî'nin kelâm yöntemi belirlenmeye çalışılacaktır.

3.2.2.1. Akıl-Nakil İlişkisinde Aklın Sınırı

Kelâm ilminde bilginin bir kaynağı olarak aklın özel bir yeri bulunmaktadır. Allah'ı bilmek ve tanımak için aklın şart olarak koşulması, bu hususun bir göstergesi olarak verilebilir. Bu bağlamda kelâmcılar, inanç ile ilgili konuları aklî bir zemine dayandırma gayretine girmişlerdir. Fakat bununla birlikte, aklî ilkeleri temel almak suretiyle metafizik alanı izah etmeye çalışan kelâm ekolleri, başvurdukları sistemlerinin farklı olması hasebiyle akla eşit oranda başvurdukları söylenemez.⁹⁰⁸ Bu firkalardan bazılarının aklın sınırı ile ilgili görüşleri kısaca şu şekilde ifade edilebilir.

Ehl-i sünnet mezheplerinden biri olan Mâtürîdilikte aklî düşüncenin bir sınırının olduğu kabul edilmektedir. Mâtürîdîliğin kurucusu olan imam Mâtürîdî, akla özel bir değer vermekle birlikte aklın bazı konularda sınırının olduğunu ve bu sınırın akıl tarafından aşılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁹⁰⁹ Bu bağlamda akıl, Allah'ın bazı sıfatlara sahip olduğunu anlasa da bu sıfatların mahiyetini kavrayamaz ve O'nun fiillerini değerlendiremez.⁹¹⁰ Aklın alanı, sınırı hakkında Eş'arîlerin ifadesi ise süreç içerisinde farklılık arz etmiş, bu konuda Eş'arî âlimleri arasında ortak bir görüş olmamıştır. Mezhebin kurucusu olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra telif ettiği *el-İbâne* adlı eserinde aklî te'vile başvurduğu gerekçesiyle Mu'tezile'yi eleştirmiş ve dengeyi daha çok nakilden yana kurmuştur. Bir diğer eseri olan *İstihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-kelâm* adlı eserinde ise kelâm metodunu kullanmış ve aklın sınırını bir miktar genişletmiştir.⁹¹¹ Bâkılânî ise bir fiilin hasen-kabîh oluşunu, vacip veya men edildiğini bilmede aklın tek başına yeterli olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca bu fiillerin aklî deliller olmadan sadece şer'î delillerle gereği gibi anlaşılmasının sağlıklı olmayacağını ifade etmiştir.⁹¹² Bâkılânî'nin bu ifadesinden fiillerin anlaşılmasında akıl ve naklin birlikte etkili olduğu, aklın bazı konuları anlamada yetersiz kaldığı, dolayısıyla aklın bir sınırının olduğu anlaşılmaktadır.

⁹⁰⁸ Temel Yeşilyurt, "Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri", *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Sempozyumu*, ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulgen (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 18.

⁹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 179.

⁹¹⁰ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 82.

⁹¹¹ Ramazan Altıntaş, "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 118.

⁹¹² Bâkılânî, *Temhîd*, 147.

Bağdâdî ve Cüveynî de aklın sınırı ile ilgili olarak aklın; âlemin sonradan yaratıldığını, Allah'ın bir ve ezeli olduğunu, insanlar için peygamber gönderebileceği gibi bazı konuları bilmede yetkin olduğunu ifade etmektedir. Fakat hangi fiilin vacip veya haram olduğu konusu aklın sınırı dâhilinde olmadığını, bu hususların ancak nakil ile bilinebileceğini belirtmektedir.⁹¹³ Dolayısıyla Eş'arîler, fiillerin öz itibarıyla iyi ya da kötü olmadığını, fiillerin iyi veya kötü olduğunun ancak nakil aracılığıyla bilinebileceğini ifade ederek aklın bu konudaki sınırına dikkat çekmektedir.

Doğu'da bilgiye ulaşmada aklın geniş bir fonksiyona, sınıra sahip olduğu genel olarak kabul edilmiştir. Buna karşın Mağrib'te ise mükellef olmak için akıllı olmanın şart olduğu kabul edilse⁹¹⁴ de çıkarımda bulunma, te'vile başvurma ve analiz etme gibi akli çıkarımlara daha geç başvurulmuş ve akla daha dar bir sınır çizilmiştir. Bu olumsuz durumun yaşanmasında siyasî yönden de güçlü olan Mağribli fıkıhçıların re'ymden uzak durmaları, kelâm ilmine mesafeli duruşları ve sadece Selef itikadına ait olan kaynaklara başvurmaları etkili olmuştur. Bu süreç doğal olarak; akli düşünmeyi, çıkarım ve te'vilde bulunmayı önemseyen Eş'arî âlimlerin dışlanmasına sebebiyet vermiştir.⁹¹⁵ İfade edilen bu dışlanma belli bir zamana kadar devam etmiştir. Hadramî ve daha önce ifade edilen âlimlerin katkılarıyla Eş'arî düşüncenin Mağrib'te tanınması sağlanmıştır. Dolayısıyla bu gelişme, Mağrib'te akla ve aklın sınırına olan bakışta bir değişmeye sebebiyet vermiştir. Hadramî, yaşadığı zaman diliminde çağdaşı olan Seleflerden farklı olarak akla ve akli düşünceye önem vermiştir. İlahî mesajın doğru bir şekilde anlaşılması için âyet ve hadislerin kritiğini yapmış ve bunların te'vil edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu konuda akla başvurulmasının uygun olmadığını ifade eden dönemin hadis ulemasına karşı çıkararak aklın hareket alanını genişletmiştir.⁹¹⁶ Buna karşın Hadramî, aklın bazı konularda ise aciz kaldığını, onun sınırını aşan bazı hususların olduğunu belirtmiş ve bu konular hakkındaki bilgilerin ancak nakille elde edileceğini ifade etmiştir. Bu hususa sem'e dayalı olan sıfatlar örnek verilebilir,⁹¹⁷ çünkü bu sıfatlar hakkında bilgi vermek aklın sınırı aşmaktadır.

⁹¹³ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü 'd-dîn*, 24; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/99-100.

⁹¹⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 180, 182.

⁹¹⁵ Palencia, *Tarihu 'l-fikri 'l-Endelusi*, 430-431; Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 435-439.

⁹¹⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 252, 261.

⁹¹⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 231.

Netice itibarıyla Hadramî'nin kelâm sisteminde akla mesafeli olan fıkıhçılara zaman zaman karşı çıktığı, aklî ilkelere başvurduğu ve âyet/hadisleri te'vil ettiği hususlar olmuştur. Hadramî'nin bu yaklaşımı nakle mesafeli olduğu anlamına gelmemektedir. Tam aksine akıl-nakil dengesini kurmaya çalıştığı söylenebilir. Onun bazı konularda aklî delillere başvurması, akla sınırsız bir alan tanıdığı anlamına da gelmemektedir. Nitekim çalışmamızın ilerleyen kısımlarında Hadramî'nin hem aklî hem de naklî delillere başvurduğu görülecek ve bu hususlar açıklanacaktır.

3.2.2.2. Akıl ve Naklin Etkinlik Alanı

Akıl, kelâmî konuların temellendirilmesinde kendisine başvuru temel kaynak olmuştur. Bazı konuların özellikle aklın alanına girmesi, akla başvurmayı zorunlu kılmıştır. Çünkü hakikat bilgisine ulaşmada sadece vahyin kaynaklık etmesi yeterli olmamakta, bu hususta aklın özel bir işlevi bulunmaktadır.

Bu kapsamda kelâm yönteminde bazı konularda sadece akla, bazı meselelerde sadece nakle, bazı konularda ise hem akla hem de nakle başvurulmuş ve aralarındaki bu alan ayrımı “mecâlü'l-akl” ve “mecâlü'n-nakl” şeklinde isimlendirilmiştir.⁹¹⁸ Bu isimlendirmede aklın ve naklin kendilerine ait yetkinlik alanlarının olduğu düşüncesi etkili olmuştur. Bu sebeple kelâmcılar, bu iki alan arasındaki ayrımı dikkate alarak her bir konuyu ait olduğu alan üzerinde işlemeyi, incelemeyi önemsemişlerdir.⁹¹⁹ Kelâmcıların alan ayrımına sevk eden hususların başında meselenin ilgili olduğu alan üzerinde ele alınmasının daha sağlıklı sonuçlara ulaştıracaklarına olan inançları etkili olmuştur.⁹²⁰

Akıl-nakil arasındaki bu ilişkinin temelini Kur'ân-ı Kerim'e dayandığı ifade edilebilir. Bu hususla ilgili olarak “*And olsun, size içinde sizin için öğüt bulunan bir Kitap indirdik. Hâlâ akl etmiyor musunuz?*”⁹²¹ ifadesi aklın önemine vurgu yapmaktadır. Ayrıca birçok âyette de insan, tefekkür ve nazarî düşünmeye davet edilmektedir.⁹²² Bununla birlikte insan, akli kullanmaya davet edilse dahi bunun bir sınırı olması gerekir, aksi takdirde naklin ilgi alanına girilmiş olacaktır. Bu durum ise

⁹¹⁸ Eş'arî, *İstihsâni'l-havz*, 10; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 66.

⁹¹⁹ Eş'arî, *İstihsâni'l-havz*, 9-10; Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Aklın ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, ed. Temel Yeşilyurt (Elazığ: 2004), 329.

⁹²⁰ Eş'arî, *İstihsâni'l-havz*, 10-11; Erdemci, *Mütekaddimîn Kelâmında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*, 25.

⁹²¹ Enbiyâ, 21/10.

⁹²² Bakara, 2/164; Ra'd, 13/4; Nahl, 16/68; Rûm, 30/24.

İslâm ümmetinde farklı fırka/mezheplerin ortaya çıkmasına neden olacak ve ayrılıklara sebebiyet verecektir. Bu olumsuz sonuçlarla karşılaşmamak için Allah'ın emrettiği şekilde sağduyulu, akıllı olmak⁹²³ ve akıl-nakil arasındaki ilişkiyi dengeli bir şekilde kurmak önem arz etmektedir. Bu sebeple naklin akıl ile desteklenmesinin, mayalanmasının ve yoğunlaşmasının olumlu sonuçları olacaktır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde akli kullanmanın, düşünmenin ve araştırmanın gerekli olduğu açık bir şekilde ifade edilmekte ve ayrıca akıllı olmanın mükellef sayılabilmenin temel şartlarından biri olduğu ifade edilmektedir.⁹²⁴ Bu durum, İslâm'da naklin akli dışlamadığını, tam aksine aklın varlığını zorunlu kıldığını göstermektedir. Çünkü naklin anlamlı hale gelmesi, gereği gibi anlaşılması ancak akıl sayesinde mümkün olmaktadır.

Bu bağlamda, akıl-nakil arasındaki ilişkide akla değer veren veya akli esas alan kelâmî firkalar zuhur etmiştir. Bu mezheplerden biri olan Mu'tezile'nin diğer din ve kültürlerle etkileşim halinde olması; akılcı, eleştirel ve sorgulayıcı bir din söylemi benimsemeye etkili olmuştur.⁹²⁵ Dolayısıyla bu mezhebe mensup âlimler, kelâmın içeriğini aklın ve naklin alanı şeklinde tasnif etmişlerdir. Mu'tezile'ye göre; Allah'ın varlığı, fiil ve sıfatları, nübüvvetin gerekliliği gibi konular aklın alanındadır ve bu konular akılla temellendirilmelidir. Bu hususların nakil ile temellendirilmeye çalışılması durumunda kısır döngüye düşülecektir.⁹²⁶ Mu'tezile âlimleri ayrıca, bir fiilin özü itibariyle iyi veya kötü olduğunu ve bu durumun akıl aracılığıyla bilindiğini ifade etmişlerdir.⁹²⁷ Mâtürîdî mezhebinde de aklın önemli bir bilgi kaynağı olduğu ifade edilmekte⁹²⁸ ve aklın; genel anlamda Allah'ı, nübüvvetin gerekliliği ve bazı ahlaki hükümleri tek başına bildiği ve bunların aklın alanına ait olduğu kabul edilmektedir.⁹²⁹ Mâtürîdîler, hüsün-kubuh konusunda ise Mu'tezile-Eş'arî arasında bir konumda bulunarak aklın bazı fiillerde güzel ve çirkinliği bildiği bazı fiillerde ise bunun ancak vahiyle ile bilineceğini ifade etmişlerdir.⁹³⁰ Bu konuda Mâtürîdî âlimlerden Ebü'l-Muîn

⁹²³ Ra'd, 13/19.

⁹²⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 177; Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık*, 55; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh* (İstanbul: Edâ Neşriyat, 1991), 134.

⁹²⁵ Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2004), 27.

⁹²⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ħamse*, 1/340.

⁹²⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ħamse*, 1/33.

⁹²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 72-73.

⁹²⁹ Altıntaş, "Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", 246.

⁹³⁰ Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 77; Cihat Tunç, *Kelâm İlminin Tarihçesi ve İlk Kelam Okulları* (Kayseri: Netform Matbaacılık, 2001), 109-110.

en-Neseî, aklın tabiatında güzelliğe meyiletme ve çirkinden hoşlanmama yeteneğinin bulunduğunu, aklın tek tek olmasa da genel olarak iyilik ve kötülükleri bildiğini ifade etmesi bu durumun bir göstergesi olarak verilebilir.⁹³¹

Akıl-nakil konusunda Eş'arî âlimlerin görüşü ise dönemden döneme farklılık arz etmiştir. Bu hususla ilgili olarak mezhebin kurucusu Eş'arî; Allah'ı bilmek akılla mümkün olsa da bu husus ancak sem' yoluyla vacip olmaktadır. Ayrıca iyi ve kötünün akılla bilinmediğini ve tüm ibadetlerin kaynağının vahiy olduğunu ifade etmiştir.⁹³² Bu duruma Kur'an'dan delil gösteren⁹³³ Eş'arî; sevap, şükür, ceza gibi hususların naklin alanında olduğunu belirtmiştir.⁹³⁴ Başka bir eserinde de alan ayırımından bahseden Eş'arî, fer'i konuların ancak şariat ile ispatlanabildiği, buna karşın usûlîd-din konularının; aklî ilkeler, bedîhi bilgiler ve duyular temel alınarak temellendirilmesi gerektiği belirtmiştir. Böylece iki alana yönelik hususların birbirine karıştırılmadan ele alınmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır.⁹³⁵ Bu bağlamda Eş'arî; Allah'ın varlığı, birliği, fiilî ve zatî fiillerinin tespit edilmesi ve insan fiillerinin yaratılması ile ilgili hususların aklın alanına girdiğini ifade etmektedir.⁹³⁶

Akıl-nakil ilişkisindeki alan ayırımı, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den sonra gelen diğer Eş'arî âlimleri zamanında daha belirgin hale gelmiştir. Bunlardan biri olan Bâkîllânî, akıl-nakil ilişkisi ile ilgili olarak alanları üçe ayırmış ve bunları akılla bilinenler, nakille bilinenler ve akıl-nakil ile bilinenler şeklinde sıralamıştır. Aklın alanına ait olan, akıl ile ispat edilen hususları da; Allah'ın varlığı, sıfatları, vahdaniyeti, âlemin hudûsu şeklinde sıralamıştır. Ona göre öncelikle Allah'ın akılla bilinmesi, ispatlanması gerekir; O'nun akılla ispat edilmesi, diğer sem'i konuların ispatını da mümkün kılacaktır.⁹³⁷ Bâkîllânî'nin bu yaklaşımından, akıl-nakil ilişkisinde açık bir şekilde alan ayırımı yaptığı anlaşılmaktadır.

⁹³¹ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-56.

⁹³² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 114.

⁹³³ İsrâ, 17/15.

⁹³⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 115.

⁹³⁵ Eş'arî, *İstihsâni'l-havz*, 9-10.

⁹³⁶ Erdemci, "Kelâm İlminde Aklın ve Naklin Etkinliği Problemi", 333.

⁹³⁷ Bâkîllânî, *et-Takrib*, 1/228-230.

Eş'arî âlimlerden olan Bağdadi⁹³⁸ ve Cüveynî⁹³⁹ de akıl-nakil ilişkisinde Bâkılânî ile benzer açıklamaları olmuştur. Bu durum Mütেকaddimûn Eş'arî kelâmcılarının hangi konunun hangi alanda işlenmesi gerektiği konusunda bazı farklılıkları bulunsa da akıl-nakil ilişkisinde alan ayırımına gittiklerini göstermektedir. Çünkü alan ayırımına başvurulmadan tüm konuların nakil ile temellendirilmesi kısır döngüye sebebiyet verecektir. Bu kısır döngü, ancak bazı kelâmî konuların aklî alanda işlenmesi ile aşılabilir. Bu sebeple Allah'ın varlığı ve birliği, âlemin hudûsu gibi bazı konuların akılla temellendirilmesine gayret edilmiş ve bu husus vahiy ile gelen diğer bilgilerinin temellendirilmesini kolaylaştırmıştır.

Akıl-nakil ilişkisi bağlamında aklın alanı ile ilgili Müslümân kelâmcıların görüşleri yukarıda genel hatları ile ifade edilmiştir. Akıl-nakil ilişkisindeki bu alan ayırımının Hadramî'de de mevcut olduğu görülmektedir. Hadramî de bu konuları müstakil başlıklar altında işlemese de yer yer aklın,⁹⁴⁰ naklin⁹⁴¹ ve hem aklın hem de naklin⁹⁴² alanına yönelik olan konulardan bahsetmektedir.⁹⁴³ Allah'ın varlığı ve sıfatları,⁹⁴⁴ peygamberlik kurumunun ispatı gibi konuları aklın alanında ele alan Hadramî, bu hususları akıl ekseninde temellendirmeye gayret etmiştir. Bu bağlamda Hadramî'nin bu konuları nasıl ele aldığı araştırılacaktır. Böylece onun akıl-nakil ilişkisini ne şekilde işlediği tespit edilecektir.

Bu bağlamda Hadramî, yaratılan şeylerin bir yaratıcıya olan ihtiyacını ve Allah'ın âlim, mürîd, kadîr, kadîm ve bakî sıfatlarını temellendirme konusunda, naklî delillerden ziyade aklî delillere başvurmuştur.⁹⁴⁵ Benzer şekilde, Allah'ın diğer sıfatları olan semî, basîr ve mütেকellim oluşunu açıklarken de aklî delilleri esas almıştır.⁹⁴⁶ Her

⁹³⁸ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn* eserinde bu konuya özel bir başlık açmıştır. Âlemin hudûsu, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları, Allah'ın peygamber gönderebileceği ve kulların Allah tarafından mükellef tutulması gibi hususlarda aklın yetkili olduğunu; vacip, mubah, yasak gibi şer'i hükümlerin ispatında ise vahyin yetkili olduğunu ifade etmiştir. bk. Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 24.

⁹³⁹ Cüveynî de Bâkılânî'de olduğu gibi itikadî meselelerin üç yolla bilinebileceğini ifade etmiştir. Bu yolları; akılla bilinen, nakille bilinen ve hem akıl hem de nakil ile bilenen konular şeklinde gruplandırmıştır. Cüveynî ayrıca; eşyanın hakikati, mümkün olan şeyin mümkünlüğünü ve imkânsızın imkânsızlığını da aklın alanına dâhil ederek aklın yetki alanını genişletmiştir. bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 10-11.

⁹⁴⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 189.

⁹⁴¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 281.

⁹⁴² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 266.

⁹⁴³ Bu konular, ilerleyen kısımda daha ayrıntılı işlenecektir.

⁹⁴⁴ Bu konu, nazar ve istidlâl başlığı altında ayrıntılı bir şekilde işlenecektir.

⁹⁴⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 192-193.

⁹⁴⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 194-196

ne kadar bu konularla ilgili birçok âyet bulunmakta olsa da, Hadramî bu âyetleri delil olarak kullanmamış, daha çok aklî delillere dayandırmıştır. Bununla birlikte, Allah'ın vahid oluşu ve yaratılmış varlıklara benzemediği hususunda önce aklî delillere yer vermiş, ardından bu konuyla ilgili âyetlere atıfta bulunmuştur.⁹⁴⁷ Dolayısıyla, Hadramî'nin Allah'ın zâtı ve sıfatlarını ağırlıklı olarak aklî delillerle ispat etmeye çalıştığı söylenebilir.

Hadramî, ayrıca; Allah'ın akıl ile bilinebileceğini,⁹⁴⁸ rü'yetin gerçekleşmesinin akıl yönünden caiz olduğunu,⁹⁴⁹ mucize gösteren kişinin sadık olduğunun akıl yönünden bilinebileceğini,⁹⁵⁰ kişinin işlediği bazı günahlar sebebiyle Allah'ın kişiyi cezalandırmasının akıl yönünden caiz olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵¹ Hadramî, bu konularda akla geniş bir alan açmış ve aklın kullanılması gerektiğini ifade etmiştir. Fakat bununla birlikte bir şeyin vacip olmasında aklın hüküm verme yetkisine sahip olmadığını da ifade etmiştir.⁹⁵² Ona göre dini hüküm vazetme ancak şer'an mümkün hale gelmektedir.⁹⁵³ Bir diğer ifadeyle kişinin dinen mükellef olması için sadece akıllı bir varlık olması yetmemekte, ayrıca bu konuda ilahî hitabın da olması gerekmektedir.

Allah'ın varlığı ve sıfatlarından ayrı olarak peygamberin gerekliliği konusunun da aklın etkinlik alanında olduğu ifade edilmektedir.⁹⁵⁴ Bu konunun temellendirilmesinde aklın önemli bir işlevinin olduğu inkâr edilemez. Çünkü Allah'ın zâtı ve sıfatları, O'nun çirkin fiilleri işlemeyeceği gibi hususlar akılla ispat edilmesi gereken hususlardır. Nitekim naklin doğruluğu Allah'ı ve sıfatlarını doğru bir şekilde tanımakla mümkün olmaktadır. Aynı şekilde peygamberlerin doğru olup olmadıklarının temellendirilmesinde Allah'ın onlara sunduğu mucizelerinin etkisi inkâr edilemez. Dolayısıyla peygamberliğin gerekliliği konusunun temellendirilebilmesi için ifade edilen mucizeleri sağlayan varlığın (Allah'ın zâtı) bilinmesiyle mümkün olmaktadır.⁹⁵⁵

⁹⁴⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 197-198

⁹⁴⁸ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 189.

⁹⁴⁹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 266.

⁹⁵⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 213.

⁹⁵¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 281.

⁹⁵² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 214.

⁹⁵³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 239, 240, 280.

⁹⁵⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 1/340; Altıntaş, "Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", 246.

⁹⁵⁵ Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fi-usûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: y.y., 1964), 2/886-888.

Eş'arî kelamcısı Bâkılânî de peygamberliğin temellendirilebilmesi için öncelikle Allah'ın bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre Allah'ın kelâmının sem'î yolla bize gelmesi ancak bir peygamber aracılığıyla mümkün olmaktadır. Bize intikal edilen bu kelâmın Allah'ın kelâmı olduğu veya bu mesajın iletilmesinde aracı olan peygamberin doğruluğunun teyit edilebilmesi için öncelikle Allah'ın zâtı ve sıfatlarının tanınması gerekmektedir. Dolayısıyla, öncelikle Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatlanması gerekmekte, böylece sem'î konuların ispat edilmesi daha kolay olacaktır.⁹⁵⁶ Aksi durumda ise yani ifade edilen bu hususlar akıl yerine nakille ispat edilmek istense konu çıkmaza girecektir.⁹⁵⁷

Yukarıda ifade edilen çıkmaza girmemek için peygamberlik kurumunun gerekliliğin temellendirilmesinde akla başvurmak önem arz etmektedir. Allah'ın varlığının delilleri peygamberlik kurumuna nazaran daha çok ve daha güçlü olmasından dolayı tarih boyunca insanlar, Allah'ın varlığına iman konusundan ziyade peygambere iman konusunda tereddüt ve itiraz etmişlerdir.⁹⁵⁸ Bu bakımdan Müslümanlar, peygamberliğin gerekliliğini ispat etmede bazı yöntemlere başvurmuş, peygamberliği inkâr eden kişi veya fırkaların itirazlarını reddederek cevaplamışlardır. Müslümanların bu gayretleri daha çok nübüvvet kurumuna karşı çıkan Berahime ve Deist düşünceye karşı olmuştur. Ayrıca, Hıristiyan ve Yahudilere karşı Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini ve genelde ise tüm peygamberlerin vasıfları ve doğrulukları yönünden müdafaa etmişlerdir.⁹⁵⁹

Peygamberliğin gerekliliği konusundan ayrı olarak bir diğer önemli husus ise peygamber gönderiminin Allah için zorunlu, vacip veya mümkün olduğu düşüncesidir. Mu'tezile, peygamber gönderilmesini Allah için vacip olarak görse de⁹⁶⁰ Eş'arîler, bu hususun aklen mümkün olduğunu ifade etmektedir. Allah tarafından insanlığa peygamber gönderilmesi O'nun hikmetinin ve lütfunun bir gereği olsa da bu durum O'nun için vacip değildir. Dilerse kendisine isyan edeceğini bildiği kavimlere de

⁹⁵⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/228-231.

⁹⁵⁷ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Muḥaṣṣalü eḥkâmî'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḥirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-ḥükemâ' ve'l-müteḳellimîn* (Kahire: Mektebetu'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ty.), 51-52.

⁹⁵⁸ Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine* (Ankara: Birleşik Kitabevi, 1992), 9.

⁹⁵⁹ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm (Tarih-Ekoller-Problemler)* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 318-322.

⁹⁶⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 206; Kādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 1/200.

gönderir, dilemezse de göndermez.⁹⁶¹ Eş‘arîlerin görüşü bir diğer ifadeyle şu şekilde özetlenebilir: Karanlık içinde bocalayan insanı kurtarmak amacıyla Allah’ın bir peygamber göndermesi, O’nun için bir zorunluluk değildir, ancak O’nun adaleti, ihsanı ve lütfunun bir sonucudur.

Peygamberin gönderilmesi veya gerekliliği konusu Hadramî tarafından da akla mantığa uygun görülmüştür. Çünkü Allah’ın emir ve yasaklarını insanlara bildirmesi ve gayb ile ilgili konularda haber vermesi ancak peygamberlik kurumu ile mümkün olmaktadır. Bu sebepten dolayı Allah tarafından peygamberin gönderilmesi akla uygundur.⁹⁶² Hadramî, ayrıca Mu‘tezile’nin bu konudaki “*Allah’ın bir peygamber göndermesi vaciptir.*” şeklindeki ifadesine de karşı çıkmıştır. Bu ifadenin karşılığı olmadığını belirten Hadramî, peygamber gönderilmesinin Allah için zorunlu olmadığını, akıl yönünden uygunluğunu ifade etmiştir.⁹⁶³

Allah’ın bir peygamber göndermesini akıl yönünden mümkün/caiz gören Hadramî, gönderilen peygamberin doğruluğunu teyit etmede farklı yöntemlere başvurmuştur.⁹⁶⁴ Bu bağlamda Hadramî, son peygamber Hz. Muhammed’in (s.a.v.) doğruluğunu teyit etmede mûcize, icma ve aklî delillerin varlığına vurgu yapmıştır. Mûcizenin en önemli teyit yöntemi olduğunu; dolayısıyla belağat ve nazım yönünden mûcize olan Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in doğruluğunu teyit eden önemli kanıt olduğunu belirtmiştir. Bu hususa şu âyeti delil olarak vermiştir: “*De ki: "Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.*”⁹⁶⁵ Âyette geçen Kur’ân’ın mûcize bir eser olduğu ifadesini hem Allah’ın hem de peygamberin doğruluğuna kanıt olduğunu belirtmiştir.⁹⁶⁶ Âyette geçen ifadenin dayanağı haber/nas olsa da peygamberin getirdiklerin doğru olduğu aklî deliller yönünden de teyit edildiği belirtilmektedir. Şöyle ki Allah; ancak bildiği, hakkında ilim sahibi olduğu bir şeyi murad etmektedir. Allah da malumatlar hakkında bilgi sahibi olduğuna göre O’nun bu malumatları kendi nefsinde bilmesi vaciptir. O’nun ezelde bildiği bir şeyi sonradan farklı bir şekilde dile getirmesi

⁹⁶¹ Cüveynî, *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye*, 67-68; İbn Fûrek, *Mücerred*, 180-181; Cüveynî, *el-İrşâd*, 303-305.

⁹⁶² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 205.

⁹⁶³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 206.

⁹⁶⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 207.

⁹⁶⁵ İsrâ, 17/88.

⁹⁶⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 215.

mümkün değildir. Çünkü O'nun nefsi, hadislere mahal değildir.⁹⁶⁷ Dolayısıyla Allah'ın ilim sahibi ve âlim olması hasebiyle hangi mücizenin hangi peygambere ne zaman vereceğini en iyi bilendir. Bu husus da Allah'ın ilim sıfatı ile ilgilendirmektedir, O'nun varlığı ve sıfatları da akıl yönünden temellendirilmektedir.

Bu bağlamda, bir kişinin peygamberlik iddiasının doğruluğunu teyit eden en önemli husus o kişinin mücize göstermesidir.⁹⁶⁸ Mücize iddiasında bulunan kişi mücizeyi meydana getirme konusunda bir kudrete sahip değildir. Dolayısıyla bu mücizenin ortaya çıkmasını sağlayan asıl varlığın Allah olması sebebiyle öncelikle O'nun varlığı, birliği ve sıfatları temellendirilmelidir. Bu hususlar da aklın alanına yönelik olduğu için mücizenin temellendirilmesinde aklın önemli bir işlevinin olduğu ifade edilebilir. Ayrıca gösterilen mücizenin peygamberin doğruluğuna olan delaletinin ancak akıl sahiplerince anlaşıldığının belirtilmesi,⁹⁶⁹ Allah ve peygamberin doğru söylediklerini aklî delillerle de teyit edildiğinin⁹⁷⁰ ifade edilmesi bir diğer önemli husustur. Dolayısıyla nübüvvetin imkân ve gerekliliği meselesinin temellendirilmesinde aklın önemli bir etkisi bulunmaktadır. Buna karşın, peygamberlerin açıklamalarda bulunduğu diyet, vergi, cinayet ve ibadet/taatla ilgili olan vacip kavramlarını analiz etmede aklın sınırını aştığını, aklın bu gibi konularla ilgili hüküm verme, bunların vacip olduğunu ifade etme veya yasaklamaya yetkili olmadığını belirtmektedir.⁹⁷¹ Hadramî'nin bu konudaki ifadesi onun kelâm metoduna uygun hareket ettiğini göstermektedir. Çünkü kelâm metoduna göre de akıl, insanı ilahiyat sahasında koruyan bir kalkandır.

Yukarıda ifade edilen hususların temellendirilmesinin aklın önemli bir etkisi bulunmaktadır. Buna karşın aklın alanı dışında kalan bazı hususlarda aklın anlamlandırmada veya kavramada güçlük çektiği hususlar da olmuştur. Bunlardan biri olan ruh hakkında birçok görüş bulunmasına rağmen ruhu ifade etmede akıl, tatmin edici bir cevap verememiştir. Akıl, ruhun varlığını kabul etmesine rağmen ruhun gerçek anlamda mahiyetini kavrayamamıştır. Bu konuda doğru bilginin ancak Allah katında

⁹⁶⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 215.

⁹⁶⁸ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 213.

⁹⁶⁹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 213.

⁹⁷⁰ bk. Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâli'n-Nübüvve*, çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın, (İstanbul: YEK Yayınları, 2017); Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 214-215.

⁹⁷¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 205.

olduğu ifade edilmektedir.⁹⁷² Bir diğer husus ise kıyamet ile ilgilidir. Kıyametin kopacağı birçok yerde zikredilmesine rağmen, ne zaman kopacağı hakkında sorulan sorulara akıl yine cevap vermede aciz kalmıştır. Bu konuda da doğru bilginin sadece Allah katında olduğu,⁹⁷³ insanın sahip olduğu ilim ve akıl ile Allah'ı kuşatmasının ve kavramasının mümkün olmadığı ifade edilmiştir.⁹⁷⁴ Dolayısıyla akıl; değerlendirme yapma, hakikati bulma gibi konularda mükemmel bir araç olsa da bazı konuları ifade etmede aciz kaldığı ifade edilebilir.⁹⁷⁵

Netice itibarıyla, kelâm âlimlerinde görülen akıl-nakil ilişkisine dair alan ayrımının Hadramî'de de gözlemlendiği ifade edilebilir. *el-Akîde* adlı eserinde, zaman zaman aklın alanına giren konulara değinmektedir. Özellikle Allah'ın varlığı, sıfatları ve peygamberlik kurumunun gerekliliği gibi meseleleri akıl çerçevesinde ele almakta ve bu konuları aklî delillerle temellendirmektedir. Ayrıca, rü'yetin aklî açıdan uygunluğu meselesinde ve günahkâr kimselerin Allah tarafından cezalandırılması gibi hususlarda da akla geniş bir alan tanımaktadır. Dolayısıyla, Hadramî'nin Selef düşüncesinin hâkim olduğu bir coğrafyada yaşamış olmasına rağmen, akla tanıdığı alan ve verdiği yetki bakımından döneminin diğer âlimlerinden ayrıştığı söylenebilir.

Kelâmî konuların analiz edilmesinde aklın önemli bir fonksiyonu olsa da sem'iyât ve ibadet ile ilgili konuların temellendirilmesi ancak nakil ile mümkün olmaktadır. Bu konular naklin alanına, bir diğer ifadeyle “mecâlü'n-nakl”⁹⁷⁶ alanına girmektedir. Sem'iyât ile ilgili konuların ilgili olduğu alan üzerinde ele alınması, temellendirilmesi kişiyi sağlıklı ve doğru bir sonuca ulaştıracaktır.

Sem'iyât olarak ifade edilen bu alanın delilleri, fıkıhçılar açısından Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastır.⁹⁷⁷ Ancak kıyasın kesin bir delil niteliği taşıyamaması sebebiyle, itikâdî meselelerde temel kaynaklardan biri olarak kabul edilmemektedir. Bu bakımdan kelâmcılar, kıyas haricindeki diğer delillere daha çok başvurmaktadır.⁹⁷⁸ Hadramî de kelâmcıların yolunu izleyerek Kur'an, sünnet ve icmâyı delil olarak kabul etmesine

⁹⁷² İsrâ, 17/85.

⁹⁷³ Fussilet, 41/47; Ahzâb, 33/63; A'râf, 7/187.

⁹⁷⁴ Tâhâ, 20/135.

⁹⁷⁵ Neseffî, *Akâid*, 50.

⁹⁷⁶ Eş'arî, *İstihsâni'l-havz*, 10.

⁹⁷⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/85.

⁹⁷⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/137.

rağmen bazı konularda ise kıyasın delil olarak kabul edilmeyeceğini ifade etmektedir.⁹⁷⁹ Bu bağlamda Hadramî naklin etkinlik alanında olan bazı kelâmî konuları ve ibadetleri temellendirilmeyi amaçlamıştır. Bu temellendirmede başvurduğu en önemli iki dayanak Kur'ân ve sünnet olmuştur. Bu bakımdan Hadramî'nin akıl-nakil ilişkisindeki yöntemini belirlemek amacıyla Hadramî'nin âyet ve hadisleri ne şekilde işlediği ele alınacaktır. Kur'ân'ın anlaşılması esas alınarak bu kısım altında; umum-husus, Allah'ın isimleri, hüsün-kubuh gibi bazı konular Hadramî'nin yöntemi temel alınarak işlenecektir.

Hadramî, *el-Akîde* eserinde Kur'ân'a sık sık başvuru yapmaktadır. Görüşlerini temellendirmek için öncelikle âyetlere daha sonra ise hadislere başvurmaktadır.⁹⁸⁰ *el-Akîde* eserinde, farklı başlıklar altında naklin temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'in özelliklerine değinmektedir. Bu bağlamda, Kur'ân'ın hakikat üzerine Mushaflara yazılı olduğunu ve vahiy yoluyla Hz. Peygambere indirildiğini belirtmektedir.⁹⁸¹ Ayrıca Kur'ân'ın kadîm ve Allah'ın zatıyla kaîm olduğunu,⁹⁸² hem nazım hem de belağat yönünden mûcize bir eser olduğunu ifade etmektedir.⁹⁸³ Hadramî, Kur'ân-ı Kerim hakkında ifade edilen bu olumlu düşüncelerine rağmen bazı âyetlerin yanlış yöntemlerle yorumlanmasının âyetler arasında çelişkiye ve tutarsızlığa sebebiyet vereceğini belirtmektedir. Bu hususla ilgili olarak va'd ve vaîd ile ilgili bazı âyetleri⁹⁸⁴ örnek olarak vermekte ve bu âyetlerin iyi bir şekilde analiz edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁹⁸⁵ Bu bakımdan naklin temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'in daha iyi bir şekilde anlaşılması için yukarıda ifade edilen konular, Hadramî'nin bakış açısı ve yöntemi esas alınarak işlenecektir. Bu amaçla ilk olarak umum-husus konusundan başlanılacaktır.

⁹⁷⁹ Hadramî, şer'i kıyas yapılarak Allah'ın isimlendirilmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü bu konuda şer'i kıyasın yapılması durumunda konu, amacından sapacak ve kıyasın sınırı aşılabacaktır. Hadramî ayrıca cennet ve cehennemle ilgili nimet ve cezanın dünyadaki nimet ve cezalarla kıyas etmenin yanlışlığına vurgu yapmaktadır. bk. Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 214, 240, 309, 335.

⁹⁸⁰ Bahtî, "Mukaddimeti't-Tahkîk", *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 108-109.

⁹⁸¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 227.

⁹⁸² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 227.

⁹⁸³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 227.

⁹⁸⁴ bk. Leyl, 92/15-16; Cin, 72/23; Nisâ, 4/48. Hadramî bu üç âyeti tahlil ve analiz ederek âyetler arasında herhangi bir çelişki ve tutarsızlığın bulunmadığını ifade etmektedir. Bu âyetler umum-husus konusunda işleneceği için burada ayrıntıya girilmemiştir.

⁹⁸⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 309-310.

Kur'ân'ın âyetlerini ve içeriğini daha iyi bir şekilde anlamak için önem verilmesi gereken hususlardan bir diğeri de umum-husus konusudur. Bu konu sadece kelâmcılar tarafından değil aynı zamanda müfessirler ve fıkıhçılar tarafından da müstakil başlıklar altında işlenmiştir. Bu durum, nassın anlaşılmasında umum husus konusunun önemini göstermektedir. Kelâm âlimleri âyetlerin anlaşılmasında detaylı ve sistemli bilgiler vermemelerine rağmen umum-husus konusunda âyetlerden örnekler vermiş ve bu konuyu belli başlıklar altında işlemişlerdir.⁹⁸⁶

Umum kavramı; geride herhangi bir şey bırakmadan bütün anlam unsurlarını kapsamayı, bir arada bulunmayı veya kapsamına dâhil olan fertleri herhangi bir ayırım yapmadan içine almayı ifade etmektedir.⁹⁸⁷ Husus kavramı ise; içerdiği mana nedeniyle bazı manaların kendisine dâhil olamadığı söz,⁹⁸⁸ belirli bir tek kişiye ya da belirsiz bir kişiye işaret eden lafız anlamına gelmektedir. "...Muhammed (s.a.v.) Allah'ın Resûlüdür..."⁹⁸⁹ ifadesi belirli bir tek kişiyi; "...Mü'min bir köleyi azat etmek..."⁹⁹⁰ ifadesi ise belirsiz bir kişiyi ifade etmektedir.⁹⁹¹ Hadramî ise umum-husus kavramlarını bu şekilde âyetlerden örnekler vermek suretiyle konuyu ele almaktadır.⁹⁹²

Umum-hususla ilgili olarak Ehl-i kible ve büyük günah işleyen kişilerin tekfir edilip edilemeyeceği konusu örnek olarak verilebilir. Bu bağlamda Hadramî; Ehl-i kiblede olan kişileri, günahı helal görmemek şartıyla bazı günahları işleyenleri, farkında olmadan yanlış bir eylemde bulunanları ve bir mezhebin yolunu takip eden kişilerin tekfir edilemeyeceğini belirtmiştir. Hadramî, ifade edilen bu özel hususların kişinin tekfir edilmesine sebebiyet vermeyeceğini, aksi durumda Müslümanların genelinin tekfir kapsamına dâhil olacağını belirtmiş ve Müslümanlar için yapılan genellemenin yanlışlığına dikkat çekmiştir.⁹⁹³ Tekfir ve iman ile ilgili bazı belirtilerin bulunduğunu ifade eden Hadramî,⁹⁹⁴ bu belirtileri dikkate alarak kanaate varılmasının

⁹⁸⁶ Eş'arî, *el-Lüma'*, 127; Erdemci, *Mütekaddimîn Kelâmında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*, 139-140.

⁹⁸⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, /1254; Ali Bardakoğlu, "Âm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/552.

⁹⁸⁸ Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*, nşr. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 238.

⁹⁸⁹ Ahzâb, 33/73.

⁹⁹⁰ Nisâ, 4/92.

⁹⁹¹ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 1/297-298.

⁹⁹² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 309-310.

⁹⁹³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 295.

⁹⁹⁴ bk. Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 294: küfür ve imanın gözle görünmediğini, fakat şer'an bu ikisinin belirtileri olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda İmanın açık belirtilerini ezan ve şehadet şeklinde sıralamaktadır. Bu ikisinden ayrı olarak başka belirtilerin bulunması (namaz, oruç

gerekli olduğunu belirtmiştir. Aksi durumda yani sadece özel hususların dikkate alınması kişiyi yanlış sevk edecektir.⁹⁹⁵

Hadramî'nin umum-hususla ilgili olarak ele aldığı bir diğer kelâmî husus, va'd ve va'id konusudur. Va'd ve va'id ile ilgili âyetler daha çok umum ifade ettiği için bu konu mezhepler arasında ihtilafa neden olmuştur.⁹⁹⁶ Hadramî de kendinden önceki kelâmcılar gibi va'd ve va'id konusunu ele almış ve bu konuda insanların dört kısma ayrıldığını belirtmiştir.⁹⁹⁷ Bu konuyu üç âyet üzerinde analiz eden Hadramî, bu âyetlerin yorumlanmasında dikkat edilmesi gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Bu bağlamda Hadramî, bazı âyetlerin genel bir ifade içerdiğini şu âyetle ifade etmektedir: “*O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer.*”⁹⁹⁸ Bu âyette iman ehlinen hiç kimsenin cehenneme girmeyeceğini, kastedilen kişilerin “inkâr edenler” olduğunu ifade etmektedir.⁹⁹⁹ Başka bir âyette de günah işleyen (inkâr eden) kişilerin cehenneme gideceği şu şekilde ifade edilmektedir: “... *Kim Allah'a ve Resulüne karşı gelirse, şüphesiz onlar için, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi vardır.*”¹⁰⁰⁰ Dolayısıyla verilen bu iki âyette de kişilerin Allah'ı ve peygamberi “inkâr” etmeleri sebebiyle cehenneme girecekleri beyan edilmiştir. Buna karşın bir diğer âyette ise cennet veya cehenneme girecek olan kimseler daha açıklayıcı ve özel (husus) bir şekilde şöyle ifade edilmektedir: “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.*”¹⁰⁰¹ Âyette ifade edildiği üzere

gibi) veya kişinin açık bir şekilde küfre girdiğine dair bir belirtinin olmaması durumunda o kişinin mümin kabul edildiğini belirtmektedir. Küfrün delillerini ise sözlü ve fiili deliller şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Sözlü delilleri ise; Açık bir şekilde Allah'ı inkâr etme, bazı peygamberleri yalanlama-küçümseme-alay etme, dinin bazı zorunlu ibadetlerini inkâr etme şeklinde sıralamaktadır. Fiili delilleri ise; Peygamberlerle savaşa veya onları öldürme, puta secde etme, putu ta'zim etme, kâfirlere has olan kıyafetleri giyme ve haç takma olduğunu ifade etmektedir.

⁹⁹⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 294.

⁹⁹⁶ bk. Orhan Aktepe, “Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'id İlkesi” *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Şubat 2011), 157-178.

⁹⁹⁷ bk. Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 309. Hadramî, bu dört kısım insanları şu şekilde sıralamaktadır: 1. Küfür üzerine ölenlerdir. Bunların cehennemlik olduğu icma ile sabittir. 2. Muhsin, günahsız olan kimselerdir. Bu kişiler için azap söz konusu değildir. 3. Tövbe eden ve tövbesinin gereğini yerine getiren kişilerdir. Sahih görüşe göre bunlar da muhsin gibidir. 4. Günahlarda ısrar eden kişilerdir. Bu kişiler günah işlemeye kararlı oldukları için bunların durumu Allah'a kalmıştır. Allah, dilerse bağışlar. Dilerse azap edip daha sonra cennetine gönderir. Veya cezası bittikten sonra kalan iyilikleri sayesinde cennete girecektir.

⁹⁹⁸ Leyl, 92/15-16.

⁹⁹⁹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 309.

¹⁰⁰⁰ Cin, 72/23.

¹⁰⁰¹ Nisâ, 4/48.

Allah, kendisine şirk koşulmasını affetmese de diğer günahları affedebilir.¹⁰⁰² Yani kişinin “şirk” sayılmayan bir günahı işlemesi cehenneme gitmesine neden olmamaktadır. Dolayısıyla âyetlerin yorumlanmasında bazı hususlara dikkat edilmelidir, aksi takdirde âyetler arasında sanki tutarsızlık, çelişki olduğu hissine kapılacaktır.¹⁰⁰³

Netice itibarıyla, naklin en önemli kaynağı olan Kur’ân’da geçen umum-husus ile ilgili âyetlerin analiz edilmesinde tek bir âyetten hareket edilmemelidir. Bu konuda Kur’ân’ın bütünlüğüne dikkat edilmesi kişiyi istenilen sonuçlara ulaştıracaktır. Hadramî de va’d-vaîd konusunda ve büyük günah işlenmesi durumlarında umum ve hususu dikkate alarak açıklamalarda bulunmuştur. Âyetler arasındaki ilişkiye göz önünde bulundurarak tekfir edilecek ve cehenneme girecek kişilerin belirlenmesinde gerekli olan hususlara dikkati çekmiştir. Dolayısıyla Hadramî, bu hususta ortaya çıkabilecek yanlış anlaşılmayı nakilden hareket etmek suretiyle gidermeyi amaçlamıştır.

Hadramî’nin ele aldığı bir diğer konu hüsün ve kubuhur. Hüsün; “*sevilen ve rağbet edilen şey*”; kubuh ise “*çirkinlik, nefret edilen şey*” anlamına gelmektedir.¹⁰⁰⁴ Bu iki kavram genel olarak iyilik ve kötülük anlamlarına gelse de mezhepler, bu kavramları tarif etmede ortak bir tanımda buluşmamışlardır.¹⁰⁰⁵ Hüsün kubuh, kelâm literatüründe daha çok nübüvvet ve Allah’ın fiilleri konuları içinde işlenmesine rağmen Hadramî, bu konuyu müstakil bir bapta işlemiştir.¹⁰⁰⁶

Hüsün-kubuh konusu ile ilgili farklı mezhebe mensup âlimlerin farklı görüşleri olmuştur. Bütün bu âlimlerin görüşlerini ifade etmemiz çalışmamızın amacını aşacaktır. Bu bakımdan hüsün ve kubuhun -bir diğer ifadeyle iyilik ve kötülüğün- akıl ile mi, yoksa nakil ile mi bileneceği ile ilgili yapılan tartışmalara genel olarak değindikten sonra Hadramî’nin bu konuyu nasıl ele aldığı işlenecektir.

Bu bağlamda öncelikle, Mu‘tezili âlimlerin hüsün-kubuh ile ilgili genel açıklamaları şu şekilde ifade edilebilir. İlk dönem Mu‘tezile; hüsün ve kubuhun zâtî olduğunu, şariat gelmeden önce de bu hususların akıl ile bilinebileceğini ifade

¹⁰⁰² bk. Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 311: Hadramî bu konuda küfür üzerine ölen kişilerin Allah tarafından bağışlanmayacağını belirtmektedir. Küfürden sonra mü’min olup ve bu iman üzerine ölen, günahından tövbe edip iman üzerine ölen kişileri ve Hudeybiye ehlinden olan bazı kişilerin günahlarda ısrar etseler dahi bunların Allah tarafından bağışlanacaklarını ifade etmektedir.

¹⁰⁰³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 310.

¹⁰⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/552, 13/114; Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 279.

¹⁰⁰⁵ Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 1/178, 227–228.

¹⁰⁰⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 279.

etmiştir.¹⁰⁰⁷ Fakat bir sonraki dönem Mu‘tezili âlimlerinden olan Kādî Abdülcebbâr, bu konuda akıl-nakil arasında bir denge kurmayı amaçlamıştır. Nitekim Kādî Abdülcebbâr, genel olarak yararlı olan bir fiilin iyi, zararlı olan fiilin ise kötü olduğunu akıl bilse de bu fiillerin iyi veya kötü oldukları belirleyebilmek için fiillerin bağlam ve sonuçlarına bakılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu bakımdan fiillerin yön ve sonuçlarını iyi bir şekilde bilmek için vahye ve peygambere ihtiyaç bulunmaktadır. Yani akıl aracılığıyla genel anlamda fiillerin iyi veya kötü oldukları bilinse de isabetli bir tahlil için vahyin önemi inkâr edilemez.¹⁰⁰⁸

Hüsün kubuh konusundaki bir diğer görüş, akıl-nakil dengesine vurgu yapan bazı Mâtürîdî âlimlerine aittir. Mâtürîdîler, bu konuda Mu‘tezile ve Eş‘arî âlimlerinin arasında, orta bir yolda durmuşlardır. Bu bağlamda Mâtürîdî, fiillerdeki iyilik ve güzelliğin fiillerin mahiyetine yönelik olduğunu, insanın yaratılış gereği bazı fiillerin iyi, güzel; bazı fiillerin ise çirkin olduğunu akıl yürütme yoluyla bilinebileceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte, iyilik ve kötülüğün bilinmesinde akıl yürütmenin önemli bir işlevi olsa da aklın cevaplandıramadığı hususlar olmaktadır. Bu nedenle hüsün ve kubuh konusunda aklın sınırını aşan durumlarda vahyin bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır.¹⁰⁰⁹

Hüsün ve kubuh ile ilgili bir diğer görüş ise Selefî ve Eş‘arî âlimlere aittir. Bu âlimlere göre, hasen ve kabîh fiiller; varlık yönünden itibarî, bilinmesi bakımından ise şer’idir. Dolayısıyla bir fiilin iyi veya kötü olduğu ancak vahiy yoluyla bilinebilmektedir. Çünkü fiillerin mahiyetinde iyilik veya kötülük bulunmamaktadır. Allah’ın emrettiği fiiller iyi, yasakladığı fiiller ise kötü olarak kabul edilmektedir. Bu durumun doğal sonucu olarak, fiillerdeki hayır ve şerri görebilmek ve dolayısıyla sorumlu olabilmek için Allah’ın bir peygamber göndermesi gerekmektedir.¹⁰¹⁰

Hadramî de yukarıda ifade edilen kelâmcılar gibi öncelikle hüsün ve kubuh kavramlarının genel olarak güzellik ve çirkinlik anlamına geldiğini ifade ederek konuya giriş yapmaktadır. Güzel ve çirkin olan şeylerin anlamlandırılmasında ve

¹⁰⁰⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 1/33; Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, 67-68; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 331-334.

¹⁰⁰⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 2/426; Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, 74.

¹⁰⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 201, 218- 223; Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, 81-82.

¹⁰¹⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/278-279; Cüveynî, *el-İrşâd*, 258-259; Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 202-203.

temellendirilmesinde şeriatın esas alınmadan yapılan durumların ve görüşlerin varlığından bahsetmektedir. Hadramî, “şeriat”ın esas alınmadan yapılan bu ifade ve açıklamalara katılmadığını belirterek özellikle “şeriatın” onayladığı güzellik ve çirkinliğe dikkati çekmektedir. Bu bağlamda Hadramî; bir fiilin kendiliğinden veya zâtı itibarıyla iyi olduğu fikrini kabul etmediğini ifade etmiş ve bu hususu şu şekilde temellendirmiştir: “Bir şeyin kendiliğinden hüsün olması imkânsızdır. Çünkü bazı durumlarda hüsün olan bir şey başka durumlarda kubuh olabilmektedir. Örnek olarak: Fesat çıkarmak, adam öldürmek bazen iyi bazen kötüdür. Bu sebepten dolayı bir fiil kendiliğinden iyi olamaz.”¹⁰¹¹ Hadramî, bu ifadeyle bir nevi Mu‘tezilî âlimlerin hüsün-kubuh ile ilgili açıklamalarına katılmadığını belirtmektedir. Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere bazı Mu‘tezilî âlimler, fiillerin hasen ve kabîh olmalarının fiillerin zâtından kaynakladığını ifade etmektedir. Hadramî, ayrıca fiillerin hasen ve kabih oluşunu “fayda” ve “sebepe” yönlerinden de analiz etmektedir. Fayda ve sebebin göreceli olduğunu ve bundan dolayı fiillerin hasen veya kabîh olarak ifade edilmesinde “fayda” ve “sebepe” yönlerinin yeterli olmayacağını belirtmektedir. Bu sebepten dolayı hüsün ve kubuhun belirlenmesinde elimizde kalan tek güvenilir kaynağın “şeriat” olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹²

Netice itibarıyla Hadramî, hüsün ve kubuh konusunu ele almada hem Mu‘tezilî hem de Mâtürîdî âlimlerden farklı bir yöntemi, görüşü benimsemiştir. Mu‘tezilî âlimler, hüsün-kubuh konusunun belirlenmesinde genel anlamda akli esas almış, Mâtürîdî âlimler ise bu konuda hem aklın hem de naklin önemine vurgu yapmıştır. Eş‘arîler ise hüsün ve kubuh fiillerinin varlık yönünden itibârî olduğunu belirtmiş ve bu konunun belirlenmesinde vahyin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Hadramî’nin de hüsün ve kubuh konusunda tek kaynağın şeriat olduğunu belirtmesi, bu meselede Eş‘arîlerin yolunu takip ettiği göstermektedir. Ayrıca hem Eş‘arîlerin hem de Hadramî’nin hüsün ve kubuhun belirlenmesinde naklin esas olduğunu ifade etmeleri bu meseleyi naklin etkinlik alanında değerlendirdiklerini de göstermektedir.

Hadramî’nin bir bapta işlediği diğer bir kelâmî konu Allah’ın isimlerinin nereden geldiği meselesidir.¹⁰¹³ Bu konu, önceki âlimler tarafından önemsenmiş ve bu

¹⁰¹¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 279.

¹⁰¹² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 279-280.

¹⁰¹³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 239.

konu hakkında bazı tartışmalar yaşanmıştır. Çünkü Allah, kendisinin isim ve sıfatları ile tanınmasını istemektedir.¹⁰¹⁴ Bu bakımdan Allah'ın isimleri -bir diğer ifadeyle esmâ-i hüsnâ- Allah'ı tanıtmayı ve Allah-âlem ilişkisinde insana rehberlik etmesi yönünden önem arz etmektedir.¹⁰¹⁵

Esmâ-i hüsnâ ile ilgili olarak konumuzu ilgilendiren husus, Allah'ın isimlendirilmesinde Hadramî'nin başvurduğu yöntem ve kendisinden önceki âlimlerle benzer veya farklı yönleridir. Çünkü Allah'ı isimlendirme hususunda naslarda geçmeyen bir ismin Allah'a nisbet edilmesinin uygun olup olmadığı meselesi ilk dönem İslâm kelâm geleneğinden itibaren tartışma konusu olduğu¹⁰¹⁶ gibi Hadramî döneminde de tartışılmıştır. Bu konuda yapılan tartışmalar daha çok esmâ ve sıfatların kıyasî veya tevkîfî olduğu hususundadır.¹⁰¹⁷

Bu bağlamda Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Allah'a verilebilecek isim ve sıfatların genel çerçevede tevkîfî olduğunu, bunların kitap, sünnet ve icma ile belirlendiğini ifade etmiştir.¹⁰¹⁸ Eş'arî mezhebinin bir diğer kelâmcısı olan Bâkılânî ise bu konunun tevkîfî olduğunu kabul etse de kıyasî değerlendirmeyi açık bir şekilde dışlamamıştır.¹⁰¹⁹ Mâtürîdî'nin de Allah'ın isimlendirilmesi konusunda tevkîfî anlayışı benimsediği ifade edilmektedir. Zira telif ettiği *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde Allah'ın isimlerini birkaç bölümde işlediği, kimilerinin dilsel anlama dayandığı, kimi isimlerin ise O'nun zâtına yönelik olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, sıfat ve isimler hakkında Mu'tezile'nin görüşünü kabul etmeyerek onları bu hususta eleştirmektedir.¹⁰²⁰

Hadramî ise bu konuda öncelikle Allah'ın isimlerini zâtından ayrı bir sıfat olarak kabul etmemiş, ayrıca isim ve sıfatların birbirinden ayrı olduğunu ifade eden kişilerin yanlış bir düşünceyi benimsediklerini de belirtmiştir.¹⁰²¹ Allah'ın isimlerinin nereden geldiği konusunda ise kelâmcılar arasında ihtilaflar olsa da Eş'arî'nin bu

¹⁰¹⁴ Tâhâ, 20/8; A'râf, 7/180; Haşr, 58/24; İsrâ, 17/110.

¹⁰¹⁵ Orhan Şener Koloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfilik-Kıyasîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 231-251.

¹⁰¹⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 239; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/408.

¹⁰¹⁷ bk. Hamza el-Bekrî, "Esmâ-i Hüsnâ'nın Tevkîfilîği veya Kıyasîliği Hakkında Metodolojik Bir Çalışma", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 3 (2014), 81-113.

¹⁰¹⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 42; Ebü'l-Hasan es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/366, 368.

¹⁰¹⁹ Koloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfilik-Kıyasîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği", 231-233.

¹⁰²⁰ bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 128-130.

¹⁰²¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 238.

konuda tevkîfi bir yöntemi benimsediğini ifade etmiştir. Hadramî, Allah'ın isimlendirilmesi hakkında Bâkılânî'nin “Allah, içinde ta'zim olan ve şer'in yasaklamadığı her isimle isimlendirilebilir.” şeklinde bir görüşü benimsediğini belirtmiştir.¹⁰²² Dolayısıyla bu ifadeyle Hadramî de Bâkılânî'nin şer'i kıyasa karşı olmadığını ifade etmiştir.

Hadramî, Allah'ın isimlendirmesinin sadece Kur'ân ve mütevâtir habere¹⁰²³ dayalı olması gerektiğini ifade etmiş ve bu konuda şer'i kıyasın yapılamayacağını belirtmiştir. Çünkü şer'i kıyas yapılması durumunda bu, Allah'ı tâ'zim eden bütün ifadelerin kullanılmasının önünü açacaktır. Allah'ı isimlendirmenin nassa dayalı olması gerektiğinin kabulü, bu konuda şer'i kıyası devre dışı bırakmaktadır.¹⁰²⁴ Nitekim âyette de en güzel isimlerin Allah'a ait olduğu ifade edilmektedir.¹⁰²⁵ Güzel olan bir şeyin bilinmesi ise akıl yürütme veya şer'i kıyas yöntemiyle değil, ancak şeriat ile mümkün olmaktadır.¹⁰²⁶ Hadramî, ayrıca yukarıda verilen âyetin devamını delil olarak göstermiş ve Allah'ı isimlendirme konusunda atıp tutanların mülhid olduğunu belirtmiştir. Ta'zim ifadeleri içeren; Ârif, Fâdıl, Fâkih gibi isimlerle Allah'ın isimlendirilmeyeceğini belirtmiştir.¹⁰²⁷ Netice itibarıyla, Hadramî'nin Allah'ı isimlendirme konusunda Mu'tezilî âlimlerden farklı bir görüşü benimsediği ifade edilebilir. Hadramî, Eş'arî'nin yolunu takip ederek bu konuda nassın ve hadisin etkili olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın isimlendirilmesinde akıl-nakil ilişkisinde nakle öncelik tanıdığı ve bu meseleyi naklin alanında değerlendirdiği net bir şekilde ifade edilebilir.

Hadramî'nin, naklin etkinlik alanı çerçevesinde ele aldığı bir diğer mesele ise yeniden diriliş konusudur. Bu mesele, kelâm âlimleri tarafından da ağırlıklı olarak nakle dayalı bir zeminde incelenmektedir. Buna karşın, kelâm ilmi “Allah'ın zatından ve sıfatlarından ‘Başlangıç ve son itibariye’ bahseden bir ilim”¹⁰²⁸ şeklinde tanımlandığında, bu ifade yeniden diriliş meselesinde aklî değerlendirmelere de yer verildiğine işaret etmektedir.

¹⁰²² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 239.

¹⁰²³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 240.

¹⁰²⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 240.

¹⁰²⁵ A'râf, 7/180.

¹⁰²⁶ A'râf, 7/180.

¹⁰²⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 239.

¹⁰²⁸ Cürcânî, *et-Tarifât*, 185.

Bu bağlamda Hadramî de yeniden diriliş meselesinin temellendirilmesinde naklin yanında akla da yer verdiği ifade edilebilir. Yeniden diriliş, bir nevi “başlangıç” anlamına geldiği için bu husus, akıl yönünden mümkün görünmektedir. Çünkü yeniden diriliş, dünya hayatının devamı niteliğindedir. Hadramî, bu hususu temellendirmede “bir şeyi ilk defa yaratan onu ikinci defa da yaratmaya muktedir.” ifadesini esas alarak akıl yönünden de uygunluğuna vurgu yapmaktadır.¹⁰²⁹ Ayrıca insanın henüz varlık âleminde yok iken Allah tarafından yaratılması, ikinci bir defa da yaratılabilirliğine dayanak olmaktadır. Bu bağlamda, Hadramî’nin yeniden dirilişi akıl yönünden de temellendirmesi onun klasik kelâm geleneğini takip ettiğini göstermektedir. Çünkü kelâmcılar da bir konuyu ispat etmeden önce o meselenin akıl yönünden mümkün oluşuna kanaat getirmektedir.¹⁰³⁰

Hadramî, “yeniden diriliş” konusunu esas olarak nakil yönünden temellendirmekte ve bu konunun Kur’ân ve hadislerde açık bir şekilde ele alındığını belirtmektedir. “...O’nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O’nundur ve kesinlikle O’na döndürüleceksiniz.”¹⁰³¹ âyetini örnek vererek bu hususu özellikle nakli yönden temellendirmektedir. Hadramî, bu konuda naklî bir delil olarak sadece âyet ve hadisleri örnek vermemekte, ayrıca diğer dinlerde yeniden diriliş ile ilgili geçen ifadeleri de naklî delil kapsamında göstermektedir.¹⁰³² Dolayısıyla Hadramî, yeniden dirilişi akıl yönünden imkânsız görmemektedir. Tam aksine bu hususun câiz ve mümkün olduğunu belirtmiş ve bu konuda aklın fonksiyonuna vurgu yapmıştır. Bununla birlikte bu meseleyi daha çok âyet ve hadislerle temellendirmesi, konuyu daha çok nakil (rivayet) perspektifinde ele aldığını göstermektedir.

Kelâmî konuların temellendirilmesinde bazen akıl bazen de nakil etkili olmaktadır. Bununla birlikte bazı konular, hem aklın hem de naklin alanına girmektedir. Buna örnek olarak rü’yetullah konusu verilebilir. Hadramî’nin bu hususu ifade etmede başvurduğu yöntem şu şekilde verilebilir.

¹⁰²⁹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*. 375.

¹⁰³⁰ Mehmet Malkoç, “Mâtürîdî’de Ahiret Âlemi İnancının Temellendirilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 48/4 (Aralık 2012), 7/22.

¹⁰³¹ Kasas, 28/88.

¹⁰³² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 321, 375.

Rü'yet, bir şeyi görmek, fark etmek, hayal ve tasavvur etmek, düşünmek gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰³³ “Rü'yet” ve “Allah” kavramının birleşiminden oluşan “rü'yetullah” ise, Allah'ın Müslümanlar tarafından cennette görülebilirliğini ifade etmektedir.¹⁰³⁴ Bu kavram, hicrî birinci yüzyılın sonlarından itibaren itikâdî bir mesele olarak tartışılmaya başlanmıştır.¹⁰³⁵ Bu bağlamda kelâmcılar, rü'yetullah'ı ulûhiyet inancı üzerine inşa ederek aklî ve naklî deliller ile temellendirmeye gayret etmişlerdir. Rü'yetullah konusu ile ilgili haberî bilgiler mevcut olsa da kelâmcılar bu bilgilerin anlaşılmasında farklı öncüllere başvurmuşlardır.¹⁰³⁶ Rü'yet konusu; dünyada rü'yet, ahirette rü'yet olmak üzere kapsamlı bir şeklide ele alınmıştır.¹⁰³⁷ Bu konu, mezhepler arasında bir kelâmî konu olarak cereyan etmiş ve mezhepler arasında farklı tartışmalara sebebiyet vermiştir.¹⁰³⁸

Rü'yetullah konusunda mezhepler arasında ihtilaflar olsa da Sünnî âlimler, rü'yetullahın gerçekleşeceğini hem aklî hem de de naklî delillerle temellendirmektedir. Bu bağlamda Ehl-i sünnet âlimleri, Allah'ın mevcut olduğu, var olan her şeyin görülebileceği varsayımından hareketle Allah'ın görülmesini imkân dâhilinde görmüştür.¹⁰³⁹ Hadramî de kendinden önceki kelâmcılar gibi rü'yetullah konusuna değinmiş, rü'yetin gerçekleşmesi ile ilgili aklî ve naklî temellendirmesini bir bapta işlemiştir.¹⁰⁴⁰

Hadramî, rü'yetullah konusunu öncelikle aklî delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, rü'yetullah konusunda esas bir illet olarak vücûd delilini ileri

¹⁰³³ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991), 373-375.

¹⁰³⁴ Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, 54; Mustafa Selim Yılmaz, *Kavram Atlası* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 288.

¹⁰³⁵ Murat Memiş, “Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış” *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (2020), 49.

¹⁰³⁶ İrem Karalar, “İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Kelâm Sisteminde Rü'yetullah”, *JASSS: The Journal of Academic Social Science Studies* 15/89 (2022), 292.

¹⁰³⁷ Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, 51-52.

¹⁰³⁸ Bu konuda genel olarak ifade edilen görüşler şu şekildedir: Selefler, Allah'ın müminler tarafından görülebileceğini konusunda ittifak etseler de bu durumun keyfiyetinin bilinmeyeceğini belirtmiştir. bk. Nureddin es-Sâbüni, *Mâtüridiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 89; Bir diğer mezhep olan Mu'tezile ise Allah'ın gözlerle görülemeyeceği konusunda ittifak etmiştir. bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 57; Ehl-i sünnetin önemli temsilcilerinden olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ise Allah'ın ahirette müminler tarafından görüleceğini ifade etmiştir. bk. Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, 35-38; İbn Fûrek, *Mücerred*, 81-82.

¹⁰³⁹ Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, 51; Cüveynî, *el-İrşâd*, 174; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*, tsh. Muhibbüddin el-Hatîb (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1390/1970), 13/326.

¹⁰⁴⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 265.

sürmüş ve var olan her şeyin görülebileceğini belirtmiştir.¹⁰⁴¹ Ayrıca bu konuda yapılan bazı itirazları, tartışmaları şu şekilde sıralamıştır: “Hâdis olan bir varlık kadîm olan bir varlığı nasıl görecektir?”, “Muhdîs olan bakî olanı nasıl görecektir?”, “Sıfat olan mevsûfu nasıl görecektir?” Hadramî bu hususla ilgili olarak öncelikle, var olan bir şeyin görülmesinin akıl yönünden caiz olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca yapılan bu itirazların yersiz ve gereksiz olduğunu ve bu tartışmaları dikkate almadığını belirtmiştir.¹⁰⁴² *el-Akîde* eserinin daha önceki kısımlarında belirttiği gibi, muhdîs olan bir varlığa ait bazı özelliklerin Allah için de söz konusu olması durumunda Allah’ın hakikatinde herhangi bir değişime sebebiyet veremeyecektir. Bir diğer ifadeyle, insanın sahip olduğu görme ve işitme gibi bazı özelliklerinin Allah için de -yani O’nun da gördüğünü, işittiğini- ifade edilmesi Allah için herhangi bir teşbihe neden olmayacaktır.¹⁰⁴³ Özetle, âlemde bir varlığın idrâk edilmesini sağlayan temel husus, o varlığın var olmasıdır.¹⁰⁴⁴ Hadramî de bu çıkarımı merkeze alarak Allah’ın görülmesini akıl yönünden mümkün görmektedir.

Hadramî, naklî delil olarak ise Allah ile Hz. Musa arasında geçen diyalogu örnek vermektedir. Âyette geçen “...*Rabbim! ‘Bana görün; sana bakayım’ dedi. Rabbi, ‘Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin’ buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti...*”¹⁰⁴⁵ ifadesini, rü’yetullah konusunda bir delil olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca rü’yet imkânsız olsaydı Hz. Musa’nın muhakkak bundan haberi olur ve caiz olmayan bir talepte bulunmazdı.¹⁰⁴⁶ Hadramî, başka bir âyette geçen; “*O gün birtakım yüzler aydındır.*”¹⁰⁴⁷ ifadesini de rü’yet için bir delil olarak göstermektedir. Bu ifadenin yeterli bir delil olduğunu, muhaliflerin bu âyeti te’vil ederek rü’yetin gerçekleşmeyeceğini belirtmelerinin yanlışlığını vurgulamaktadır.¹⁰⁴⁸ Bu âyet, rü’yetin Allah’ın bir vaadi olduğuna bir delil olarak gösterilebilir.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 265.

¹⁰⁴² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 265.

¹⁰⁴³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 194-195.

¹⁰⁴⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, 174-175; Eş’arî, *el-İbâne ‘an usûli’ d-diyâne*, 51-53; İbn Fûrek, *Mücerred*, 83.

¹⁰⁴⁵ A’râf, 7/143.

¹⁰⁴⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 265; Cüveynî, *el-İrşâd*, 183-184.

¹⁰⁴⁷ Kıyâme, 75/22.

¹⁰⁴⁸ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 266.

¹⁰⁴⁹ bk. En’âm, 6/103. Bu hususla ilgili olarak başka bir âyette “*Gözler O’nu göremez; hâlbuki O, gözleri görür.*” ifadesi geçmektedir. Bu ifade yukarıda verilen ifadeyle zâhiren zıt gibi görünse de insanın Allah’ı dünyada görmemesi âm iken ahirette sadece müminler tarafından görünmesi ise hâstır. Bu bakımdan âyetler arasında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Bâkîllânî, *el-İnşâf*, 156-157; Eş’arî, *el-İbâne ‘an usûli’ d-diyâne*, 56.

Hadramî, rü'yet ile ilgili olarak ayrıca “*Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.*”¹⁰⁵⁰ âyetini de kâfirlere yönelik naklî bir delil olarak göstermektedir. Âyette, Allah’ı görmenin müminler için bir ikrâm olduğu, kâfirlerin ise bu ikrâmdan mahrum kalacakları belirtilmektedir.¹⁰⁵¹ Hadramî, naklî delil olarak sadece âyetlerden değil, hadislerden de örnekler vererek rü'yetin gerçekleşeceğine dair temellendirmelerde bulunmuştur.¹⁰⁵²

Netice itibarıyla Hadramî, rü'yetullah konusunu hem aklî hem de naklî delillerle temellendirmektedir. Müteşâbih âyetleri ve haberî sıfatları da te’vil etmekten çekinmeyen Hadramî, rü'yet ile ilgili âyetin te’vil edilmeden kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca bu âyetin farklı anlamlara gelecek şekilde te’vil edilmesini ve zorlama yorumlarla rü'yetin gerçekleşmeyeceğini ifade eden görüşlere katılmadığını açık bir şekilde ifade etmiştir. Hadramî, rü'yetin akıl yönünden imkân dâhilinde olduğunu kabul etmiştir. Bu sebepten dolayı rü'yeti önce aklî delillerle, daha sonra ise naklî delillerle temellendirmiştir. Bu konuda genel olarak Ehl-i sünnetin yolunu takip etmiş, Mu‘tezile mezhebine ise eleştirilerde bulunmuştur.¹⁰⁵³

Akıl-nakil ilişkisi bağlamında yukarıda genel olarak; aklın, naklin ve akıl-naklin etkinlik alanındaki konular, Hadramî’nin *el-Akîde* eseri esas alınarak işlenmiştir. Hadramî, alanların ihtiva ettiği konuların birçoğunda kelâmcılarla uyum halinde olsa da farklı görüş belirttiği hususlar da olmuştur. Bu durum, diğer kelamcılar arasında da görülmüş ve bu konuda yer yer farklı görüşleri benimsemiştir. Başka bir ifadeyle, bir kelâmcı tarafından naklî yönden alınan bir husus, başka bir kelâmcı tarafından aklî yönden temellendirilebilir. Örneğin rü'yetullah, hüsün ve kubuh konularının temellendirilmesinde kelâmcılar farklı yöntemleri benimsenmiştir. Bu farklı görüş ve yöntemlere rağmen kelâmcılar, alan ayrımı konusunda ise hemfikir olmuşlardır. Hadramî’nin de alan ayrımını dikkate alarak konuları işlemesi, bu hususta kelâmcıların yolunu takip ettiğini göstermektedir.

¹⁰⁵⁰ Mutaffîfîn, 83/15.

¹⁰⁵¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 269.

¹⁰⁵² bk. “*Siz şu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi de göreceksiniz.*” Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 267.

¹⁰⁵³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 268.

3.2.2.3. Akıl-Nakil Teâruzu ve Te'vil

Teâruz ifadesi, sözlük olarak cihet ve yön anlamlarına gelmektedir. Bu kavramın etimolojik anlamı dikkate alındığında, “iki delilin birbirlerine karşı cephe alması veya üstünlük sağlamaya çalışması” gibi bir mâna çıkmaktadır.¹⁰⁵⁴

Kelâmcılar, inanç esaslarını temellendirmede hem aklî hem de naklî delilleri kullanmışlardır. Söz konusu iki delil arasında yaşanan uyuşmazlık durumunda ise bir alanı öncelemiş buna karşın diğer alanı ikinci planda bırakmışlardır. Bu sebepten dolayı kelâmcılar, akıl/nakil önceliği konusunda bazı zorluklarla karşılaşmışlardır. Fakat bu zorluklara rağmen akıl/nakil arasında herhangi bir teâruz durumunda takip edilmesi gereken yöntemler hakkında farklı görüşleri benimsemişlerdir.

Söz konusu olan teâruzun ortaya çıkmasında, toplumda farklı zihnî yapılar mensup birey ve fırkaların varlığı etkili olmuştur. Bu bağlamda naklin, sadece gerçek anlamı yönünden ele alınması haşvî bir zihniyetin oluşmasına neden olmuş, buna karşın nakildeki ifadelerin gerçek mânadan ziyade mecâzî ve derin anlamlar da içerdiğini belirten aklî bir zihniyeti ortaya çıkarmıştır.¹⁰⁵⁵ Bu bakımdan aklî/naklî alan, farklı zihniyete mensup bireyler tarafından savunulduğu için ikisi arasında teâruzun çıkması muhtemeldir. İslâm düşünürlerinden İbn Teymiyye, söz konusu olan teâruzu; iki naklî, iki aklî ve her iki delil arasında gerçekleşebilen teâruz olmak üzere üç kısımda değerlendirmiştir.¹⁰⁵⁶ Çalışmamızın bir kısmını içeren bu konuyla ilgili olarak Hadramî de haberî sıfatları ve müteşâbih ayetleri te'vil ederek işlemektedir. Bu ayetleri ve sıfatları, aklî ve naklî delil teâruzuna örnek olabilecek şekilde ele almış ve bunların te'vil edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁵⁷ Bununla birlikte Hadramî, akıl/nakil arasında gerçekleşen teâruzu, gelişi güzel bir şekilde ele almamış, önceliği bazen akle bazen de nakle vermiştir. Bu bağlamda Hadramî'nin; haberî sıfatları, istivâyı ve müteşâbih ayet/hadisleri işleyiş yöntemi aşağıda ele alınacaktır.

Hadramî, haberî sıfatlarla ilgili akıl/nakil arasındaki anlam yönünden teâruzu gidermek amacıyla naklî uygun bir şekilde te'vil etme yoluna gitmiştir. Onun döneminde var olan Selef itikadı, haberî sıfatları te'vil etmemiş¹⁰⁵⁸ fakat Hadramî, bu

¹⁰⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 7/166-167.

¹⁰⁵⁵ Ramazan Altıntaş, *İslam düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 380.

¹⁰⁵⁶ İbn Teymiyye, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/79-80.

¹⁰⁵⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 231.

¹⁰⁵⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/417-418.

konuda onların tefvîz yolunu değil te'vil yöntemini benimsemiştir. Dolayısıyla Hadramî, hem haberî sıfatlarda hem de müteşâbih ayetlerde te'vile başvurması sebebiyle çağdaşı bölge âlimlerden ayrılmaktadır. Nitekim bir kelâmcının yöntemini esas belirleyen husus, tecsîm ve teşbihi çağrıştıran ifadeleri te'vil etmesidir.

Hadramî'nin ayetlerde te'vili nasıl işlediğini belirtmeden önce bu kavram hakkında şu açıklama yapılabilir: Diğer ilimlerde konu edilse de daha çok kelâm disiplininde ele alınan te'vil, “e-v-l” kökünden gelmekte ve “bir şeyin aslına geri dönmesi, dönüp varılacağı yer, sözün akıbeti ve varılacağı sonuç”¹⁰⁵⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Âyetlerin te'vil edilerek yorumlanması ile tevhide aykırılık teşkil eden teşbih ve tecsîmden uzak durma amaçlanmıştır. Bu bakımdan te'vil, Allah'a yakışmayan tasavvurları insan zihninden uzaklaştırmada başvurulan bir yöntem olmuştur.¹⁰⁶⁰ Nitekim Hadramî de âyetlerde teşbih ve tecsîmi çağrıştıran ifadelerin doğru bir şekilde anlaşılması için gayret sarfetmiştir. Ona göre bazı âyetlerin sadece kelime anlamı esas alınarak ve te'vile başvurulmadan ele alınması durumunda olumsuz bazı ifadeler Allah'a isnat edilecektir.¹⁰⁶¹ Hâlbuki Müslümanlar, Allah'ın hem zâtı hem de sıfatları yönünden insanî özelliklerinden münezzeh olduğu konusunda hem fikirdirler.

Bu bağlamda Hadramî, haberî sıfatların geçtiği âyetleri sadece zahirî yönden ele almamış, bunları te'vil yoluna gitmiştir. Bilindiği üzere bazı haberî sıfatlar ayetlerde; vech, ayn, yed gibi tekil formatıyla geçmektedir. Bu sıfatlar adından da anlaşılacağı üzere sem' yoluyla bilinir, fakat mânaları akıl ile sabit olmaktadır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Bâkîllânî gibi Eş'arî kelâmcıları bu sıfatların mânaları ile ilgili “bilâ keyf” diyerek sıfatları te'vil etmekten kaçınmışlardır. Cüveynî ve Bağdâdî ise bu sıfatları te'vil etmişlerdir.¹⁰⁶² Eş'arî, tevâtür yoluyla gelen haberî sıfatların te'vil edilmeden kabul edilmesini, ahad hadisle gelen haberî sıfatların ise öncekilerin hükmüne tabi tutulmasını önermiştir. Ayrıca bu sıfatları te'vil eden farklı gruplarla tartışmaya girmiştir. Bu sıfatların hakiki sıfatlar olduğunu dolayısıyla bunların hem

¹⁰⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 11/33.

¹⁰⁶⁰ Ruhullah Öz, *Antropomorfizm ve Tenzih* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 158.

¹⁰⁶¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 252.

¹⁰⁶² İbn Fûrek, *Mücerred*, 41; Bâkîllânî, *Temhîd*, 296-297; Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 111; Cüveynî, *el-İrşâd*, 155-158; Cüveynî, daha sonra telif ettiği *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* eserinde haberî sıfatların te'vil edilmesi gerektiği düşüncesinden vazgeçip Eş'arî'nin yolunu benimsediği görülmektedir. bk. el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 33.

te'vil edilmeden hem de teşbihe sebebiyet vermeden kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁶³

Hadramî ise yukarıda ifade edilen selef ve ilk dönem bazı Eş'arî âlimlerin aksine, Eş'arîliğin genel yaklaşımına uyararak haberî sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bunlardan biri olan “yed”i üç âyeti örnek vermek suretiyle te'vil etmiştir. Birincine; “*Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu?*”¹⁰⁶⁴ âyetini örnek olarak vermiş ve söz konusu olan “yed” kavramının somut organ anlamından ziyade “kişi, kudret” anlamında kullanıldığını belirterek te'vil etmiştir.¹⁰⁶⁵ Hadramî, ayrıca yukarıda geçen “yed” ifadesini başka bir âyeti delil göstermek suretiyle şu şekilde izah etmektedir: “*İşte bu kendi ellerinin önceden işledikleri yüzündendir. Allah, kesinlikle kullara zulmedici değildir.*”¹⁰⁶⁶ Bu âyette de geçen “yed” ifadesinin mecaz anlamında kullanıldığını ve bunun somut bir organdan ziyade “kişi”, “varlık” anlamına geldiğini belirtmiştir.¹⁰⁶⁷ “Yed” kavramını ile ilgili Hadramî'nin verdiği üçüncü örnek ise “*Görmediler mi ki, biz onlar için, ellerimizin eseri olan hayvanlar yarattık da onlar bu hayvanlara sahip oluyorlar.*”¹⁰⁶⁸ Burada da geçen “yed” ifadesinin kudret anlamına geldiğini ifade etmiş ve âyeti te'vil etmiştir. Hadramî, ayrıca Allah'ın “yed” ifadesini ta'zim¹⁰⁶⁹ etmek amacıyla çoğul anlamda kullandığını belirtmiştir. Bununla birlikte “yed” ifadesi çoğul olarak kullanılmış olsa da “iki kudret” anlamına gelmeyeceğinin özellikle vurgulamıştır. Çünkü ümmetten hiç kimse Allah'ın iki kudrete sahip olduğunu ifade etmemiştir.¹⁰⁷⁰

Hadramî, haberî sıfatlardan olan “ayn”ı ise şu âyeti örnek vererek te'vil etmektedir. “*Gemi, inkâr edilen kimseye (Nuh'a) bir mükâfat olarak gözetimiz altında yüzüyordu.*”¹⁰⁷¹ Hadramî, bu hususla ilgili olarak Allah'ın somut bir “ayn”a sahip olmadığını ve burada ifade edilmek istenen esas unsurun “görme” olduğunu belirtmiştir.

¹⁰⁶³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 41; Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 120-126.

¹⁰⁶⁴ Sâd, 38/75.

¹⁰⁶⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 232.

¹⁰⁶⁶ Hac, 22/10.

¹⁰⁶⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 231.

¹⁰⁶⁸ Yâsîn, 36/71.

¹⁰⁶⁹ bk. Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 233: “Çünkü Allah'ın yarattığı bir şey yaratmadığı şeylerden her yönüyle daha şereflidir. Allah'ın insan ve diğer varlıklar için ‘iki elimle’ yarattım ifadesini kullanması aslında bu varlıklara verilen değeri göstermektedir.”

¹⁰⁷⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 232.

¹⁰⁷¹ Kamer, 54/14.

Ayrıca bu duruma başka âyetlerden¹⁰⁷² de örnekler vererek O'nun gören ve duyan bir varlık olduğunu ifade etmiş ve bu konuda da te'vil yolunu benimsemiştir. Aynı şekilde başka bir âyette¹⁰⁷³ geçen haberî sıfatlardan “vech” ifadesinin de somut bir anlam ifade etmediğini, bunun zât ve nefis gibi anlamlara geldiğini belirtmiştir.¹⁰⁷⁴ Dolayısıyla Hadramî'nin haberî sıfatlardan olan “ayn”ı, görme; “yed”i, kudret; “vech”i ise zât şeklinde te'vil ettiği ve bu konuda Bağdâdî'nin yolundan gittiği ifade edilebilir.¹⁰⁷⁵

Hadramî'nin te'vil ettiği bir diğer kavram olan istivâ, sözlükte; “oturup yerleşmek, yukarı çıkmak, yönelmek, karar kılmak, hâkim olma ve tahta oturma” gibi manalara gelmektedir.¹⁰⁷⁶ Arap diline göre istivâdan anlaşılması gereken mâna, Allah'ın kâinata hükmetmesidir.¹⁰⁷⁷ Bununla birlikte istivâ hakkında âlimlerin farklı görüşleri olmuştur. İbn Küllâb ve Kalânîsî, istivâyı kabul etmekle birlikte Allah'ın temas kurmaksızın arşın üzerinde bulunduğunu belirtmişler.¹⁰⁷⁸ Eş'arî ise istivâ hakkında daha ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur. Bu konuyla ilgili delilleri ifade ettikten sonra Allah'ın mahlûk olan şeylerin içinde olmadığını belirtmiş olsa da O'nun arşa istivâ ettiğini ifade etmiştir. Fakat O'nun ne şekilde istivâ ettiği ise bilinmemektedir. Eş'arî, Allah'ın arşa istivâ ettiğine bir delil olarak Müslümanların dua ettikleri zamanda ellerini semaya kaldırmalarını göstermektedir. Ona göre Allah, arşın üstünde olmasaydı Müslümanlar bu fiilde bulunmayacaklardı.¹⁰⁷⁹ Dolayısıyla erken dönem İslâm kelâmcılarının istivâyı kabul ettikleri, fakat bu konuda te'vilden uzak durdukları ifade edilebilir. Eş'arî kelâmcısı olan Bağdâdî ise istivâyı “Allah'ın mülkü” şeklinde te'vil ederek Eş'arî'den farklı bir görüş belirtmiştir.¹⁰⁸⁰

Hadramî de istivâ konusunu ele almış ve hatta bu konuyla ilgili olarak - günümüze ulaşmayan- *Risâletü'l-îmâ' ilâ mes'eleti'l-istivâ* adlı bir eser yazmıştır. Eserde, istivâ ile ilgili Eş'arî'den başlamak üzere on farklı âlimin görüşünü esas alarak

¹⁰⁷² Bakara, 2/96; Âl-i İmrân, 3/20; Nisâ, 4/20; İsrâ, 17/96; Hac, 22/75.

¹⁰⁷³ İnsân, 76/9.

¹⁰⁷⁴ Hadramî, *Akâdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 233.

¹⁰⁷⁵ Hadramî, *Akâdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 231-234; Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 111-112.

¹⁰⁷⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 439-440.

¹⁰⁷⁷ Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 40.

¹⁰⁷⁸ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, 113.

¹⁰⁷⁹ Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, 107-110.

¹⁰⁸⁰ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 113-114.

konuyu işlemiştir.¹⁰⁸¹ Ayrıca *el-Akîde* eserinde de istivâ konusunu bir bapta işleyen Hadramî, bu kavramı; üst, yüksek şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁸² Onun istivâ tanımında “üst, yüksek” ifadeleri geçse de hem haberî sıfatlara hem de istivâ konusuna bakışında teşbih ve teccîme düşmeme kaygısı ön planda olmuştur. Bu bağlamda Hadramî, istivâ ile ilgili olarak; Allah’ın cisim olmadığını, O’nun için zaman kavramının geçerli olmadığını belirtmiş ayrıca “Allah’ın nerede olduğu?” şeklindeki bir sorunun sorulmasını da uygun görmemiştir. Bu bakımdan Hadramî, Allah’ın somut bir şekilde arş’ın üstünde bulunmasını ve arş’ın Allah’a somut bir mekân oluşunu caîz görmemektedir. Çünkü bir mekânda bulunan varlığın ancak kapladığı yer kadar olduğunu, Allah’ın ise cisim olmadığını, dolayısıyla yaratılan şeylerle kıyas edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte Hadramî, Allah’ın mahlûklardan daha yüksek ve azametli bir yerde olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸³ Dolayısıyla Hadramî, istivâyâ teşbih ve teccîme sebebiyet verecek bir mâna vermemiş; istivâyâ yüceltme, hükümlanlık gibi anlamlara gelebilecek şekilde te’vil etmiştir.¹⁰⁸⁴

Hadramî’nin te’vilde bulunduğu bir diğer husus ise muhkem ve müteşâbih konusudur. Bu kavramlar, kelâm ilminin önemli konularından sayılmaktadır. Muhkem âyetler; manası açık olan, lafzın zâhiriyle manası bilinen ve bu sebepten dolayı anlam yönünden araştırılmaya ihtiyaç duyulmayan ifadelerdir. Müteşâbih âyetler ise anlamı açık ve net olmayan, bu tür âyetlerin anlaşılması için insanların düşünme eyleminde bulunması gereken ifadelerdir.¹⁰⁸⁵ Hadramî, *el-Akîde* eserinin bir babında müteşâbih âyet ve hadislere değinmiş ve akıl/nakil arasında teâruza sebep olan durumu aşmak için te’vilin şart olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸⁶

Hadramî, telif ettiği *el-Akîde* eserinde müteşâbih meselesini diğer konulara nazaran daha ayrıntılı işlemesi onun bu konuya ve te’vile verdiği önemi göstermektedir. Muhkem kavramının tanımını yapmasa da bu konuyu daha çok müteşâbih kavramının etrafında ele almaktadır. Müteşâbih kelâmı; anlamı tam olarak net ve açık olmayan, lafzın zâhiri ile ifadenin gerçek anlamı ortaya çıkmayan ifadeler şeklinde

¹⁰⁸¹ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 10/636; Berrâk, *et-tevdih*, 75; Kurtubî, *el-Esnâ fi şerhi esmâ’illâhi’l-hüsnâ*, 2/85-94.

¹⁰⁸² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 245.

¹⁰⁸³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 245-246.

¹⁰⁸⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 245.

¹⁰⁸⁵ Eş‘arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 223.

¹⁰⁸⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 261.

açıklamaktadır. Kur'ân ve sünnette bu ifadelerde bir teşbihin olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir. Hadramî, bazı müteşâbih ifadelerin Allah'a teccimiyet addettiği için bunların zâhiri manasından sıyrarak te'vil edilmesinin vacip olduğunu da ifade etmektedir.¹⁰⁸⁷

Kur'ân'daki müteşâbih âyetlerin te'vil edilmemesi durumunda Kur'ân'da sanki ihtilaf veya çelişkinin varlığı hissedilecektir. Bu bakımdan âyetlere yüzeysel bakılmamalı ve ilgili olan âyetler te'vil edilmelidir.¹⁰⁸⁸ Bu hususla ilgili olarak Kur'ân'da herhangi bir çelişkinin olmadığı ifade edilse de¹⁰⁸⁹ başka bir yerde ise Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin varlığından da şu şekilde bahsedilmektedir: “...Kur'ân'ın bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir...”¹⁰⁹⁰ Âyette geçtiği üzere Kur'ân'da müteşâbih âyetler bulunsa da bu durum onlar arasında bir çelişki veya tezatlık anlamına gelmemektedir. Hadramî, bu olumsuz sayılabilecek durumun aşılması için ilgili olan âyetin anlamını muhtemel anlamlara getirmek amacıyla te'vil edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰⁹¹ Bu hususa on (10) âyeti¹⁰⁹² örnek veren Hadramî, bu âyetlerin müteşâbih olmaları sebebiyle bunların zâhiri anlamından sıyrarak bunlara yeni bir anlamın verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁰⁹³ Bu bağlamda âyette geçen “Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah'ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah'a döndürülür.”¹⁰⁹⁴ ifadesinin teccim anlamını içerdiğini, dolayısıyla bu âyetin te'vil edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Aksi takdirde Allah'ın gölge veren bir varlık olduğu anlamı çıkacaktır. Hâlbuki gölge veren Allah değil, O'nun yarattığı bulutlardır.¹⁰⁹⁵ Bir başka âyette ise “Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk

¹⁰⁸⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 252.

¹⁰⁸⁸ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 252, 261.

¹⁰⁸⁹ Hûd, 11/1.

¹⁰⁹⁰ Âl-i İmrân, 3/7; Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 251.

¹⁰⁹¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 261.

¹⁰⁹² Fecr, 89/23; Bakara, 2/210; Nahl, 16/26; Ahzâb, 33/57; Mâide, 5/33; Zuhruf, 43/55; Hadîd, 57/4; Kâf, 50/16; Kalem, 68/42.

¹⁰⁹³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 252.

¹⁰⁹⁴ Bakara, 2/210.

¹⁰⁹⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 252.

*çıkarmaya çalışanların cezası...*¹⁰⁹⁶ ifadesi geçmektedir. Hadramî, burada da Allah'a eziyet verme ve O'na savaş açma söz konusu olmasa da böyle bir anlamın çıktığını ifade etmektedir. Bu sebeple bu müteşâbih âyetlerin te'vil edilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.¹⁰⁹⁷

Hadramî, ayrıca “*Onlar bizi bu şekilde öfkelerince biz de onlardan öç aldık, hepsini suda boğduk.*”¹⁰⁹⁸ ayette geçen “gadab” ifadesinin Allah için kullanılmasının teşbihe sebebiyet vereceğini, dolayısıyla bu ifadeden asıl kastedilen hususun, Allah'ın dostlarının öfkelenirilmesi olduğunu belirterek te'vilde bulunmuştur.¹⁰⁹⁹ Bir başka âyette de “*Nerede olsanız, O sizinle beraberdir.*”¹¹⁰⁰ ifadesi geçmektedir. Bu ayette de Allah'ın somut olarak insanla birlikte olmasından ziyade O'nun, insanı gözetlediği ve ilmi aracılığıyla insanla birlikte olduğu şeklinde te'vil etmiştir.¹¹⁰¹

Hadramî, yalnızca müteşâbih âyetlerin değil, aynı zamanda hadislerin de te'vil edilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹¹⁰² Bu bağlamda, “hadislerin zahirî anlamıyla kabul edilmesi ve te'vilden kaçınılması gerektiğini” dile getiren bazı hadis âlimlerinin görüşlerine katılmadığını açıkça ifade etmektedir. Ona göre, hadislerde te'vile başvurulması, delâlet ehlinin kalplerinde Allah'a ait sıfat ve özellikler konusunda tecsim düşüncesinin oluşmasını engelleyecektir.¹¹⁰³ Hadramî, “sünnette müteşâbih” başlığı altında sekiz (8) hadisi işlemekte¹¹⁰⁴ ve bu hadislere zâhiri anlamdan ayrı olarak yeni anlamlar vermektedir. Bu hadislerin birinde “*Biriniz kölesini dövünce onun yüzüne vurmasın. Çünkü Allah, Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır.*” geçen ifadeyi te'vil ederek dövülen kişinin Âdem'in suretine olan benzerliğine dikkat çekmiştir.¹¹⁰⁵ Bir diğer hadiste ise: “*Allah, iki müminden birinin katil ve maktul olması durumuna güler...*” cümlesinde geçen “dihk” ifadesini “Allah'ın rızası” şeklinde te'vil etmiştir. Ayrıca “*Gençlik duygusu bulunmayan bir gençten Allah hayret etmektedir...*” ifadesindeki

¹⁰⁹⁶ Mâide, 5/33.

¹⁰⁹⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 253.

¹⁰⁹⁸ Zuhruf, 43/55.

¹⁰⁹⁹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 253.

¹¹⁰⁰ Hadîd, 57/4.

¹¹⁰¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 253.

¹¹⁰² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 260-261

¹¹⁰³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 261.

¹¹⁰⁴ bk. Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 255-260. Hadramî'nin örnek olarak verdiği bu hadisler daha çok teciime neden olabilecek ifadeleri/anlamları önlemeye yöneliktir. Bu hadislerin içeriği kısaca şu şekildedir; Allah'ın geceleyin yeryüzüne inmesi, Allah'ın katil ve maktûlün durumuna gülmesi, Allah'ın hayret etmesi, Cehennem konuşması, Allah'ın semada bulunması, vb.

¹¹⁰⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 259.

“taaccüp” (hayret etme) ifadesini de yapılan davranışın Allah tarafından onaylandığı şeklinde te’vil etmiştir.¹¹⁰⁶

Hadramî, yukarıda ifade edilen müteşâbih âyet ve hadisleri te’vil etmekle birlikte bu âyetlerin Kur’ân’da var olmasının asıl hikmetinin Allah’ın insanları imtihan etme isteği olduğunu da ifade etmektedir. Bu bakımdan bu âyetlerin te’vilinde dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹¹⁰⁷ Çünkü âyette ifade edildiği üzere derin ilme sahip olan âlimler âyetlerin anlamını genel hatları ile bilse de bu âyetlerin gerçek te’vili ancak Allah tarafından bilinmektedir.¹¹⁰⁸ Mu‘tezile âlimi Kādî Abdülcebâr da, müteşâbih âyetlerin Kur’ân’da yer almasının birçok hikmetinin olduğunu, çünkü Allah’ın hikmetsiz bir iş yapmayacağı belirterek konunun önemine dikkat çekmektedir.¹¹⁰⁹

Netice itibarıyla Hadramî, Selef inancının yaygın olduğu Mağrib bölgesinde yaşamış olmasına rağmen, Eş‘arî kelâmcılarının bir kısmının da te’vil etmekten kaçındığı haberî sıfatlar, istivâ ve diğer müteşâbih âyetleri te’vil etmiştir. Kelâmî tartışmaların merkezinde yer alan bu haberî sıfatları te’vil etmesi, onu dikkat çeken bir isim hâline getirmiştir. Bu yaklaşımla, Mağrib bölgesinde İslam’ın tevhid inancının yerleşmesine önemli katkı sağladığı ifade edilebilir. Ayrıca akıl ile nakil arasındaki çatışmayı, ayet ve hadisleri te’vil ederek aşmaya çalışmış; bu yönüyle kelâmcı kimliğini ve aklî ilkelere verdiği önemi ortaya koymuştur.

3.2.3. NAZAR ve İSTİDLÂL

Kelâm ilminde nazar ve istidlâl, yöntemin temel unsurunu oluşturmakta ve kelâm eserlerinin ana konularından birini teşkil etmektedir. Bu durumun gerçekleşmesinde, muhaliflerin İslâm dinine yaptıkları eleştirileri bertaraf etme ve kelâmcıların inanç ile ilgili esasları temellendirmede istidlâl yöntemlerine başvurmaları etkili olmuştur. Çünkü istidlâl başvurulmadan inançla ilgili bir düşüncenin veya herhangi bir fikrin karşı tarafça kabul görmesi düşük bir ihtimaldir. Dolayısıyla

¹¹⁰⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 256.

¹¹⁰⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 261.

¹¹⁰⁸ Âl-i İmrân, 3/7; Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 261; bk. Eş‘arî de müteşâbih âyetlerin anlaşılması ile ilgili âlimler arasında gerçekleşen tartışmayı ele almaktadır. Eş‘arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 224.

¹¹⁰⁹ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 2/477-478.

kelâmcılar, savunmuş oldukları itikatları, nazara ve istidlâl yöntemlerine başvurmak suretiyle aklî yönden temellendirmeye çalışmışlardır.

Tarihî süreçte, kelâmî fırkalar birbirlerinden farklı nazari veya istidlâl yöntemlerine başvurmuşlardır. Bu farklılık, içinde bulunan döneme ve coğrafyaya göre değişkenlik göstermiştir. Bu bağlamda, mutekaddimûn ve müteahhirûn dönemindeki kelâmcılar farklı istidlâl yöntemlerini kullanmışlardır. Aynı farklılık, Mağrib bölgesinde ve İslâm'ın Doğu coğrafyasında yaşayan kelâmcılar arasında da gözlemlenmiştir. Mağrib'te ilk dönemlerde Selef itikadının hâkim olması sebebiyle daha çok naklî delillere, İslâm'ın Doğu coğrafyasında ise öncelikle Mu'tezile daha sonra Eş'arî ve Mâtürîdî mezhebine mensup âlimlerin varlığı nedeniyle hem nazara (aklî çıkarım) hem de naklî delillere başvurulmuştur. Zira bir kelâmcı, yaşadığı dönemde var olan kelâmî gelenekten doğrudan etkilenmektedir.

Bu bağlamda, Mağrib'li olan Hadramî'nin delillendirme yönteminde, yaşadığı coğrafyanın etkili olduğu ifade edilebilir. İnançla ilgili düşüncelerini temellendirmede ayet ve hadislere sıkça başvurması, bu durumun bir göstergesi olarak verilebilir. Bununla birlikte o, nazara ve aklî delillere de başvurmuştur. Bu bakımdan, onun kelâm yönteminin belirlenmesinde başvurduğu aklî ve naklî delillerin tespiti önem taşımaktadır. Bu delilleri nasıl işlediğini açıklamadan önce nazar, istidlâl ve delil kavramları şu şekilde ifade edilebilir.

“Bilinmeyi elde etmek için bilinenleri münasip bir şekilde işlemek” şeklinde ifade edilen nazar, istidlâl kavramına yakın bir şekilde tanımlanmaktadır.¹¹¹⁰ Bir diğer ifadeyle nazar; “Allah'ın insana vacip kıldığı şeylerin başında O'nu tanıma yolunda yürütülen akıl yürütme”¹¹¹¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Delil isteme, arama anlamına gelen “istidlâl” kavramı,¹¹¹² ise kelâmî bir terim olarak, “bir hüküm veya kavramın doğruluk ya da yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi” şeklinde tanımlanmaktadır.¹¹¹³ Mütekaddimûn kelâmcıları bu iki kavramı birbirine yakın şekilde tanımlamışlardır. Bu bağlamda Bâkılânî, nazar ve istidlâl kavramlarını özdeş görerek, istidlâl'i “deliller hakkında teemmül etme” şeklinde tarif etmiştir.¹¹¹⁴ Diğer Eş'arî

¹¹¹⁰ Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş*, 71.

¹¹¹¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 1/74.

¹¹¹² Muhammed b. Ali b. Muhammed et-Tahanevi, *Keşşafu İstilahati'l-funûn* (Beyrut: 1998), 2/134.

¹¹¹³ Yavuz, “İstidlâl”, 23/325.

¹¹¹⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/208.

kelâmcıları da iki kavramın birbirine yakın anlamlar taşıdığını belirtmişlerdir.¹¹¹⁵ Hadramî ise *el-Akîde* eserinde istidlâl kavramı yerine “nazar” ifadesini tercih etmiş ve onu “Vacip ve mendub olan bilgi türlerine ulaşmaya götüren şeydir.” şeklinde tanımlamış¹¹¹⁶ ve eserinin birçok yerinde nazara ve aklî istidlâllere başvurmuştur.

Kelâm ilminin önemli kavramlarından bir diğeri olan delil ise, genel anlamda “bilinmeyeni ortaya çıkaran bir vasıta” şeklinde ifade edilmektedir.¹¹¹⁷ Sözlük olarak, beyan, burhân, hüccet gibi anlamlarına da gelen delil,¹¹¹⁸ “kendisine nazar edildiğinde başka bilgiye ulaştıran şey”¹¹¹⁹ olarak da tanımlanmaktadır. Kelâmcılar, kaynağını esas almaları yönünden delilleri; aklî ve naklî olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.¹¹²⁰ Hadramî de düşüncelerini temellendirmek amacıyla eserinin birçok yerinde nazara, aklî ve naklî delillere başvurmuştur.

Kelâm ilminde bir inancın ispat edilmesi ancak delillere başvurmakla mümkün olmaktadır. Âlimler arasında “delil olmadan bir davanın kabul edilemeyeceği”¹¹²¹ ilkesinin geçerli olması bu duruma bir kanıt olarak verilebilir. Çünkü kelâmcıların en önemli gayesi, kâinattaki varlıklar hakkında akıl yürütmek suretiyle Allah’ın varlığına ulaşmaktır. Bu gayeyle hareket eden bir ilmin, iddialarını zan ve şüphe ile ispat etmesi düşünülemez. Aksine, açık ve kesin bilgilere ulaşmada istidlâlî bilgilere daha çok başvurulmaktadır. Kelâmcıların istidlâlî yöntemlere başvurmaları dönem dönem farklılık arz etse de, her dönemde nazara ve istidlâle başvurdukları bir gerçektir.¹¹²² Hadramî de eserinde hem aklî hem de naklî delillere başvurarak düşüncesini temellendirmeye gayret etmiştir. Nitekim diğer kelâmcılar da delilleri aklî ve naklî şeklinde sınıflandırmışlardır.¹¹²³ Bu bakımdan, kelâmcılar tarafından genel anlamda kabul edilen tasnife dayanarak, Hadramî’nin nazara başvurması ve aklî-naklî delilleri işleyişi şu şekilde ifade edilebilir:

¹¹¹⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 302.

¹¹¹⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 183.

¹¹¹⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 316-317.

¹¹¹⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/207.

¹¹¹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ħamse*, 1/146.

¹¹²⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/221-222.

¹¹²¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Mutaallim*, thk. Ahmed Abdurrahim es-sayyih - Tefik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009), 67-68.

¹¹²² Metin Özdemir, “Kelâmî İstidlâlin Problematîği”, *CÜİFD* 5/2 (2001), 175-201.

¹¹²³ Bâkılânî, *el-İnşâf*, 12-13; Cüveynî, *el-İrşâd*, 9.

3.2.3.1. Nazar'ı Kullanımı

Hadramî, *el-Akide* adlı eserinde özellikle Allah'ın varlığı ve birliğini temellendirme başta olmak üzere birçok konuda nazar yöntemine başvurmuştur. Bu çerçevede, Hadramî'nin Allah'ın sıfatları, hudûs delili ve diğer konulara dair nazar yaklaşımı şu şekilde özetlenebilir:

Hadramî'nin Allah tasavvuruna ilişkin açıklamaları, daha çok ilim, kudret ve irade sıfatları etrafında şekillenmektedir. Bu sıfatlara yönelik getirdiği yorumlar ve ortaya koyduğu düşünceler, onun Allah anlayışının temelini oluşturmaktadır. Her ne kadar Allah-insan ilişkilerinde Allah'ı merkeze alsın da, O'nu yaratılmış varlıklara özgü nitelik ve sıfatlardan tenzih etmiştir. Bu yaklaşımında, Hadramî'nin Eş'arî âlimlerin düşünsel etkisi altında kalmış olmasının muhtemel olduğu söylenebilir. Hadramî, Mağrib'te genel anlamda benimsenmeyen tenzih anlayışını savunsa da tevhid konusunda Ehl-i sünnetin yolunu takip ettiği anlaşılmaktadır. Allah hakkındaki açıklamalarının merkezinde akıl yer almaktadır. İnsana ilk vacip olan hususun Allah'ı tanımak olduğunu ve O'nu tanımanın da ancak nazar ile mümkün olduğunu ifade etmiştir.¹¹²⁴ Allah'ın yarattığı şeylere bakılarak O'nun varlığının bilindiğini ifade eden Hadramî,¹¹²⁵ bu konuda Eş'arîlere yakın bir görüş benimsemiştir. Eş'arî âlimleri de Allah'ın varlığı ve birliğinin ancak nazar/istidlâl ile ispatlanacağını ifade etmiştir.¹¹²⁶ Dolayısıyla Hadramî, Allah'ı tanıma konusunun nazarla mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca O'nun bazı sıfatlarını da nazar/aklî çıkarım ile temellendirdiği için bu sıfatların kısaca ele alınıp işlenmesi Hadramî'nin nazar konusuna olan bakışının ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Allah'ın zâtının daha iyi bir şekilde ifade edilebilmesi için O'na ait olan sıfatların açıklanması gerekmektedir. Bu bakımdan Hadramî, Allah'ı daha iyi bir şekilde tanımaya vesile olan sıfatları *el-Akide* eserinde dört başlık altında işlemiştir. İlk başlıkta, Allah'ın nefesine yönelik olan kıdem ve bekâ sıfatlarını işlemektedir.¹¹²⁷ Kıdem sıfatını; Allah'ın varlığının ezeli olduğunu, O'nun için bir başlangıç olmadığı,¹¹²⁸ bekâ sıfatını

¹¹²⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 189.

¹¹²⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 189.

¹¹²⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 11; Bâkillânî, *et-Takrîb*, 1/228-230.

¹¹²⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 221.

¹¹²⁸ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 192.

ise Allah'ın bir sonunun olmadığı şeklinde tanımlamıştır.¹¹²⁹ Hadramî, kıdem ve bekâ'nın Allah'ın zatına yönelik olan bir mâna olduğunu belirtmekte ve bu konuda aksi olan görüşleri kabul etmemektedir.¹¹³⁰ Eş'ârî âlimleri de bekâ sıfatını; Allah'ın zatiyla aynı olan, O'ndan ayrılmayan bir vasıf olduğunu, bu sıfatın Allah'ın zatiyla aynı olduğunu aklî ilkelerle açıklamışlar.¹¹³¹ Hadramî de bu sıfatların temellendirmesini Eş'ârî âlimlerinin görüşlerine benzer bir şekilde yapmaktadır. Bu hususta; Allah'ın kadîm olduğunu, başlangıcı ve sonunun olmadığını, şayet Allah hâdis bir varlık olsaydı O'nun da bir yaratıcıya ihtiyacı olur ve ihtiyaç duyduğu varlığın da muhdîs bir varlık olması gerekeceğini belirterek aklî bir çıkarımda bulunmuştur. Bu sebepten dolayı Allah'ın kadîm olmasını engelleyen bir silsilenin içine girilecektir. Böyle bir durumun ise Allah için söz konusu olmadığını ifade eden Hadramî, Allah'ın bâkî ve kıdem olmasının vacip olduğunu nazara başvurmak suretiyle temellendirmektedir.¹¹³²

Hadramî, sıfatlarla ilgili ikinci başlıkta ilim, kudret ve hayat sıfatlarını işlemekte ve bunları sıfat-ı zâtîyye olarak da adlandırmaktadır.¹¹³³ Eserinin farklı yerlerinde bunlardan ayrı olarak; semî', basar ve kelâm¹¹³⁴ sıfatlarından da bahsetmekte¹¹³⁵ ve bunları temellendirme hususunda nazara başvurmaktadır. Bu bağlamda Hadramî, Allah'ın semî', basar ve diğer sıfatları hakkında şu açıklamalarda bulunmaktadır: Allah, görülen şeyleri idrâk ettiği için basîr, duyulabilen şeyleri idrâk ettiği için semî' olarak nitelenmektedir. Fakat Allah'ın dokunabilen şeyleri idrâk etmesine rağmen dokunan; lezzetleri idrâk etmesine rağmen tadan; kokuları hissetmesine rağmen koklayan olarak nitelenmeyeceğini ifade etmektedir.¹¹³⁶ Çünkü koklama, dokunma, tatma gibi duyular yaratılan şeyler için söz konusu olabilir. Bu hususlar için duyu organları, azalar gerektiği için bunları Allah için düşünmek mümkün değildir. Allah, müdrîk¹¹³⁷ olduğu için herhangi bir duyu organına gerek duymadan, ifade edilen hususları idrâk etmektedir.¹¹³⁸

¹¹²⁹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 192.

¹¹³⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 222.

¹¹³¹ İbn Fûrek, *Müccered*, 44; Bâkîllânî, *Temhîd*, 299; Cüveynî, *el-İrşâd*, 138-139; Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 89-91.

¹¹³² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 192.

¹¹³³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 221.

¹¹³⁴ Hadramî'nin kelâm sıfatı ile ilgili görüşü aşağıda ifade edilecektir.

¹¹³⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 193-194.

¹¹³⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 194.

¹¹³⁷ Hadramî, akidesinde Eş'ârî âlimlerden farklı olarak Allah'ın "semî, basar ve müdrîk" sıfatlarına sahip olduğunu ifade etmektedir. bk. el-Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 194; Eş'arîler,

Hadramî'nin ele aldığı bir diğer sıfat ise kelâm'dır. Bununla ilgili olarak Hadramî; Allah'ın ilim sahibi olduğunu ve bu ilmi kendi içinde zikretmesi gerektiği için O'nun mütekellim olmasını vacip olarak görmektedir.¹¹³⁹ Ayrıca Allah'ın sahip olduğu bu kelâm kadîmdir, O'nun zâtıyla kaîmdir. Allah'ın kelamı; yaratılmış kelâm, ses, harf ve luğatlardan farklılık arz etmektedir. Çünkü ses ve harflere bağlı olan bir kelâmın kadîm olması düşünülemez.¹¹⁴⁰ Onun kelâm sıfatı hakkındaki açıklamaları Eş'arî âlimlerin bu konudaki görüşleriyle örtüşmektedir. Eş'arî âlimleri de kelâm sıfatının zâtî bir sıfat ve kadîm olduğunu kabul etmektedir.¹¹⁴¹ Çünkü Allah, ezelden mütekellim olmasaydı, kelâmın zıddı olan sükût gibi olumsuz bir niteliğe sahip olması gerekir ki bu durum konuşmayan, emretmeyen bir Allah tasavvurunu sebebiyet vermektedir. Bu sebepten dolayı Allah ezelden beri mütekellimdir.¹¹⁴² Sahip olduğu bu kelâm; harf, ses ve mahreçlerden oluşmayan ezeli bir sıfattır.¹¹⁴³ Dolayısıyla Hadramî, Allah'ın zâtî sıfatlarından biri olan kelâm'ı, Eş'arî âlimleri gibi aklın ilkelerini esas alarak temellendirmiştir.

Hadramî'nin yukarıda ifade edildiği üzere ele aldığı zâtî/nefsî sıfatları için Eş'arîler; nefsi, zâtî, subutî veya meânî gibi isimler kullanmış ve bu sıfatların yedi tane olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁴⁴ Bunların ezelden beri Allah'ın sıfatları olduklarını ve Allah'ın bu sıfatların zıddıyla nitelenemeyeceğini ifade etmişlerdir.¹¹⁴⁵ Bu konuda Eş'arîler, Allah'ın müdrik sıfatının olduğunu ifade etmeseler de bu anlama gelebilecek ifadeleri kullanmışlardır. Nitekim Eş'arî âlimleri; Allah'ın zâtıyla değil, bir ilim sıfatıyla âlim olduğu,¹¹⁴⁶ semî' olduğu fakat bununla birlikte somut organ olan kulağa ihtiyacı olmadığını; aynı şekilde Allah'ın basîr olduğunu fakat somut bir göze veya

Allah'ın nefsi/zâtî sıfatlarını yedi olarak kabul etmekte ve bu sıfatlar arasında "müdrik" geçmemektedir. Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 90; Mu'tezile mezhebi âlimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî' ve Kâdî Abdülcebbar Allah'ın müdrik sıfatının olduğunu ifade etmişlerdir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 1/32, 210, 212, 250, 270, 272.

¹¹³⁸ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 194-195.

¹¹³⁹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 196.

¹¹⁴⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 227-228.

¹¹⁴¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 40-41; Bâkılânî, *el-İnşâf*, 67.

¹¹⁴² Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, 66-67.

¹¹⁴³ Bâkılânî, *el-İnşâf*, 69-70; Eş'arî, *el-Lüma'*, 33; Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, 63; İbn Fûrek, *Mücerred*, 60.

¹¹⁴⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 40-41.

¹¹⁴⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, 298; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 108.

¹¹⁴⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 44-45.

görme organına sahip olmadan bu hususun gerçekleştiğini belirtmişler ve bu sıfatların ezeli olduklarını kabul etmişlerdir.¹¹⁴⁷

Eş'arî âlimlerde olduğu gibi Hadramî de Allah'ın zâtî sıfatlarını Allah'ın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu da belirtmiştir. Çünkü bu sıfatların O'ndan ayrılması ve bu sıfatların sahibi (Allah) olmadan var olmaları mümkün değildir. Ayrıca bu sıfatların hâdis olması durumunda onlarla vasıflanan varlığın –yani Allah'ın- bu sıfatların zıddıyla vasıflanması mümkün olurdu. Bu husus ise hem sıfatların hem de Allah'ın hâdis oluşuna delalet ederdi. Bu durum, ayrıca tevhid anlayışına da uymamaktadır.¹¹⁴⁸ Netice itibariyle Hadramî, Allah'ın zâtî/nefsî sıfatlarını nazar ve aklın ilkelerini temel alarak temellendirmeye gayret etmiştir. Bu sıfatların isimleri nakil ile gelmiş olsa da bunların temellendirilmesinde nazara başvurusu onun kelâmcı yönünü gösteren bir diğer husustur.

Hadramî, üçüncü başlıkta ise Allah'ın selbî sıfatlarını işlemekte ve bunların, Allah'ı yarattıklarına benzemekten ve O'nun zatına layık olmayan niteliklerden tenzih etmeyi gerektiren sıfatlar olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda vahdâniyeti, Allah'ın bir olduğu şeklinde tanımlamakta ve ayrıca bu “bir”in de üç farklı anlama geldiğini belirtmektedir. Bu bir'lerden ilkinin, O'nun denginin olmadığını; ikincisini, O'nun kendi nefsinde, yani bölünmesi ve birbirinden ayrılması imkânsız olan “bir” olduğunu; üçüncüsünü ise O'nun fiillerinde “bir” olduğunu belirtmektedir.¹¹⁴⁹ Vahdâniyetin ispatında diğer kelâmcılarda olduğu gibi âyetlerden¹¹⁵⁰ hareket ederek aklî ve naklî temellendirmelerde bulunmaktadır.¹¹⁵¹ Hadramî'nin ele aldığı bir diğer selbi sıfat ise muhâlefetü'n li'l-havâdis'tir. Bu sıfatı, Allah'ın yaratılmışlara benzemeyen, kadîm bir varlık olduğu ve O'nun yaratılmışlara benzemesi durumunda hâdis varlıkların özelliklerini taşıyacağı şeklinde temellendirmektedir.¹¹⁵² Hadramî, Allah'ın selbi sıfatlarından olan kıdem ve bekâ sıfatlarını da zâtî sıfatları başlığı altında

¹¹⁴⁷ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü 'd-dîn*, 90.

¹¹⁴⁸ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 225-226; İbn Fûrek, *Mücerred*, 39-40.

¹¹⁴⁹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 198.

¹¹⁵⁰ Mü'minûn, 23/92; Enbiyâ, 21/22.

¹¹⁵¹ Bu delil Burhân-Temânu olarak bilinir. Bu delile göre kâinatta birden çok ilahın olması durumunda bazı olumsuzluklar yaşanacak ve bunun sonucunda âlemin düzeni bozulacaktır. Çünkü istekleri farklı olan ilahların varlığı doğal olarak kâinatta bazı olumsuzluklara sebebiyet verecektir. bk. Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 199-200; Cüveynî, *el-İrşâd*, 54-55.

¹¹⁵² bk. Hadramî, muhâlefetü'n li'l-havâdis sıfatını Eş'arî âlimlerde olduğu “O'na benzeyen hiçbir varlık yoktur.” âyetini temel alarak hem nakil hem de akıl yönünden temellendirmektedir. Şûrâ 42/9; Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 197; Eş'arî, *el-Lüma'*, 19-20.

işlemektedir.¹¹⁵³ Netice itibariyle Hadramî, kesin sayıları belli olmasa da genel olarak altı kabul edilen selbi sıfatlarından vahdâniyyet, kıdem, bekâ ve muhâlefetü'n li'l-havâdis sıfatlarını doğrudan ele alıp işlemekte ve bu sıfatların temellendirilmesinde daha çok nazarî ve aklî çıkarımlara başvurmaktadır.

Hadramî, dördüncü başlıkta ise fiilî sıfatları ele almaktadır. Allah'ın fiillerine yönelik olan bu sıfatlar; yaratması, rızık vermesi, ihsanda bulunması ve ikrâm etmesi şeklinde sıralanmaktadır.¹¹⁵⁴ Eş'arî âlimleri bu sıfatları, Allah'ın gayrı ve hâdis olarak kabul etmektedir.¹¹⁵⁵ Bâkılânî ise bu sıfatları hâdis olarak kabul etmekte birlikte Allah'ın kendisini bu sıfatlarla nitelendirmesini ise kadîm olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁵⁶ Hadramî, bu sıfatların hâdis veya kadîm olduklarını net belirtmese de bu sıfatların Allah'ın hem zâtını hem de yaptığı eylemi ifade ettiğini belirtmektedir.¹¹⁵⁷ Bu bakımdan Hadramî'nin fiilî sıfatlar hakkında Bâkılânî'ye yakın bir görüş benimsediği ifade edilebilir.

Hadramî'nin âlemde var olan her şeyin sonradan yaratıldığı düşüncesinden hareketle aklî çıkarımlarda bulunduğu bir diğer konu ise hudûs delilidir. Bu delilin izahında Hadramî açık bir biçimde nazara başvurmaktadır. Genel hatlarıyla bu delil, âlemin cevher ve arzılardan meydana geldiği fikrine dayanmaktadır. Ancak Hadramî, bu delili açıklarken kelâmcıların yaygın olarak kullandığı “cevher” ve “araz” kavramları yerine “mevsuf” ve “sıfat” terimlerini tercih etmektedir.¹¹⁵⁸ Bu çerçevede Hadramî, öncelikle sıfatlar ile mevsufların sonradan yaratıldıklarını ve bu sebeple varlıklarının bir muhdîse, yani bir yaratıcıya bağlı olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.¹¹⁵⁹ Bu yaklaşımıyla, kelâm ilminde hâkim görüş haline gelen ve Eş'arî âlimleri tarafından da benimsenen atomcu teoriyi benimsediğini göstermektedir. Buna karşılık, Hadramî'nin bazı alternatif teorileri kabul etmediği de ifade edilebilir. Örneğin, ateşin herhangi bir nesnede gizli olarak bulunmadığını, aksine, onun meydana

¹¹⁵³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 192.

¹¹⁵⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 221.

¹¹⁵⁵ Bağdâdî, *Kitâbu Uşûlü'd-dîn*, 122.

¹¹⁵⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, 246, 299.

¹¹⁵⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 237.

¹¹⁵⁸ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 189-190.

¹¹⁵⁹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 191.

geliş sürecinde doğrudan Allah'ın yaratmasıyla ortaya çıktığını belirtmesi, Nazzâm'ın "kumûn" anlayışını reddettiğini ortaya koymaktadır.¹¹⁶⁰

Hadramî'nin aklî çıkarımda bulunduğu bir diğer mesele, küçük ve büyük günah ayrımıdır. Bu bağlamda Hadramî, günahların tamamının Allah'a isyan anlamı taşıdığı için esasen büyük günah konumunda olduğunu ileri sürmektedir. Ancak bazı günahların diğerlerine kıyasla daha ağır cezaları gerektirdiğini, bu sebeple "büyük günah" olarak adlandırıldıklarını belirterek aklî bir değerlendirme yapmaktadır.¹¹⁶¹ Hadramî ayrıca, büyük günahlardan uzak durulması hâlinde küçük günahların Allah tarafından bağışlanabileceğini ifade ederken, bu bağışlanmanın kesin olduğunu iddia etmenin isabetli olmadığını vurgulamaktadır. Aksi takdirde, cezası daha hafif olan bir günahın (küçük günah) Allah tarafından bağışlanacağını kesin şekilde savunulması, bu günahların artık küçük günah değil, adeta mubah olarak değerlendirileceği anlamına gelir.¹¹⁶² Hadramî, cezası daha hafif olan günahların ısrarla işlenmesine dair de bir değerlendirmede bulunur. Bu çerçevede, küçük günahların ısrarla işlenmesi hâlinde tövbenin terk edilmesine yol açabileceği gerekçesiyle bu tür günahları büyük günah sayan Bâkılânî'yi eleştirir ve onun bu konudaki görüşlerini kabul etmez. Hadramî, bu tür günahların farklı zaman ve mekânlarda işlendiğini belirterek, günahlar arasındaki "ısrar bağlantısının" kesildiğini ve dolayısıyla bu günahların büyük günah statüsüne ulaşmadığını ileri sürer.¹¹⁶³ Bu yaklaşımıyla Hadramî, meseleyi açık biçimde nazarı ve aklî çıkarımlarla temellendirmektedir.

3.2.3.2. Aklî İstidlâl

Aklî istidlâl, akla ve aklın öncüllerine dayanan bir istidlâl biçimi olarak bilinmektedir. Bu yöntemle, bilgisine sahip olunmayan hususlarda aklın esas alınması suretiyle sonuca ulaşma hedeflenmektedir. Hadramî de inanç ile ilgili düşüncelerini temellendirmek amacıyla naklî delilin yanı sıra aklî delillere başvurmuştur. Eserinde, akıl tarafından ulaşılan hükümleri yer yer; vâcib, câiz ve mümteni' şeklinde ifade etmiştir.¹¹⁶⁴

¹¹⁶⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 190.

¹¹⁶¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 303.

¹¹⁶² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 303.

¹¹⁶³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 305.

¹¹⁶⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 192, 196, 206, 261.

Hadramî'nin başvurduğu istidlâl yöntemlerini sistematik olarak ortaya koymak zordur. Çünkü onun *el-Akîde* eserinde istidlâl yöntemleri İslâm'ın Doğu coğrafyasında yazılan kelâm eserlerinde olduğu gibi sistemli bir şekilde işlenmemiştir. Bununla birlikte o, istidlâl yöntemlerine ayrıntılı olmasa da yer vermiştir. Aşağıda ifade edileceği üzere mütekaddimûn kelimcilerinin kullandıkları “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemini ismen zikretme de bu yöntemi kullanmıştır. Hadramî, Allah’ın zâtı-sıfatları¹¹⁶⁵ ve yeniden dirilişin imkânı¹¹⁶⁶ gibi konularda akla bir görev yüklemiştir. Nazar konusunda bu hususa değinilmiştir. Fakat bu başlık altında bu sıfatları temellendirmede hangi yöneme başvurduğu saptanacaktır. Bu bağlamda, Hadramî'nin doğrudan veya dolaylı olarak temas ettiği istidlâl yöntemleri şu şekilde ifade edilebilir.

3.2.3.1.1. İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib

Hadramî'nin de başvurduğu yöntemlerden biri olan “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” ifadesinde geçen “şâhid” kavramından görülen cismânî âlem;¹¹⁶⁷ “gâib” ifadesinden ise özelde “Allah’ın varlığı ve sıfatları” kastedilmektedir.¹¹⁶⁸ Dolayısıyla bu yöntemle Allah’ın varlığı ve sıfatları aklî bir yöntemle temellendirilmek istenmektedir. Kelâm ilminde istidlâlî bilginin temelini oluşturan bu yöntem, Mu‘tezilî âlimlerce geliştirilmiş, daha sonra ise Eş‘arî ve Maturîdî mezhebine mensup âlimler tarafından da benimsenmiştir.¹¹⁶⁹ İlk dönem Eş‘arî kelâmcıları, bu yöntemi yaygın bir şekilde kullanmalarına karşın müteahhirûn kelimcileri, delilin zayıf olması nedeniyle bu yöneme mesafeli durmuşlardır.¹¹⁷⁰ Dolayısıyla kelâmcılar, bu yöntemin kullanımı konusunda birbirlerinden farklı görüş benimsemişlerdir. Bu istidlâlî kullanan Müşebbihe, adından da anlaşılacağı üzere teşbihe varacak sıfatları Allah’a yakıştırmıştır.¹¹⁷¹ Buna karşın Mu‘tezile mezhebi aynı istidlâl yöntemi kullanmasına rağmen Allah’ın subutî sıfatlarını nefyetmiştir.

¹¹⁶⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 193.

¹¹⁶⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 315.

¹¹⁶⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 302-303.

¹¹⁶⁸ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr* (Kahire: Dâru’l-hadis, 2012), 1/345.

¹¹⁶⁹ Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yöneme Yöneltiği Eleştiriler”, 1.

¹¹⁷⁰ Yunus Cengiz, “İlk Dönem Kelâmında Teolojiyi Aşma Tecrübesi”, *İlahiyat Fakülteleri XXI. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu Sempozyumu* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2017), 86.

¹¹⁷¹ bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA Yayınları, 2006), 32/156-158.

Bu yöntemi esas alan Hadramî, şahide dayanarak Allah'ın; semi', basar ve müdrik sıfatlarını temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Allah'ın; görülen şeyleri idrâk ettiği için basîr, duyulan şeyleri idrak ettiği için semi' olarak adlandırıldığını belirtmiştir. Aynı şekilde O'nun; dokunulabilen, tadılabilen ve kokan şeyleri idrak idrâk ettiğini fakat O'nun; dokunan, tadan, koklayan olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Çünkü dokunma, tatma gibi özelliklerin yaratılan varlıklar için söz konusu olduğunu ve bu gibi özelliklerin Allah için düşünülemeyeceğini belirtmiştir.¹¹⁷² Hadramî, Allah'ın ifade edilen tüm bu sıfatlarla nitelenmesi için O'nun canlı olması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü ancak canlı olan bir varlık tadı, kokuları vb. hususları idrâk edebilir. Dolayısıyla Hadramî, "istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" ifadesini kullanmasa da mütekaddimûn kelâmcılarında olduğu gibi bu yönteme başvurarak yukarıda ifade edilen Allah'ın bazı sıfatlarını temellendirmiştir.¹¹⁷³

Kelâmcıların Allah'ın varlığını kanıtlamak için kullandıkları hudûs delili ise "istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" yöntemi kapsamında ele alınmaktadır. Bu delil, âlemin yaratılmış olduğu gerçeğini esas alarak Allah'ın varlığını ispat etmeyi amaçlamaktadır. Kelime anlamı olarak "sonradan meydana gelmek" anlamına gelen hudûs, genel anlamda âlemin sonradan yaratıldığı gerçeğine dayanmaktadır.¹¹⁷⁴ Hadramî, *el-Akîde* adlı eserinde bu delile doğrudan ya da dolaylı olarak değinmektedir. Bu bağlamda, öncelikle Allah'ın yarattığı şeylerin müşâhede edilmesi gerektiğini, ardından bunlara yönelik aklî istidlâllerle O'nun varlığının bilinebileceğini vurgulamıştır. Hadramî, Allah'ın zâtı ve sıfatları hariç her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade etmiş ve hudûs delilini açıklarken diğer kelâmcıların kullandığı "âlem" kavramı yerine onun açılımı olan "mevcut olan her şey" ifadesini tercih etmiştir. Hadramî, ayrıca Allah'ın dışında var olan "her şeyin" hâdis olduğunu¹¹⁷⁵ ve O'nun tarafından yaratıldığını belirtmiştir.¹¹⁷⁶

Şâhid âlemdeki varlıkların özelliklerine değinen Hadramî, bu varlıkların cisim ve parçalardan oluşan "müellef" yapılar olduğunu ifade etmiştir. Bu varlıklar, hareket halinde olduklarından dolayı bir mekâna ihtiyaç duymaktadır. Bu durum, onların

¹¹⁷² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 194.

¹¹⁷³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 194-195.

¹¹⁷⁴ bk. Bekir Topaloğlu, "Hudûs", 18/304-309.

¹¹⁷⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 191.

¹¹⁷⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 189.

“hâdis” olduklarını gösteren açık bir delildir.¹¹⁷⁷ Buna karşılık, ğaib (görünmeyen) olan Allah’ın cisim veya parçalardan oluştuğunu düşünmek mümkün değildir; zira bu nitelikler yalnızca hâdis varlıklara özgüdür. Hâdis varlıkların özelliklerini taşıyan bir varlık ise ne kadîm (ezelî) ne de bakî (ebedî) olarak nitelendirilebilir. Bu bağlamda Hadramî, aklî istidlâl yoluyla Allah’ın varlığını, ezelîliğini ve ebedîliğini temellendirmektedir.¹¹⁷⁸ Bu temellendirmeyi, şâhid âlemdeki varlıkları ve onların özelliklerini esas alarak, ğaib hakkında çıkarımlarda bulunarak gerçekleştirmiştir. Başka bir deyişle, “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-ğâib” yöntemini kullanarak Allah’ın varlığını ve sıfatlarını ispat etmeye çalışmıştır.

3.2.3.1.2. Sebr ve Taksim

Sebr ifadesi sözlükte “incelemek, denemek, tahmin etmek, ölçüp takdir etmek”,¹¹⁷⁹ taksim ifadesi ise “kısımlara ayırmak” anlamına gelmektedir.¹¹⁸⁰ İstilahî anlam olarak; herhangi bir konuda öncelikle olası seçeneklerin belirlenmesi daha sonra ise tek seçenek kalıncaya kadar bunların elenmesi yöntemine dayanmaktadır.¹¹⁸¹

Sebr ve taksim, akıl yürütme yöntemlerinden biridir ve birçok ilim dalında kullanılmıştır. Ancak bu yöntem, özellikle kelâm ve fıkıh usulünde daha fazla uygulama alanı bulmuştur. Bu bağlamda kelâmcılar, “*Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar, yoksa kendileri mi yaratıcıdır?*”¹¹⁸² âyetini bu yöneme örnek olarak göstermiş ve insanın varlığıyla ilgili ihtimalleri sıralamışlardır. Daha sonra bu ihtimaller tek tek elenmiş ve sonunda sadece “Allah’ın yaratması” düşüncesi etrafında görüş bildirmişlerdir.¹¹⁸³

Daha çok “ortak illet”i tespit etmek amacıyla kullanılan sebr ve taksim yöntemi, Eş’arî kelâmcısı Fahreddin er-Râzî tarafından yetersiz bulunmasına rağmen, zaman zaman kendisi tarafından da kullanılmıştır.¹¹⁸⁴ Ayrıca, bazı kelâmî meselelerin tespitinde Ehl-i Sünnet âlimlerinin de “ortak illeti” esas aldığı görülmektedir. Bu bağlamda kelâmcılar, Allah’ın mevcut olduğunu ve var olan her şeyin görülebileceği

¹¹⁷⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 246.

¹¹⁷⁸ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 192.

¹¹⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 4/340.

¹¹⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 12/478.

¹¹⁸¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/74-75.

¹¹⁸² Tûr, 52/35.

¹¹⁸³ Tuncay Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/255.

¹¹⁸⁴ Râzî, *el-Maḥşûl fî ‘ilmi ‘uṣûli’l-fikh*, 5/217-218.

varsayımından hareketle, ortak illet olarak “var olma”yı esas almış ve Allah’ın görülebileceğini ifade etmişlerdir.¹¹⁸⁵

Sebr ve taksim yöntemiyle ilgili yapılan genel açıklamalar dikkate alındığında, Hadramî’nin de bu yöntemi benimsediği söylenebilir. Her ne kadar bu yöntemi müstakil bir başlık altında ele almasa da, Allah’ın varlığı ve sıfatlarının ispatı ve diğer temel kelâmî konularda bu yönteme başvurduğu görülmektedir. Bu bağlamda, sebr ve taksim yöntemine örnek olarak verilebilecek bir husus, insan fiillerinin yaratılması meselesidir. Bu konuda, “İnsan fiilleri, kendisi tarafından mı yoksa bir başka varlık tarafından mı yaratılmıştır?” sorusu dikkat çekmektedir. Hadramî, bu soruyu sebr ve taksim yöntemi ilkelerine dayanarak temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, yaratılmış bir varlık olan insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmadığını, yalnızca bu fiilleri iktisap ettiğini ifade etmiş ve şu şekilde açıklamıştır: İnsanın bir fiili işlemesi için önce o fiili istemesi ve kastetmesi gerekmektedir. Bunun için insanın işleyeceği fiil konusunda âlim olması, yani o fiili önceden bilmesi şarttır ki onu yaratabilsin. Ancak insanın fiillerine bakıldığında, insanın zamanını, niteliğini ve sonucunu önceden kestiremediği birçok fiil işlediği görülmektedir. Bu hususa bir diğer delil ise şu şekilde verilebilir: Eğer insan kendi fiillerini yaratmaya muktedir olsaydı, aynı şekilde renkleri, ruhları, cevherleri ve diğer hâdis varlıkları da yaratabilmesi mümkün olurdu. Ancak, insanın bu varlıkları yaratmaya güç yetiremediği açıkça görülmektedir. Bu nedenle, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı sonucuna varılmıştır. Zira Allah, hem insan fiillerini hem de bu fiillere benzer diğer varlıkları yaratmaya kadir.¹¹⁸⁶ Dolayısıyla Hadramî, insan fiillerinin yaratılmasına ilişkin ihtimalleri sıralamış ve sebr ve taksim ilkelerini esas alarak bu ihtimallerden bazılarını eleyip bu fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını tespit etmiştir. İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ve insanın bu fiilleri kesb ettiğini ifade ederek Eş‘arî’nin kesb anlayışını da benimsediği açık bir şekilde görülmektedir.¹¹⁸⁷

3.2.3.1.3. Diğer Yöntemler

Hadramî, *el-Akîde* adlı eserinde kelâmî konuların temellendirilmesinde yukarıda ifade edilen yöntemlere ek olarak başka istidlâlî yöntemler de kullanmıştır.

¹¹⁸⁵ Eş‘arî, *el-İbâne ‘an uşûli ‘d-diyâne*, 51; Cüveynî, *el-İrşâd*, 174; İbn Hacer, *Fethu ‘l-bârî*, 13/326.

¹¹⁸⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 273.-274.

¹¹⁸⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 273.

Bunlardan biri, “bir” sayısını esas alan “sayılar arasında öncelik durumu”dur. Hadramî, bu öncülden hareket ederek Allah’ın vahdaniyetini ispat etmeye çalışmıştır.

Bu bağlamda Hadramî, Allah’ın; bölünemeyen, birbirinden ayrılamayan ve zâtında “bir” olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Allah’ın fiillerinde de bir olduğunu ve O’nun fiillerinin başka bir varlık tarafından gerçekleştirilemeyeceğini belirtmiştir. Buna karşın diğer varlıkların fiillerinde ortak gaye bulunmamaktadır. Kimileri hayatı kimileri ise ölümü istemektedir. Eğer iki varlığın bu istekleri aynı anda gerçekleşmiş olsaydı, bir varlık hem ölü hem diri olacaktı ki bu durum imkânsızdır. İfade edilen bu hususları yerine getirebilen sadece Allah’tır. O’nun dışındaki varlıklar bu fiilleri gerçekleştirme konusunda âcizdir.¹¹⁸⁸ Dolayısıyla Hadramî, hâdis varlıkların sahip oldukları “bir” niteliğinin onları kudret sahibi yapmadığını, ancak Allah için kullanılan “bir” ifadesinin O’nun vahdaniyetini ortaya koyduğunu vurgulamıştır. O’ndan başka ikinci veya üçüncü bir ilahın varlığını ise imkânsız olarak değerlendirmiştir.

Hadramî’nin başvurduğu bir diğer istidlâl yöntemi “İttifak edilene dayanarak ihtilaf edileni tespit etme” yöntemidir. Bu metot aslında “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yönteminin bir benzeridir. Bu yöntemle, Allah’ın üzerinde ittifak edilen bazı sıfatlarından hareketle O’nun diğer sıfatlarını tespit etmek amaçlanmaktadır. Söz konusu yöntem, hem Mu‘tezile hem de Eş‘arî âlimleri tarafından kullanılmıştır.¹¹⁸⁹

Hadramî, önceki kelâm âlimlerinde olduğu gibi Allah’ın sıfatlarını ispat etmek için bu yöntemi kullanmıştır. Bu bağlamda, kadîm ve hâdis varlıkları karşılaştırarak kadîm sıfatının Allah’a, hâdis sıfatının ise sonradan yaratılmış (muhtes) varlıklara özgü bir sıfat olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla hâdis bir varlığın henüz yaratılmamışken âlim olması düşünülemez. Ancak Allah, kadîm olduğu için ilim sahibidir ve bu nedenle âlim sıfatıyla nitelendirilmektedir. Hadramî, Allah’ın kadîm sıfatını esas alarak, O’nun aynı zamanda âlim olduğunu istidlâl yöntemiyle ortaya koymuştur.¹¹⁹⁰ Bunun yanı sıra, Allah’ın âlim sıfatını esas alarak, O’nun mütekellim olduğunu da belirtmiş ve bu durumu şu şekilde temellendirmiştir: Ancak âlim olan bir varlık, kendisinde bulunan bilgiyi ifade edebilir ve başkasına aktarabilir. Bu bağlamda Allah’ın emredici,

¹¹⁸⁸ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 198.

¹¹⁸⁹ Erdemci, *Mütekaddimîn Kelâmında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*, 68.

¹¹⁹⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 423.

yasaklayıcı ve haber verici olması, O'nun mütekellim sıfatını ortaya koymaktadır.¹¹⁹¹ Netice itibarıyla Hadramî, Allah'ın kadîm sıfatından hareketle âlim sıfatını ispat etmiş, ardından âlim sıfatını esas alarak kelâm sıfatını temellendirmiştir.

Hadramî'nin başvurduğu istidlâl yöntemlerinden biri, “kemâl ve noksana dayalı öncül” başka bir ifadeyle “mükemmellik-eksiklik ilkesi”dir. Bu aklî ilke, Allah'ın zâtı ve sıfatlarını temellendirmede kullanılmaktadır. Söz konusu yöntem, Allah'ın her yönüyle mükemmel bir varlık olduğu ve O'ndan çirkin bir fiilin sadır olmayacağı düşüncesine dayanır. Çünkü mükemmel olmayan bir varlıktan çirkin fiillerin ortaya çıkması muhtemeldir. Bu bağlamda, Mu'tezile mezhebinin hüsün ve kubuh meselesini bu ilkeye dayanarak açıkladığı görülmektedir.¹¹⁹²

Kemâl ve noksana dayalı öncül, kelâm mezhepleri tarafından kullanılan bir yöntem olmakla birlikte, çeşitli eleştirilere de maruz kalmıştır. Bu eleştirilerden birini dile getiren Muhammed Salih Zerkân, şu ifadeleri kullanmıştır: “Eş'arîler, Allah'ın fiillerinde hüsün ve kubhu reddetmelerine rağmen teklîf-i mâ lâ yutâk ilkesini kabul etmektedirler. Ancak bu tutumları tutarlı değildir. Zira savundukları prensipler ile kemâl ve noksana dayalı öncülün savunusu birbiriyle uyuşmamaktadır.”¹¹⁹³ Bu tür eleştirilere rağmen söz konusu yöntem, kelâmcılar tarafından kullanılmaya devam edilmiş ve aşağıda ifade edileceği üzere daha çok “istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib” yönteminin bir uzantısı şeklinde ele alınmıştır.

Hadramî, kendisinden önceki Eş'arî âlimlerinde olduğu gibi, kemâl ve noksana dayalı öncülleri esas alarak Allah'ın sıfatlarını temellendirmektedir. Bu bağlamda “vâhid, kuddûs ve müteâl” isimlerinin Allah'ın zâtına yönelik olduğunu ve O'nu eksiklikten münezzehten kıldığını belirtmektedir.¹¹⁹⁴ Ayrıca Allah'ın âlim, mürid ve kadir olduğunu kabul etmekte, çünkü Allah'ı mürid ve âlim olarak kabul edilmemesinin bir eksikliğe yol açar ve bu durum Allah için düşünülemez.¹¹⁹⁵ Buna karşılık, Allah'ın cüz ve cisimlerden olmadığı¹¹⁹⁶ gibi; koklayan, tadan ve dokunan bir varlık olmadığını da

¹¹⁹¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 196.

¹¹⁹² Erdemci, *Mütekaddimîn Kelâmında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*, 53-54.

¹¹⁹³ Muhammed Salih Zerkân, *Fahrüddin er-Râzî ve Arâuhu'l-keîmiyye ve'l-felsefiyye* (Kâhire: Daru'l-Fikr, 1963), 321-322.

¹¹⁹⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 237.

¹¹⁹⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 193.

¹¹⁹⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 247.

ifade ederek bu tür eksik sıfatları O'ndan nefyetmiştir.¹¹⁹⁷ Zira bu tür nitelikler ancak muhdes varlıklar için geçerlidir.

Netice itibarıyla, kelâmcıların Allah'ın zâtı ve sıfatlarına yönelik yaklaşımlarında “kemâl ve noksana dayalı öncül”ün etkilerinin görüldüğü söylenebilir. Nitekim onlar, Allah'ın bazı sıfatlarını kemâl sıfatları olarak değerlendirdikleri için bu sıfatları kabul etmiş, buna karşılık eksiklik ifade eden özellikleri ise O'ndan nefyetmişlerdir.¹¹⁹⁸ Hadramî de bu hususta kelâmcıların izinden giderek Allah'ın kemâl sıfatlarını benimsemiş, eksiklik ifade eden nitelikleri ise O'na atfetmekten sakınmıştır.

3.2.3.3. Naklî Deliller

Kelâmcılar, aklî istidlâlin yanı sıra naklî delillere de başvurmuşlardır. Adından da anlaşılacağı üzere bu delil türü nakle, yani sem'e dayanmaktadır. Naklî delil, genel olarak üç temel kaynağa dayandığı belirtilmektedir: Birincisi Kur'ân, ikincisi hadis, üçüncüsü ise ümmetin icmâdır.¹¹⁹⁹ Kelâmcıların kabul ettikleri bu üç delil kaynağına ek olarak Hadramî, mûcize ile delilde bulunma yöntemini de benimsemiştir. Bu doğrultuda, düşüncelerini temellendirmek amacıyla *el-Akîde* adlı eserinde zaman zaman bu kaynaklara başvurmuştur. Nazar, istidlâl ve delil kavramları, bu kısmın girişinde ele alındığından, tekrara düşmemek adına bu kavramların tanımlarına yeniden yer verilmeyecektir. Hadramî'nin kelâm yönteminin daha iyi bir şekilde anlaşılması için sadece bu delilleri ne şekilde işlediği ele alınacaktır.

3.2.3.2.1. Kur'ân-ı Kerim

Kelâmcılar, inanç esaslarını temellendirme sürecinde öncelikli olarak ayetlere başvurmuşlardır. Bu yaklaşım, Şîa hariç Ehl-i sünnet ve diğer mezhepler tarafından kabul görmüş ve Kur'ân'ın temel bir delil olduğu konusunda herhangi bir şüpheye yer verilmemiştir.¹²⁰⁰ Hadramî de bu konuda kelâmcıların yöntemini benimsemiş ve ayetle istidlal yöntemine başvurmuştur. Bu bağlamda Hadramî, kelâmî görüşlerini temellendirmek amacıyla *el-Akîde* eserinde âyetlerden 68'ini doğrudan, birçok yerde ise dolaylı olarak delil olarak göstermiştir. Bu ayetlerin bir kısmı muhkem olduğundan, bunlarda te'vile başvurmaya ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak, diğer bazı âyetlerin

¹¹⁹⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 194-195.

¹¹⁹⁸ Hülya Alper, *Düşünmenin Anlamı: Şerhu'l-Mevâkıf Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 190.

¹¹⁹⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/221-222.

¹²⁰⁰ Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 338.

müteşâbih olması sebebiyle, bu ayetlerin daha iyi anlaşılabilmesi için te'vil yoluna başvurulmuştur.

Hadramî, aklın alanına girmeyen hususlarda nakli delillere başvurmuştur. Bu bağlamda; Peygamberlik başlığı altında Kur'ân'ın icâzını, mûcize ve keramet ilişkisini,¹²⁰¹ en güzel isimlerin yalnızca Allah'a ait olduğunu,¹²⁰² rü'yetullah konusunu, insan fiillerinin yaratılması meselesini,¹²⁰³ kader, ecel, rızık, iman,¹²⁰⁴ Va'd Va'îd, kabir azabı, kıyamet ve onun şartları, amellerin tartılması,¹²⁰⁵ sırat, cennet ve cehennem gibi konuları da ele almıştır. Bu konularda genel anlamda âyetleri delil olarak göstermiştir.¹²⁰⁶

Hadramî, diğer meselelerde ise âyetleri delil olarak göstermekle yetinmemiş, aynı zamanda bu âyetleri te'vil ederek istidlâlde bulunmuştur. Daha önce de ifade edildiği üzere o, haberî sıfatların geçtiği âyetleri te'vil etme yolunu benimsemiştir.¹²⁰⁷ Ayrıca, müteşâbihât konusunu ayrı bir bapta ele almış, müteşâbih âyetlere örnekler vererek bunların nasıl te'vil edilmesi gerektiğini de açıklamıştır. Bu âyetlerin yalnızca zâhiri anlamlarıyla ele alınmaması gerektiğini vurgulamış ve bunların te'vil edilmesinin vacip olduğunu ifade etmiştir.¹²⁰⁸ Dolayısıyla Hadramî, *el-Akîde* eserinde Allah'ın zâtı ve sıfatlarını aklî delillerle ispat etmeye odaklanmasına karşın, diğer konularda ise âyetleri delil olarak kullandığı görülmektedir. Müteşâbih âyetlerde ve haberî sıfatları ise “âyetlerin te'vilini” esas alarak istidlâlde bulunmuştur.

3.2.3.2.2. Hadis

Naklin bir diğer önemli kaynağı ise hadistir. Hadislerin dinî konularda delil kabul edilebilmesi için bazı şartlar bulunmaktadır. Bu bağlamda, mütevâtir hadisin hem itikadî hem de diğer konularda bir bilgi kaynağı olduğunda bir ihtilaf yoktur. Ancak, ahâd hadisler konusunda böyle bir genel kabul bulunmamaktadır.¹²⁰⁹

¹²⁰¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 207, 216.

¹²⁰² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 239.

¹²⁰³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 266-269, 273.

¹²⁰⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 285, 287, 289,293.

¹²⁰⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 309, 318, 319, 322, 327.

¹²⁰⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 330-335.

¹²⁰⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 231-233.

¹²⁰⁸ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 251, 255, 261.

¹²⁰⁹ Mustafa Ertürk, “Haber-i vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/349.

Usûl kitaplarında “haberu’l-ahâd” şeklinde geçen ve kat’î bilgiden ziyade zannî bilgiyi gerektirdiği ifade edilen ahâd haber,¹²¹⁰ mütevâtir derecesine ulaşamayan haberler için kullanılan bir kavramdır.¹²¹¹ Bu konu, hadisçilerden ziyade kelâmcılar tarafından ele alınmıştır.¹²¹² Müttekaddimûn dönemi kelâmcılarından olan Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, ahâd haberi ravi sayısı üzerinden açıklamış ve ahâd haberin kesin bir bilgi ifade etmediğini belirtmiştir.¹²¹³ Aynı şekilde Mu‘tezile, Mâtürîdî ve Eş‘arîler de ahâd hadisin kesin bir bilgi ifade etmemesi sebebiyle itikâdî konularda delil olarak kullanılamayacağını ifade etmişlerdir.¹²¹⁴

Hadramî de genel olarak *el-Akide* eserinde hadislere sıkça başvurmuş ve hadislerin mütevâtir ya da ahâd oluşuna da özen göstermiştir. Bu bağlamda bazı itikâdî konularda şer’i delillere başvurulması gerektiğini, şeriattan kastın da Kur’ân ve mütevâtir haber olduğunu ifade etmiştir.¹²¹⁵ Mütevâtir hadisin bilgi değeri konusunda bir şüphe bulunmamakla birlikte, ahâd hadisin itikâdî konularda değer taşıyabilmesi için belirli şartları sağlaması gerektiğini dile getirmiştir.¹²¹⁶

Bu bağlamda Hadramî, Allah’ın Farisî ve Berberî dillerinde isimlendirilmesiyle ilgili rivayet edilen bir ahâd hadisi örnek vermekte ve bu hadisin analizini yapmaktadır. Söz konusu hadis, “*Allah, Hz. Musa ile her dilde konuşmuş ve kendi zâtını ise Berberî dili ile isimlendirmiştir.*”¹²¹⁷ şeklindedir. Hadramî, özel olarak bu ahâd hadisi ele alarak ahâd hadislerde bulunması gereken şartları sıralamış ve bu hadisin şu üç özelliğinden dolayı delil olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Birinci sebep olarak, Hadramî, hadisin senedinin zayıf olduğunu belirtmektedir. İkinci sebep ise hadiste ifade edilen bilgilerin, Allah’ın kelâmı ile ilgili önceki açıklamalarla çelişmesidir.¹²¹⁸ Bu nedenle, Hadramî, hadisin delil olarak kabul edilmesi için yalnızca

¹²¹⁰ Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/566.

¹²¹¹ Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1980), 22; Hüseyin Hansu, *Mu‘tezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 127.

¹²¹² bk. Ebü’l-Hasen Seyfuddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (Riyad: Müessetü’n-Nur, 1967), 2/7, 34-35.

¹²¹³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 15, 20-21.

¹²¹⁴ Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/566; Rıza Korkmazgöz, “Kelâm İliminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (Mayıs 2018), 240.

¹²¹⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 240.

¹²¹⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 241.

¹²¹⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 241.

¹²¹⁸ Hadramî, *el-Akide* eserinin daha önceki kısımlarında Allah’ın kelâmı ile ilgili açıklamalarda bulunmuş ve daha önce verilen açıklamaların bu hadisin içeriğiyle çeliştiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Allah’ın kelâmı ile ilgili önceki açıklamaları şu şekildedir: “Kelamullah kadîmdir, zatıyla kâimdir. O’nun

senedine değil, aynı zamanda içeriğine de önem vermektedir. Başka bir ifadeyle, Hadramî, hadisin içeriğini bu konuda daha önce yapılmış açıklamalarla karşılaştırmaktadır. Üçüncü sebep olarak, Hadramî, bu hadisin diğer hadislerle çeliştiğini ifade etmektedir. Zira başka hadislerde Allah'ın doksan dokuz isminin olduğu ve bu isimlerin tamamının Arapça olduğu belirtilmiştir.¹²¹⁹ Bu nedenle, Allah'ın tüm isimleri Arapça olarak belirtilmişken, Berberî veya Farsça isimlendirmelerin uygun olmadığı sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla, bu hadis delil olarak kabul edilemez.

Yukarıda verilen açıklamalar bağlamında, Hadramî'nin bir hadisin delil olarak kullanılmasına ilişkin şu genel değerlendirmeyi yapabiliriz: Öncelikle, belirtilen hususların, bir hadisin delil olarak kullanılmasında önemli bir yere sahip olduğu ifade edilebilir. Hadramî, öncelikli olarak senedin sağlamlığına vurgu yapmış ve birçok kişi tarafından bilinmesi gereken bir hususun ahâd bir hadisle ifade edilmesini uygun görmemiştir. Bir diğer şart olarak ise ahâd hadisin ifade ettiği anlamın, daha güçlü delil olan Kur'ân, mütevâtir haber ve icmâ ile kabul edilen asıllarla kıyaslanmasını ve bu şekilde bir denetim mekanizmasından geçirilmesini savunmaktadır.¹²²⁰ Bu yaklaşımı, bazı fıkıh âlimleri¹²²¹ tarafından da uygulanmaktadır.

Hadramî, ahâd hadisin itikâdî konularda kullanımıyla ilgili bazı şartlar öne sürse de ibadetle ilgili konularda böyle bir şart koymamıştır. Bu tür hadisleri delil olarak kabul etmekte ve bunlarla ibadet edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹²²² Ayrıca, *el-Akîde* eserinde birçok hadisi te'vil ederek bu hadislerle istidlâlde bulunmuştur.¹²²³

Bu bağlamda Hadramî, “sünnette müteşâbih” başlığı altında bazı hadisleri ele alarak örnekler üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur. Söz konusu hadislerin

kelâmı tektir. Kendi nefsinde değişik değildir. O'nun kelâmı emir ve nehiydir. O'nun verdiği haberdir. Yaratılmış kelâmlardan onun misli yoktur. Aynı şekilde O'nun gibi mütekellim yoktur. O'nun kelâmı; bütün lügat, dil, harf ve seslerden farklılık arz etmektedir. O, hakikate yönelik okunabilen bir kelâmdır.” Dolayısıyla, Allah'ın kelâmı kadîm olduğuna göre Hz. Musa ile hâdis olan Berberî veya Fârisî dilleriyle konuşması gerçeği yansıtmamaktadır. bk. Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 227.

¹²¹⁹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 241-242.

¹²²⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 241-242.

¹²²¹ Bu konuda Alâeddin es-Semerkandî de benzer açıklamalarda bulunmaktadır. Ahâd hadisin Kur'ân, mütevâtir haber ve icmâ ile uyumlu olmaması durumunda red veya te'vil edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. bk. Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 433-434.

¹²²² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 240.

¹²²³ Hadramî, *el-Akîde* eserinde sık sık hadislerle başvurmuştur. Allah'ın isimlendirilmesi, mekânı, yeryüzüne inmesi, cennet-cehennem ile ilgili konuları, ibadet, insan ilişkileri, ahiret ile ilgili bahisler, hadislerle başvurduğu konulardan bazılarıdır. bk. Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 241, 25, 256, 258, 259, 267, 323, 330, 331, 337.

yalnızca zâhiri anlamlarıyla yetinilmemesi gerektiğini ifade etmiş ve bu hadisleri te'vil etme yoluna başvurmuştur. Bu hadislerden bazıları şu şekilde açıklanabilir: “Allah Teâlâ, her gece, gecenin son üçte biri kalınca dünya semasına iner ve şöyle buyurur: *Mülkün sahibi benim! Kim ki bana duâ ederse, ona cevap veririm. Kim ki benden isterse ona veririm. Kim ki bana istiğfar ederse, onu bağışlarım.*” Hadramî, bu hadiste geçen “Allah’ın inmesi” ifadesini te'vil etmiş ve burada kastedilenin bizzat Allah’ın değil, meleklerin inmesi olduğunu belirtmiştir.¹²²⁴ Bir başka hadiste yer alan “*Gençlik duygusu bulunmayan bir gençten Allah hayret etmektedir.*” ifadesini de te'vil etmiş ve Allah’ın hayret etmesinden kastın, gencin içinde bulunduğu duygu ve davranışlarının Allah tarafından onaylanması olduğunu ifade etmiştir.¹²²⁵ Yaratılmış varlıklara özgü olan “hayret etme” duygusunu Allah’a isnat etmenin doğru olmadığını vurgulamıştır. Hadramî’nin te'vil ettiği hadisler yalnızca bu örneklerle sınırlı değildir. Hadramî, anlamı müşkil olan hadislerin zâhiri manasıyla yetinmemiş; bunların uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur.¹²²⁶

3.2.3.2.3. İcmâ

İcmâ, sözlükte “bir araya getirmek, toplamak, birleştirmek, azmetmek, bir işi ya da görüşü sağlamlaştırmak ve bir konuda ittifak etmek” gibi anlamlara gelmektedir.¹²²⁷ Terim olarak ise icmâ, birçok farklı şekilde tanımlanmış olmakla birlikte günümüzde genellikle “Muhammed ümmetinin (müçtehitlerin), onun vefatından sonraki herhangi bir zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliğine varmaları”¹²²⁸ şeklinde tanımlanmaktadır.

İcmâ delili, daha çok fıkıh usulü alanında kullanılmakla birlikte, bazı kelâmcılar tarafından da bir delil olarak kabul edilmiştir.¹²²⁹ Bazı kelâmcılar, eserlerinde icmânın tanımı ve çeşitleri gibi detaylara fazla yer vermemiş; ancak icmâyı, ayet ve hadislerden sonra üçüncü bir delil olarak göstermişlerdir.¹²³⁰ Dolayısıyla, kelâm ilminde icmânın delil oluşu konusunda kelâmcıların oy birliği içinde olduğu söylenemese de,

¹²²⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 255.

¹²²⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 256.

¹²²⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 261.

¹²²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 8/57.

¹²²⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, “İcma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/417.

¹²²⁹ Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 167.

¹²³⁰ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 1/221-222; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 1/144, 146.

zaman zaman icmâ deliline başvurulduğu görülmektedir. Hatta aynı mezhebe mensup kelâmcılar arasında dahi bu konuda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu durum özellikle Eş‘arî mezhebinde, farklı yaklaşımlar üzerinden incelenebilmektedir. Bu yaklaşımlardan biri, Eş‘arî’nin kendi görüşü olup, el-İbâne adlı eserinde şu şekilde ifade edilmiştir: “İhtilaf ettiğimiz meselelerde Rabbimizin kitabına, Peygamberimizin sünnetine, Müslümanların icmâsına ve o manada olana dayanıyoruz.”¹²³¹ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, Eş‘arî, icmâ delilinin geçerliliği konusunda herhangi bir sınırlamada bulunmamış ve kelâmî konularda bu delilin genel geçerliliğine işaret etmiştir.

Hadramî de, *el-Akîde* eserinde icmânın tanımını ve çeşitlerini detaylı bir şekilde ele almaktan ziyade, kelâmî görüşlerini temellendirmek amacıyla ayet ve hadislerden sonra bu delil türüne başvurmuştur. Görüşlerini temellendirme bağlamında icmâ ifadesine ek olarak şu kavramları da kullanmıştır: “icmâ, ümmet, ümmetin icmâsı, ümmetin ittifakı, ümmetten hiç kimse, sahabe, selefler, ilim ehli, âlimler, genel görüşe göre ve imamlar.” Hadramî, bu ifadeleri itikâdî görüşlerini desteklemek için kullanmıştır. Onun kelâm yöntemini anlamak amacıyla icmâyı delil olarak kullandığı konular şu şekilde sıralanabilir:

a) Rü‘yetin gerçekleşmesi aklen caiz, şer’an vaciptir. Ayrıca rü‘yetin gerçekleşeceği görüşü ümmet tarafından da kabul edilmiştir.¹²³²

b) Allah’ın 10 (on) sıfatı olduğu konusunda ümmet ittifak etmiştir.¹²³³ Ümmetten hiç kimse, Allah’ın iki kudrete sahip olduğunu söylemiştir. Genel olarak Ehl-i hakka göre Allah’ın tek bir kudreti bulunmaktadır.¹²³⁴

c) Allah’ın isimlerinin kaynağı ya da O’nu isimlendirme konusunda farklı görüşler olsa da, Allah’ı isimlendirme yetkisi yalnızca Allah’a ve Hz. Peygamber’e aittir. İmamlar, bu hususta görüş birliği içindedirler.¹²³⁵

¹²³¹ Eş‘arî, *el-İbâne ‘an uşûli’ d-diyâne*, 29; İbn Fûrek, *Mücerred*, 43-46.

¹²³² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 266.

¹²³³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 222.

¹²³⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 232.

¹²³⁵ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 239.

d) Mûcize, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerinin doğruluğunu teyit etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in gerçek bir peygamber olduğu, hem akîl delillerle hem de ümmetin icmâsıyla sabittir.¹²³⁶

e) Allah, müteşâbih âyetlerle insanları imtihan etmek veya bu konuda cehalet ederek te'vilde aşırıya kaçan kişileri cezalandırmayı amaçlamaktadır. Bu âyetlerin te'vili ancak Allah ve ilimde yüksek mertebeye ulaşan kişiler tarafından bilindiği için sahabeler bu âyetleri te'vil etmemişlerdir.¹²³⁷

f) İlim ehli âlimler, büyük günahlardan uzak durulması şartıyla küçük günahların Allah tarafından bağışlanacağını ifade etmektedir. Ancak bu konuda kesinlik bulunmamaktadır. Küçük günahların kesin olarak bağışlanacağını iddia etmek, bu günahları "mubah" görmek anlamına gelebilir. Dolayısıyla bu görüş, ümmetin ittifakıyla batıldır.¹²³⁸

g) Günahlardan dolayı tövbe etmenin farz olduğu, Kur'ân ve sünnette açık bir şekilde ifade edilmiştir. Ayrıca ümmet arasında da tövbenin vacipliği konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.¹²³⁹

h) Küfrün bazı delilleri bulunmaktadır. Bunlar, kâfirin söz ve fiillerinden anlaşılmaktadır. Bu fiillerden bazıları şunlardır: Peygamberlerle savaşmak veya onları öldürmek, puta secde etmek veya onu ta'zim etmek, kâfirlere has kıyafetleri giymek veya haç takmak gibi fiiller. Bu tür fiiller kişinin kâfir olduğu konusunda icmâ ile sabittir.¹²⁴⁰

i) Va'd ve va'id konusunda farklı görüşler bulunsa da, küfür üzere ölen kişilerin cehennemlik olduğu ümmetin icmâsıyla sabittir.¹²⁴¹

j) Şefaât, Allah'ın Hz. Peygamber'e has kıldığı bir fazilet olup, ümmet için hafifletici bir işlev görmektedir. Şefaatin varlığı ve bu hafifletici etkisi, ümmet ve selefler tarafından kabul edilmiştir.¹²⁴²

¹²³⁶ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 215.

¹²³⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 251.

¹²³⁸ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 303.

¹²³⁹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 299.

¹²⁴⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 294.

¹²⁴¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 309.

¹²⁴² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 337.

k) İmamet, ümmetten birinin genel emirleri yerine getirmek üzere öne çıkması ve bu görevi üstlenmesidir. İmametın tesis edilmesi veya bir imamın belirlenmesi, ümmet için farz-ı kifayedir. Bu nedenle ümmet, imametın vacipliği konusunda icmâ etmiştir ve bunu kabul etmeyenlere karşı savaşmıştır.¹²⁴³

l) Sahabelerin üstünlüğü konusunda kesin bir görüş olmamakla birlikte, âlimler arasında genel bir kanaat oluşmuş ve şu şekilde bir sıralama yapılmıştır: Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali. Bu sıralama, aynı zamanda hilafet sırasına da uygun olarak belirlenmiştir.¹²⁴⁴

Netice itibarıyla, yukarıda verilen örneklerde görüldüğü üzere Hadramî'nin, *el-Akîde* eserinde delil sunma konusunda icmâyı üçüncü bir kaynak olarak sunduğu ve genel sıralamaya uyduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, rü'yet konusunda bu sıralamaya uyduğu açıkça görülmektedir. Ancak, Hadramî'nin sahabelerin icmâ ettiği bazı hususlarda farklı görüşler benimsediği durumlar da olmuştur. Örneğin, müteşâbih âyetlerin sahabeler tarafından te'vil edilmemesine rağmen, kendisi bu âyetleri te'vil ederek onlardan farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Ayrıca, Allah'ı isimlendirme konusunda mütevâtir haberi şart koşmamış; ahâd hadislerle de Allah'ı isimlendirmenin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Diğer konularda ise genel anlamda âlimlerin icmâ ettiği hususlarda onlarla aynı görüşü benimsediği söylenebilir.

3.2.3.2.4. Mûcize

Peygamberlerin doğruluğunu teyit etmek için bir delil olarak kullanılan mûcize kavramı, 'a-c-z' kökünden türetilmiş olup kudretin karşıtı anlamına gelmektedir.¹²⁴⁵ İstılâhi anlamda ise bu kavram, birçok kelâm âlimi tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu bağlamda, Mâtürîdî mûcizeyi, “sadece peygamberlere özgü olan ve benzeri öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen bir olay” olarak tanımlarken,¹²⁴⁶ Bâkılânî ise “yalnızca Allah'ın kudretiyle gerçekleşen ve yaratılmışlardan -melek, cin

¹²⁴³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 341.

¹²⁴⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 354.

¹²⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/369.

¹²⁴⁶ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Tevîlâtü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2006), 6/16.

veya insan- hiçbirinin güç yetiremeyeceği olağanüstü bir hâdise”¹²⁴⁷ şeklinde tarif etmiştir.

Allah Teâlâ, kendi varlığını ve birliğini, âlemde yarattığı varlıklar aracılığıyla ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, sistemli bir mesele olan peygamberlik konusunu da mûcize ile temellendirmektedir.¹²⁴⁸ Çünkü her iddianın bir delile ihtiyaç duyduğu gibi, peygamberlik konusu da bir delili gerektirmektedir. Bu bağlamda, Allah’ın peygamberlere bahsettiği mûcizeler, onların doğruluğunu teyit eden en önemli unsurlardan biridir. Peygamber olarak seçilen bir kişi, bu doğruluğunu yalnızca vahiy veya mûcize ile ispat edebilir. Ancak vahiy, tek başına yeterli bir delil değildir; bu nedenle vahyin mûcize ile desteklenmesi gerekmektedir. Bu bakımdan, bir peygamberin doğruluğunu teyit etmede mûcize, hayati bir rol oynamaktadır.¹²⁴⁹

Kelâm ilminin ana konularından biri olan nübüvvet müessesesi, Hadramî tarafından da ele alınmış ve bir bapta incelenmiştir. Hadramî, peygamberlik başlığı altında resul ve nebi tanımlarını ya da aralarındaki farkları tartışmaktan ziyade, mûcizeyi merkeze alarak konuyu ele almaktadır.¹²⁵⁰ Bu bağlamda, Mu‘tezile mezhebinin ileri sürdüğü “Allah’ın peygamber göndermesi vaciptir.” ifadesinin bir karşılığı olmadığını ifade etmiş ve Allah’ın fiillerinde bir illiyet bağının bulunmadığını vurgulamıştır.¹²⁵¹

Hadramî, bir kişinin sadık olduğuna dair en önemli delilin mûcize olduğunu ifade etmekte ve bu konuda herhangi bir ihtilafın bulunmadığını belirtmektedir. Ancak ihtilaf, şu noktada ortaya çıkmaktadır: Peygamberlerin elinde zuhur eden olağanüstü olayların hepsi mûcize olarak kabul edilebilir mi, edilemez mi?¹²⁵² Bu bağlamda Hadramî, konuya bazı sınırlandırmalar getirerek, peygamberlik için delil olarak gösterilen mûcizenin şu sekiz şartı taşıması gerektiğini belirtmiştir:

¹²⁴⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-farq beyne'l-mu'cizat ve'l-kerâmât ve'l-heyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârencât*, thk. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1958), 23.

¹²⁴⁸ Osman Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 202-203.

¹²⁴⁹ Necmuddîn Ebi'l-Kasım Ca'fer b. Hasan Muhakkik el-Hilli, *el-Meslek fi uşûli'd-dîn*, thk. Rıda el-Estadî (Meşhed: Mecma'ü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2003), 161.

¹²⁵⁰ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 205.

¹²⁵¹ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 206.

¹²⁵² Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 213.

- a) Mûcize, bir peygamberin peygamberliği döneminde gerçekleşmeli ve son peygamberden sonra meydana gelmemelidir.
- b) Olağanüstü bir nitelik taşımali ve sıradan bir olay olmamalıdır.
- c) Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin elinde zuhur etmelidir.
- d) Muhaliflerin iddia ettiği şekilde açık ve net bir şekilde gerçekleşmelidir.
- e) Mûcize, ya peygamber tarafından gerçekleştirilmelidir ya da onun direktifleri doğrultusunda meydana gelmelidir.
- f) Peygamberi yalanlayan veya onun direktiflerine zıt düşen bir şekilde gerçekleşmemelidir.
- g) İnsanları peygamberliğin doğruluğu konusunda tatmin etmeli ve muhaliflerin ona benzer bir mûcize ortaya koyamamaları gereklidir.
- h) Mûcize, peygamberliği teyit etme işlevi görmelidir.¹²⁵³

Hadramî, yalnızca yukarıda belirtilen şartları taşıyan bir şeyin mûcize olarak tanımlanabileceğini ifade etmiş ve bu şartların tümünün Kur'ân'da bulunduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda, Kur'ân'ın hem nazım ve belâgat açısından hem de gaybten haber verme yönüyle mûcizevî bir eser olduğunu vurgulamış ve onun i'câz yönüne dikkat çekmiştir.¹²⁵⁴ Ayrıca Hadramî, peygamberlik iddiasında bulunan bir kişinin doğruluğunun mûcizeyle kanıtlandığını savunmuştur. Eğer peygamberlerin ortaya koyduğu mûcizeler yalancı kimseler tarafından da aynı şekilde gerçekleştirilebilseydi, mûcize peygamberlere özgü olmaktan çıkardı. Böyle bir durumda, Allah'ın sergilediği olağanüstü bir durumun başka bir varlık tarafından gerçekleştirilmesi, Allah'ın kudret ve gücüne hâlel getirirdi ki bu da imkânsızdır.¹²⁵⁵

Hadramî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini teyit eden diğer mûcizelerin ise onun elinde zuhur ettiğini ifade etmiştir. Bu konuda birçok örnek vermiş ve bunların ancak Allah'ın kudretiyle gerçekleşebileceğini belirtmiştir.¹²⁵⁶ Mûcize konusuyla bağlantılı olarak keramet konusunu da ele alan Hadramî, iki kavramı karşılaştırmış ve bunların

¹²⁵³ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 211.

¹²⁵⁴ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 207, 212.

¹²⁵⁵ el-Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 213.

¹²⁵⁶ Az yemeğin çok kişiye yetmesi, zehirli etin konuşması ve kütüğün ağlamasını bu duruma örnek olarak vermiştir. bk. Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 208-210.

farklı özelliklere sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda, kerametın olumlu ve olumsuz yönlerine değinen Hadramî,¹²⁵⁷ nübüvvetin doğruluğunu teyit etme noktasında mûcizenin daha belirgin bir role sahip olduğunu vurgulamıştır.



¹²⁵⁷ Hadramî, *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*, 216.

SONUÇ

Eş'arî mezhebinin Mağrib'te teşekkül süreci ile Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî'nin kelâm yönteminin ele alındığı bu çalışmada öncelikle Mağrib'in Müslümanlar tarafından fethi, ardından bölgede ortaya çıkan siyasî oluşum ve mezhepler incelenmiştir. Devamında ise Eş'arîliğin Mağrib'te teşekkülünde etkili olan gelişmeler açıklanmış ve aşağıda belirtilen sonuçlara ulaşılmıştır.

Müslümanların Mağrib'e yönelik fetih hareketlerinin Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde başladığı, Emevîler döneminde ise yoğunlaştığı görülmüştür. Bu dönemde Kayrevân şehri kurulmuş ve bu şehir zamanla ilim, kültür ve mezhebî hareketliliğin merkezi haline gelmiştir. Mâlikî mezhebinin önemli temsilcilerinden Sahnûn, İbn Sahnûn ve Ebû Zeyd el-Kayrevânî ile Eş'arîliği benimseyen Ebü'l-Hasan el-Kâbisî gibi âlimlerin Kayrevân'da yaşamış ve ilmî faaliyetlerde bulunmuş olmaları, şehrin bu alandaki önemini ortaya koymaktadır. Nitekim Kayrevân'ın kurulmasıyla birlikte Mağrib'teki mezhebî faaliyetlerin artış gösterdiği açıkça görülmektedir. Ayrıca Emevîler döneminde Mağrib'te valilik görevlerinde bulunan Hassân b. Nu'mân, Mûsâ b. Nusayr ve Târik b. Ziyâd gibi isimlerin, bölgenin fethi ile birlikte İslâm dininin Mağrib'te tanınmasında ve yayılmasında önemli roller üstlendikleri tespit edilmiştir. Emevîler'den sonraki süreçte ise Mağrib'te çeşitli siyasî oluşumların ortaya çıktığı ve bu gelişmelere bağlı olarak mezhebî faaliyetlerin de ivme kazandığı tespit edilmiştir.

Eş'arî mezhebinin Mağrib'te kabul görmesinde, özellikle Murâbitlar dönemiyle birlikte ortaya çıkan bazı olumlu ve olumsuz gelişmelerin etkili olduğu tespit edilmiştir. Bu dönemde bazı devlet yöneticileri, Mâlikî mezhebi dışındaki diğer mezheplere mesafeli yaklaşmışlardır. Aynı zamanda dönemin etkili fakihleri Eş'arî mezhebine karşı çıkmış ve bu mezhebe yönelik olumsuz fetvalar verilmesinde bazı yöneticiler üzerinde etkili olmuşlardır. Bu bağlamda, Muhammed b. Hamdîn tarafından verilen bir fetva neticesinde Gazzâlî'nin *İhyâ* adlı eserinin yakılması, Murâbitlar döneminde Eş'arîliğe yönelik olumsuz tavırlardan biri olarak değerlendirilebilir. Öte yandan, Ebü'l-Velîd b. Rüşd'ün Eş'arî mezhebi ve bu mezhebe mensup âlimler hakkında olumlu bir fetva vermesi, mezhebin lehine gelişen önemli bir hadise olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu fetva ve sonrasında yaşanan diğer gelişmelerle birlikte, Eş'arî mezhebinin Mağrib'te daha geniş bir kesim tarafından tanınmaya başladığı ortaya konmuştur.

Mağrib bölgesinde, Eş'arî mezhebinin yanı sıra farklı mezheplerin de ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Hâricîlik, Mu'tezile, Mürcie ve Şiâ gibi mezheplerin bölgede etkili olmaları, bu durumun açık bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu mezheplerin dışında, çeşitli fikhî mezheplerin de ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlar arasında, konumuz açısından özellikle Mâlikî mezhebi dikkat çekmektedir. Mâlikî mezhebi, zamanla birçok âlimin katkısıyla Mağrib'te hâkim mezhep konumuna gelmiştir. Mezhebe mensup âlimler, diğer mezheplerin taraftarlarıyla mücadele etmiş ve kelâmî tartışmalarda aktif rol üstlenmişlerdir. Bu tartışmaların, ilk kez Ebû Kabîl el-Meâfirî tarafından "kader" meselesi çerçevesinde başlatıldığı tespit edilmektedir. Daha sonraki süreçte bu münazaralar; iman, sıfatlar, halku'l-Kur'ân, teşbih, ilâhî irade ve insan fiilleri gibi konular etrafında devam etmiştir. Tüm bu gelişmeler, Mağrib bölgesinde ilk dönemlerden itibaren kelâmî tartışmaların varlık gösterdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Eş'arîliğin Mağrib halkı tarafından tanınması ve kabul görmesi hususunda birçok âlimin katkıda bulunduğu tespit edilmiştir. İlerleyen süreçte bu mezhep, Mağrib halkı tarafından benimsenmiştir. Bununla birlikte, Eş'arîliğin Mağrib'e ilk olarak kim tarafından taşındığı konusu belirsizliğini korumakta olup bu hususta farklı görüşlerin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, bir görüşe göre Eş'arîlik, henüz Ebü'l-Hasen el-Eş'arî hayatta iken bölgede bazı kişiler tarafından bilinmekteydi. İkinci görüşe göre ise Eş'arîlik, Bâkılânî ve onun öğrencileri aracılığıyla Mağrib'e taşınmış ve yayılmıştır. Bâkılânî'nin öğrencileri vasıtasıyla Mağrib halkı kelâmî konularla tanışmış ve bu mezhebi daha yakından tanıma imkânı elde etmiştir. Bir diğer görüşe göre ise Eş'arî mezhebini Mağrib-i Aksâ'ya ilk götüren kişi Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî'dir. Son görüşe göre ise mezhep, İbn Tûmert döneminde Mağrib'te kabul edilmiş ve yayılmıştır. Her ne kadar Eş'arî mezhebi Ebü'l-Hasen el-Eş'arî döneminde bölgede bazı kişiler tarafından biliniyor olsa da, bu dönemde mezhebin Mağrib'te kurumsal olarak teşekkül ettiğinden söz etmek mümkün değildir. Zira Eş'arîlik, aynı dönemde İslâm'ın doğu coğrafyasında dahi henüz sistemli bir şekilde oluşumunu tamamlamamıştı. Benzer şekilde, Eş'arîliğin İbn Tûmert ve Muvahhidûn döneminde teşekkül etmesinden ziyade esasen yayılma evresine girdiği görülmektedir. Dolayısıyla, bu mezhebin Mağrib'te teşekkülünde ve kabul görmesinde Bâkılânî, öğrencileri ve Hadramî'nin önemli bir etkisinin bulunduğu tespit edilmiştir.

Bakıllânî'nin Mağrib'e gönderdiği öğrencilerinden biri olan Ebû 'Abdillâh b. Hâtım el-Ezerî'nin, özellikle talebe yetiştirmek suretiyle bu sürece önemli katkılar sağladığı; bir diğer öğrencisi Ebü't-Tâhir el-Bağdâdî'nin ise vaaz faaliyetleri yürüterek Eş'arî mezhebini tanıtmaya gayret ettiği tespit edilmiştir. Eş'arî mezhebinin Mağrib'te tanınmasında, Mağribli âlimlerin çeşitli gerekçelerle İslâm'ın Doğu bölgelerine giderek, özellikle Bakıllânî ve diğer Eş'arî âlimlerden bu mezhebi öğrenmeleri de etkili olmuştur. Bu bağlamda, Ebû Zer el-Herevî ile Ebû İmrân el-Fâsî'nin bu alanda önemli çalışmalar gerçekleştirdikleri görülmektedir. Söz konusu iki âlimin, Mağribli pek çok âlim yetiştirerek Eş'arîliğin bölgedeki teşekkülünde belirleyici bir rol oynadıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, Ebû Zer el-Herevî ve Ebû İmrân el-Fâsî'den önce de bazı faaliyetler bulunmakla birlikte, özellikle bu iki âlimin gayretlerinin dikkat çekici olduğu ifade edilebilir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde, Mağrib'te ilk dönem Eş'arîliğin yayılmasında önemli katkılarda bulunan Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî ve onun kelâm yöntemi ele alınmaktadır. Murâbitlar'ın hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamış olan el-Hadramî'nin, kelâm ve itikadî ilimlerle yakından ilgilendiği tespit edilmiştir. Her ne kadar birçok eser telif etmiş olsa da, özellikle *el-Akîde* adlı eseriyle Mağrib bölgesinde Eş'arîliğin tanınmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Bu eserin ortaya çıkışı, Eş'arîliğin Mağrib'teki gelişim sürecine dair sağlam ve somut verilere ulaşılmasına imkân tanımıştır. Dolayısıyla söz konusu eser, hicrî beşinci yüzyılda Mağrib'te Eş'arîliğin tanınıp yayıldığını göstermesi bakımından büyük bir öneme sahiptir.

Hadramî, telif ettiği *el-Akîde* adlı eserinde hemen hemen tüm kelâmî konulara değinmiştir. İnsan için vacip olan ilk hususun Allah'ın bilgisine ulaşmak olduğunu ve bunun da ancak akıl ve nazar yoluyla mümkün olabileceğini ifade ederek Selef anlayışından farklı bir görüş ortaya koymuştur. Eserinde bilginin tanımı, kaynakları ve çeşitlerine yer vermesi, Mağrib bölgesinde bilgi teorisinin temellerinin atılmasına katkıda bulunmuştur. Özellikle bilgi kaynakları arasında akla verdiği önem, onun farklılığını ortaya koyan ve kelâmcı kimliğini belirginleştiren bir unsurdur. Ayrıca Allah'ın ancak burhan yoluyla bilinebileceğini savunması, Hadramî'nin Eş'arî âlimlerle uyumlu bir epistemolojik yaklaşımı benimsediğini göstermektedir.

Hadramî, diğer kelâmcılar gibi akıl ve nakil arasında bir ayırım yapmıştır. Akıl-nakil ilişkisi bağlamında, aklın yetki alanına giren konularda genel olarak Eş'arî âlimleriyle uyumlu bir yaklaşım benimsediği tespit edilmiştir. Bu doğrultuda Allah'ın varlığı ve sıfatları ile peygamberlik gibi meseleleri aklın alanında ele almış ve bu konuları akıl ekseninde temellendirmiştir. Buna karşılık sem'ıyyât (haberî bilgiler), bazı kelâmî meseleler ve ahiret konularını ise naklin hâkim olduğu alan içerisinde değerlendirmiştir. Bu temellendirme sürecinde özellikle Kur'ân ve sünnete başvurmuştur. Ayrıca Kur'ân'ın içeriğini daha iyi kavrayabilmek amacıyla umum-husus ilişkisine dikkat etmiş ve âyetler arasında herhangi bir çelişkinin bulunmadığını ortaya koymaya özen göstermiştir.

Hadramî'nin, naklin etkinlik alanında ele aldığı bir diğer önemli konu hüsün ve kubuh meselesidir. Bu bağlamda, Mu'tezilî ve Mâtürîdî âlimlerden farklı bir yöntem benimseyerek, hüsün ve kubuhun belirlenmesinde yegâne kaynağın şariat olduğunu savunmuş; böylece Eş'arîlerin yaklaşımını benimsediği görülmüştür. Benzer şekilde, Allah'ın isimlendirilmesi hususunda da Mu'tezilî görüşlerden ayrılarak Eş'arî çizgiyi takip etmiştir. Öne çıkan bir diğer husus, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı, insanın ise bu fiillerin yaratıcısı değil; yalnızca onları "kesb" ettiği yönündeki ifadesidir. Bu yaklaşım, Hadramî'nin Eş'arî'nin kesb anlayışını açık biçimde benimsediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Hadramî'nin kelâmî konulara ilişkin kapsamlı değerlendirmelerde bulunduğu ve akıl-nakil ilişkisine dair sistematik bir alan ayırımı yaptığı açıkça görülmektedir. Onu Selef âlimlerinden ayıran bir diğer önemli özellik ise, bazı Eş'arî âlimlerin dahi te'vil etmekten kaçındığı haberî sıfatları te'vil etmesidir. Kelâm ilminde tartışmalı bir alan olan bu sıfatların te'vilinden çekinmemesi, onun kelâmcı kimliğini açıkça ortaya koymaktadır.

Hadramî'nin telif ettiği eser bir akîde eseri olmasına rağmen, bu eserde istidlâl yöntemlerine başvurduğu tespit edilmiştir. Özellikle Allah'ın varlığını ve birliğini temellendirme bağlamında *nazar* yöntemine yer vermiş ve çeşitli istidlâl biçimlerini kullanmıştır. Bu çerçevede, başta Allah'ın sıfatları olmak üzere, hudûs delili ve diğer kelâmî konuların ele alınışında *nazar* yöntemini benimsediği söylenebilir. Her ne kadar sistematik bir yapı takip edilmese de, zaman zaman istidlâl yöntemlerine yer vermesi, Mağrib bölgesinde kelâm ilminin yöntemsel gelişimine katkıda bulunduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Abbâdî, Ahmed Muhtâr. *Dirâsât fî târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-Hurriye li't-tibâ'a, ty.
- Abbâdî, Ahmed Muhtâr. *Fi't-Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Fâtumî*. Beyrut: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, ty.
- Abdulhamîd, Sa'd Zağlûl. *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî*. İskenderiye: Münşetü'l-Maarif, 1995.
- Abdulsamed, Tefvik Muzârî. "Eseri'l-mezhebi'l-Eş'arî fî ğarbi'l-İslâmî hatta karnî's-Sâdîsi'l-hicri", *Mecelletü'l-Buhusi'l-İslâmiyye* 17 (Kasım 2018), 137-163.
- Abdurrahim, Ahmed Kuştî. *Menahicü'l-istidlâl ala-Mesaili'l-akâdeti'l-İslamiyye fi'l-Asrı'l-hadîs*. Suudi Arabistan: Tekvîn li'd-Dirâsâtü ve'l-Buhûs, 2018.
- Abdülhamit, İrfân. *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. çev. M.Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- Abdülvehhâb, Hasan Hüsnî. *el-'Umr fi'l-muşannefât ve'l-mü'ellifîne't-Tûnisiiyîn*. Beyrut: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Abdürrâzık, Mahmûd İsmail. *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1985.
- Abrahamov, Binyamin. "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı". çev. Salih Özer. *İslâmî İlimler Dergisi* 4/1 (2009), 385-400.
- Adıgüzel, Adnan. "Muvahhidler Hareketinin Doğuşu". *Ekev Akademi Dergisi* 16/51 (Bahar 2012), 115-132.
- Ahmed Emîn, İbrâhîm et-Tabbâh. *Fecrü'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1933.
- Ahmed Emîn, İbrâhîm et-Tabbâh. *Zuhrü'l-İslâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım. 1945.
- Âhmimid, Muhammed. *el-Fikrî'l Eş'arî el-Mağribi beyne Kitâbü'l-İbâne ve'l-Luma*. Londra: Şirketi Britanya E-Kutub, 2018.
- Ahnâne, Yusuf. *Tetavvüru'l-mezhebi'l-Eş'arî fi'l-garbi'l-İslâmî*. Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara: Birleşik Kitabevi, 1992.
- Akgül, Hüseyin. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991.
- Aktepe, Orhan. "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'id İlkesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Şubat 2011), 157-178.
- Akyüz, Vecdi. "Asîlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/482. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Alper, Hülya. *Düşünmenin Anlamı: Şerhu'l-Mevâkıf Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Altıntaş, Ramazan. “Kelami Epistemolojide Aklın Değeri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 97-130.
- Altıntaş, Ramazan. “Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”. *Marife* 5/3 (2005), 233-246.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Altunya, Hülya. “Mantık ve Dînî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2013), 57-72.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfuddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Riyad: Müessetü'n-Nur, 1967.
- Arı, Mehmet Salih. *Hâricilerin Kurduğu Devlet: Rüstemîler*. İstanbul: Bilge Adamlar Yayınları, 2009.
- Arslan, Hulusi. *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*. Malatya: Medipres Yayınları, 2012.
- Arvî, Abdullah. *fî Tarihi'l Mağrib*. Beyrut: Merkezü Sikâfi'l-Mağrib, 1996.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. tsh. Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1390/1970.
- Atay, Hüseyin. “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Ağustos 1987), 1-40.
- Aydın, Hüseyin. *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Aydın, Osman. “Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2004), 27-54.
- Aydınlı, Osman. “Bağdat Mu'tezilesi'nin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları”. *İslâm Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu*. 2/187-200. İstanbul: 2008.
- Aygan, Fadıl. “Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Bilgi Teorisi”. *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*. ed. Cemalettin Erdemci vd. 1/135-149. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Aygan, Fadıl. “Eş'arî Kelâmın Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshak el-İsferâyîni”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Aralık 2012), 8-28.
- Aytekin, Arif. “İbn Tümert”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/425-427. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Azimli, Mehmet. “Ehl-i Beytin Kurduğu İlk Devlet: İdrîsiler”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003), 1-13.

- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî, *en-Nasîhatü'l-Velediyye*. thk. İbrahim Bâcis Abdulhamid. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 3. Basım. 2000.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *el-Hudûd fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *el-Minhâc fi tertibi'l-hicâc*. thk. Abdulmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1987.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *el-Müntekâ Şerhu Muvatta'i Mâlik*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1331/1913.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmî'l-uşûl*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım. 1986.
- Bâciyye, Sâlih. *el-İbâziyye bi'l-Cerîd*. Tunus: y.y., 1976.
- Bağdâdî, Ahmet b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd ev Medînetü's-Selâm*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kitâbu'l İlmiyye, 1997.
- Bağdâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Farq beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, 2. Basım. 1977.
- Bahtî, Cemâl Allâl. *el-Hudûru's-Sûfi fi'l-Endülüus ve'l-Mağrib*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd Dîniyye, 2005.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zeyd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım. 1998.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-farq beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-heyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârencât*. thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1958.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşu'd delâ'il*. thk. 'Îmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnşâf fîmâ yecübü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'l-İslâmiyye, 1950.
- Bardakoğlu, Ali. "Âm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fi-usûli'l-fıkah*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimaşk: y.y., 1964.
- Başoğlu, Tuncay. "Sebr ve Taksim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/255-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Bekrî, Hamza. “Esmâ-i Hüsnâ'nın Tevkîfilîği veya Kıyâsîlîği Hakkında Metodolojik Bir Çalışma”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 3 (2014), 81-113.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî- Muhammed Hamîdullah. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Bereket, Muhammed. “Mezâhiri's-silâtü'l-ilmîyye beyne'l-imâmeyni Ebû İmrân el-Fâsî ve Ebî Zer el-Herevî”. *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Magrib hilâle merhâleteyi't-te'sîs ve't-tersîm*. ed. Cemâl Allâl el-Bahtî. Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-'Ulemâ, 2017.
- Berrâk, Abdurrahmân b. Nâsır. *et-tevdîh li'l-mesâil akîdeti fî mukaddimetir-risâleti'l-Kayrevaniyye*. Suudi Arabistan: Müessesetü Vakfi's-Şeyh Abdurrahmân, 2021.
- Beyzağ, Ebû Bekr b. Ali eş-Şanhâcî. *Ahbâru'l-Mehdî İbn Tûmert ve bidâyetü devleti'l-Muvahhidîn*. thk. Abdülvehhâb İbn Mansûr. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1971.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelam*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1972.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Evezâî ve Fikhî Mezhebî”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (Haziran 2011), 1-33.
- Bozkurt, Bîrgül. “Endülüs'te Gazâlî Algısı”. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 7/1 (2017), 245-309.
- Bozkurt, Mustafa. “Müslüman Kelâmında Haberin Bilgi Değeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (2007), 83-100.
- Buğda, Sadettin. “Fıkıh Usûlü Geleneğinde Münâzara (Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc* Eseri Bağlamında)”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1745-1773.
- Bürzülî, Ebü'l-Kâsım b. Ahmed b. Muhammed el-Belevî. *Câmi'u mesâ'ili'l-ahkâm fî mâ nezele bi'l-müftîn ve'l-hükkâm*. thk. Muhammed Habîb. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *el-Musaqqafûn fî'l-hadâreti'l-'Arabiyyeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Merkezü-Dırâsâtil-Vahdeti'l-Arabiyye, 1995.
- Can, Seyithan. *Cehm Bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Câsım, Ebû Osman Faysal b. Kazzâr. *el-Eş'ariyyetü fî mîzân ehli's-sünne*. Kuveyt: el-Muberretü'l-Hayriyyatü'l-Ulûmü'l-Kur'an, 2007.

- Cengiz, Yunus. “İlk Dönem Kelâmında Teolojiyi Aşma Tecrübesi”. *İlahiyat Fakülteleri XXI. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelâm İlmünde Metodoloji Sorunu Sempozyumu*. 71-111. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2017.
- Ceran, İsmail. *Fas Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012.
- Cezâîrî, Mübârek b. Muhammed el-Mîlî. *Târîhu'l-Cezâir fi'l-kadîm ve'l-hadîs*. Cezâir: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, 1406/1986.
- Cin, Halil. “Mağrib Ülkeleri Üzerinde İslam’ın ve Türklerin İdari ve Hukuki Tesirleri”. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 2/2 (Mart 1991), 15-38.
- Ciyûsî, Selma Hadarâ. *el-Hadarâtü'l-İslamiyye fi'l-Endelüs*. Beyrut: ed-Dirâsetü'l-Arabiyye, 1998.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Tarifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me‘âlî. *el-'Aķidetü'n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me‘âlî. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. nşr. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Devha: Câmiatu Katar, 1399/1978.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me‘âlî. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Abdülmün'im Abdulhâmîd. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me‘âlî. *Lüma'u'l-edille fi kavâ'idi Ehli's-sünne*. thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd. Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım. 1987.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-121.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çelik, Ahmet. “Mağrib’te Eş‘arîliğin Yayılmasında Bâkılânî ve Cüveynî’nin Etkileri”. *V. Uluslararası Şeyh Şa‘ban-ı Velî Sempozyumu -Eş‘arîlik-*. ed. Mustafa Aykaç vd. 493-499. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Dabbî, Ebü Ca‘fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre. *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1967.
- Daftary, Farhad. *İsmâililer*. çev. Erdal Toprak. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2005.

- Danişman, Ahmed Zuhuri. *Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul: Özaydın Matbaası, 1971.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *er-Risâletü'l-vâfiye li-mezhebi Ehli's-Sünneti fî'l-i'tikâdâti ve usûli'd-diyânât*. thk. Ebî Enes Hilmi b. Muhammed. İskenderiye: Dâru'l-Basîre, 2005.
- Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî. Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2010.
- Darîr, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ. *el-Urcuzetu's-Suğrâ*. thk. Ahmed el-Ferrâk - Muhammed el-Fettât. İstanbul: Dâru İkdâm, 2022.
- Darîr, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ. *et-Tenbih ve'l-İrşâd fî 'ilmi'l-i'tikâd*. thk. Samîr Fûbay vd. Rabat: Dâru Ebî Rokrâk, 2014.
- Demir, Abdullah. *Mecelle ve Külli Kâideler*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Demir, Hilmi. “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimîn Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 10/29 (2007), 79-114.
- Dendeş, İsmet Abdüllatîf. *Devrü'l-Murâbitîn fî neşri'l-İslâm fî garbi İfrîkiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- Devâdarî, Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek. *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*. thk. Selâhaddîn el-Müneccid. Kahire: Ma'had'l-İlmânî li't-Türâs, 1961.
- Dîbâcî, Ebü'l-Kâsım Abdülcelîl. *et-Tesdid fî Şerhi't-Temhid*, thk. Hamza Ahmed en-Nehîrî. Amman: Dâru'l-Feth, 2022.
- Dinç, Emine Nurefşan. “Murâbitlar Devleti'nde Fukahanın Konumu”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019). 872-910.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İcma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21-417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Reyyan, Muhammed Ali. *Tarihu'l-Fikri'l Felsefi fî'l-İslâm*. Beyrut: ty.
- Ebü'l-Arab, Ahmed b. Temîm et-Temîmî. *Kitâbü'l-Miḥan*. thk. Ömer Süleyman el-Ukaylî. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1984.
- el-Hulelü'l-mevşiyye fî zikri'l-aḥbâri'l-Merrâküşiyye*. nşr. Süheyl Zekkâr - Abdülkâdir Zimâme. Rabat: Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, 1979.
- Erbil, Kadir. *Kuzey Afrika ve İdrîsîler Devleti*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Erdem, Hüsametîn. “Gazâlî'de Akıl-Din İlişkisi”. *TYB Akademi Dergisi* 1/1 (2011), 51-69.
- Erdemci, Cemalettin. “Bilgi Teorisi”. *Sistemik Kelâm*. ed. Fadıl Aygan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.

- Erdemci, Cemalettin. “Kelâm İlminde Aklın ve Naklin Etkinliği Problemi”. *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*. ed. Temel Yeşilyurt. 329-344. Elazığ: 2004.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 5. Basım. 2021.
- Erdemci, Cemalettin. *Mütekaddimin Kelâmında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Ertürk, Mustafa. “Haber-i vâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-Lüma 'fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. nşr. Hamûde Gurâbe. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *İstihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-keâm*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârif, 1979.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Maâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*. thk. Hellmut Ritter Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 3. Basım. 1980.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Risâle ilâ ehli's-Şegr*. thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî. Medine: Ammâdeti'l-Bahsi'l-İlmî, 1992.
- Evkuran, Mehmet. *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Fahrî, İdrîs el-Fâsî. “Eseri'l-İmâmu'l-Cüveynî fi fikri'l-Eş'ârîyye bi'l-Mağrib min hilâl nazmu Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darîr”. *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hilâle merhaleteyi't-te'sîs ve't-tersîm*. ed. Cemâl Allâl el-Bahtî. 1/180-208. Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-'Ulemâ, 2017.
- Fâsî, Ebü't-Tayyib Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî. *el-'İkdü's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Fığlalı, Ethem Ruhî. “Cemel Vak'ası”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Fidanboy, Ömer. “İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî ve Kelâm Anlayışı”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2022), 132-143.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.

- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*. nşr. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfşih 'ani'l-ahvâl*. thk. Abdulhalim Mahmûd. Kahire: 1962.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2010.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bâkullânî ve İnsan Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm (Tarih-Ekoller-Problemler)*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelâm Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 4. Basım. 2000.
- Hadramî, Ebû Bekir Muhammed bin Hasan el-Murâdî. *Akîdetü Ebî Bekir el-Murâdî el-Hadramî*. thk. Cemâl Allâl el-Bahtî. Rabât: Dâru'l-Emân li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2012.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmu usûli'l-fikh*. İstanbul: Edâ Neşriyat, 1991.
- Hamde, Abdülmecîd. *el-Medârisü'l-kelemîyye bi-İfrîkiyye ilâ zuhûri'l-Eş'ariyye*. Tunus: Matbaatü Dâru'l-'Arab, 1406/1986.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1995.
- Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- Hârizmî, Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981.
- Harûz, Abdulğani. "el-Huduru'l-Eş'arî min devleti'l-Murâbitîn". *el-Mecelletü'l-edâb ve'l-ulûmi'l-ictimâiyye* 17/1 (2020), 65-81.
- Hasan, H. İbrahim. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*. çev. İsmail Yiğit vd. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Hasan, Hasan Ali. *el-Ḥaḍāratü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs: 'Aşru'l-Murâbiṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1980.
- Hasan, İbrâhim. *Târîhu'l-İslâm I-IV*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1996.
- Hasen Hüsni, Abdülvehhâb b. Sâlih b. Abdilvehhâb et-Tücîbî. *el-İmâmü'l-Mâzerî*. Tunus: Dâru'l-Kütübü's-Şarkîyye, 1955.
- Hâtib, Ahmed. "et-Teyyâr'il-Eş'arî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs fi Asri'l-Murâbitîn". *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib ḥilâle merḥaleteyi't-te'sîs ve't-tersîm*. ed. Cemâl

- Allâl el-Bahtî. 1/358-445. Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-'Ulemâ, 2017.
- Haydar Efendi, Büyük. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Hevâlî, Sefer b. Abdurrâhman. *Menhecü'l-Eşâ'ire fi'l-'akâide*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2010.
- Hillî, Necmuddîn Ebi'l-Kasım Ca'fer b. Hasan Muhakkik. *el-Meslek fi uşûli'd-dîn*. thk. Rıda el-Estadî. Meşhed: Mecma'ü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2003.
- Hizmetli, Sabri. "İtikadi İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1983), 653-680.
- Hudarî, Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî. *Muhâdarâtü târîhi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-Devletü'l-'Abbâsiyye*. Mısır: y.y., 1970.
- Huntâtî, Necmeddin. "Mevkif ulemâi'l-Mâlikîyye bi' İfrikiyye ve tebnîhim li'l-akâidetü'l-Eş'arîyye". *Mecelletü'l-Ma'hedi'l-Âdâbi'l-'Arabiyye* 55 (1992), 298-311.
- Huşenî, Muhammed b. Hâris. *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrikiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1431/2010.
- Huveydî, Yahya. *Târîhu felsefeti'l-İslâm f'i Kârratî'l-İfrikiyye*. Kahire: Mektebetü Nahdetü'l Mısriyye, 1965.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Dimaşk: Matba'atü't-Tevfik, 1414/1993.
- İbn Abdilhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh el-Mısırî el-Kureşî. *Fütûhu Mısr ve aḥbâruhâ*. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1991.
- İbn Atıyye, Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *Fihrisü İbn Atıyye*. thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân - Muhammed ez-Zâhir. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım. 1403/1983.
- İbn Beşküvâl, Ebü'l-Kâsım b. Abdilmelik. *eş-Şıla fi târîhi e'immeti'l-Endelüs*. thk. Seyyid İzzet Attar el-Huseynî. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374/1955.
- İbn Bezîze, Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Ḳuraşî et-Teymî. *el-İs'âd fi Şerhi'l-İrşad*. thk. Abdürrezzâk Besrûr - 'İmâd es-Süheylî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014.
- İbn Cübeyr, Muhammed b. Ahmed el-Kinânî el-Belensî. *Rihletü İbn Cübeyr*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 2010.
- İbn Ebî Zer', Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ahmed. *el-Enîsü'l-muṭrib bi-ravzi'l-ḳırtâs fi aḥbâri mülûki'l-Mağrib ve târîhi medîneti Fâs*. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972.

- İbn Ferhûn, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire; Dâru't-Türâs, 1972.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Maqâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdürrahim Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, 2005.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'l-Âlim ve'l-Mutaallim*. thk. Ahmed Abdurrahim es-sayyih - Tefvik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*. thk. Ebû Suheyb el-Keremî. Riyâd: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ty.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâ'ü ebna'i'z-zamân mim mâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-'ayân'*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1977.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed. *Şûretü'l-arz*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1938.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Faşl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1431/2010.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: Şirketu't-Tabba'atu'l-Fenniyyetu'l-Muttahide, 1971.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl ed-Dımaşk. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 20 Cilt. Dâru Hicr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Ammâte, 1969.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1993.
- İbn Nukte, Ebû Bekr Muînüddîn b. Ebî Bekr b. Şücâ' el-Bağdâdî. *Tekmiletü'l-İkmâl*. thk. Muhammed Sâlih vd. 6 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1418/1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Kitâbü'l-Keşf 'an menâhici'l-edille*. thk. Muhammed Abid el-Cabirî. Beyrut: Merkezu Derâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm. *Der'u teârûzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. M. Reşâd Sâlim. 10 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 2. Basım. 1991.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-‘Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm. *Minhâcü's-sünne*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd, 1406/1986.
- İbn Tûmert, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *E'azzi mâ yuḥlab*. thk. Ammâr Tâlibî. Cezayir: Âsımetü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 2007.
- İbnü'l-Ahmer, İsmail. *Büyûtâtü Fâs el-Kübrâ*. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekir el-Kadâî. *et-Tekmile li-kitâbis's-sıla*. thk. Abdüsselâm el-Harrâs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekir el-Kadâî. *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ'*. nşr. Huseyin Mûnis. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1985.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed bin Abdullah bin Ebî Bekir el-Kadâî. *el-Mu'cem fi aşhâbi'l-Kâdi'l-İmâm Ebî 'Alî eş-Şadeî*. Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2000.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî. *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*. thk. Seyyid İzzet el-Attâr. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım. 1408/1988.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn. *el-İḥaṭa fi aḥbari Gırnaṭa*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1973.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. thk. Abdulkadir Arnavud. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993.
- İbnü'l-Kâdî el-Miknâsî, Ahmed b. Muhammed. *Cezvetü'l-iktibâs fi zikri men ḥalle mine'l-a'lâm medînete Fâs*. 2 Cilt. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1973.
- İbnü'l-Kattân, Ebü Muhammed Hasen b. Ali b. Muhammed b. Abdîmelik el-Kutâmî. *Nazmü'l-cümân li-tertibî mâ selefe min aḥbâri'z-zamân*. thk. Mahmud Ali Mekki. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbnü'z-Zeyyât, Ebü Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ b. İsâ et-Tâdilî. *et-Teşevvüf ilâ ricâli't-taşavvuf*. Rabat: Dâru'l-Beydâ, 1997.
- İdrîs, Hâdî Roger. *ed-Devletü's-Sanhâciyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- İdrîsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şerîf, *Nüzhetü'l-müşâk fi ḥtirâkı'l-âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1988.
- İmrânî, Bedir. “Ebû Zer el-Herevî”. *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib ḥilâle merḥaleteyi't-te'sîs ve't-tersîm*. ed. Cemâl Allâl el-Bahtî. 1/97-143. Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-'Ulemâ, 2017.
- İnan, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslam fi'l-Endülüs Asru's-Salis Asru'l-Murâbitîn ve Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endülüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.

- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- İsmail Hakkı, İzmirli. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- İşbîlî, Ebü Bekr İbn Hayr. *Fehresetü İbn Hayr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- Kâbisî, Ebü'l-Hasan b. Muhammed. *er-Risâletü'l-mufassıla li-ahvâli'l-müte'allimîn ve ahkâmi'l-mu'allimîn ve'l-müte'allimîn*. nşr. Ahmed Halid. Tunus: Şirketü't-Tunusiyeti't-Tevzî, 1986.
- Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. İbrahim Medkur-Tahâ Hüseyin. y.y., ty.
- Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *Tesbîtü Delâli'n-Nübüvve*. çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın. İstanbul: YEK Yayınları, 2017.
- Kādî İyâz, Ebü'l-Faz'l İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *el-Ğunye: Fihristü şüyûhi'l-Kādî İyâz*. thk. Mâhir Züheyr Cerrâr. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Kādî İyâz, Ebü'l-Faz'l İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed Sâlim Haşim. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Kalaycı, Mehmet. *İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Şubhu'l-a'şâ fi şinâ'ati'l-inşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- Kallek, Cengiz. "Derrâs el-Fâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/183. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kallek, Cengiz. "Esed b. Furât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/366-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Zer el-Herevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/269-270. İstanbul: TDV Yayınları 1994.
- Karadaş, Çağfer. "Sâbîler Meselesi –Kur'ân'daki Sâbî Kavramının Sâbî veya Sâbie Olup Olmadığı Problemi-". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2013), 1-23.
- Karadaş, Çağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Karadeniz, Osman. *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.

- Karalar, İrem. “İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Kelâm Sisteminde Rü'yetullah”, *JASSS: The Journal of Academic Social Science Studies* 15/89 (2022), 287-304.
- Karaman, Fikret. “Kelâm İlminin Doğuşu ve Mütakaddimîn Dönemi Konuları”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 93-154.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Muhammed Abdulkâdir Arnavud. 6 Cilt. İstanbul: Mektebetu İrsikâ, 2010.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân en-Nefzî. *er-Risâle fi fikhî'l-İmâm Mâlik*. haz. Habîb b. Tâhir. Ürdün: Vakfiyyetü'l-Emîr Ğâzî li'l-Fikri'l-Kur'ânî, ty.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân en-Nefzî. *el-Câmi' fi's-sünen ve'l-âdâb ve'l-megâzi ve't-târîh*. thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân - Osman Bittîh. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım. 1983.
- Kazanç, Fethi Kerim. “İlk Dönem Eş'ari Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu”. *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*. ed. Cemalettin Erdemci vd. 1/177-250. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (2007), 177-226.
- Kazanç, Fethi Kerim. *el-Cüveynî'de Klasik Kelâm Tartışmaları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kazvînî, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âşârü'l-bilâd ve aĥbârü'l-'ibâd*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1960.
- Kennûn, Abdullâh b. Abdissamed el-Hasenî. *en-Nübûġu'l-Maġribî fi'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1975.
- Kerrâz, Fevzî. “el-Mezhebi'l-Eş'arî bi'l-ġarbi'l-İslâmî”. *el-Mecelletü'l-Cezâiriyye li'l-buhûsü ve'd-derâsâti't-târihiyyeti'l-mütevasitî* 7/2 (2021), 11-30.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Keskin, Mehmet. *Eş'arîliġin Teşekkül Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir el-İdrîsî. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-müselselât*. thk. İhsan Abbas. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Kevserî, Zâhid. *Mukaddimâtü'l-İmam el-Kevserî*. Beyrut: Dâru's-Serayâ, 1997.
- Koçyiġit, Talat. *Hadis İstılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1980.

- Koloğlu, Orhan Şener. “Esmâ-i Hüsnâ’da Tevkîfîlik–Kıyâsîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 231-251.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Korkmazgöz, Rıza. “Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (Mayıs 2018), 225-258.
- Köroğlu, Burhan. “Tabîyyûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/327-328. İstanbul: TDV Yayınları 2010.
- Kur’an Yolu Meâli*, Haz. Hayrettin Karaman – Mustafa Çağrıcı – İbrahim Kâfi Dönmez – Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Esnâ fî şerhi esmâ’illâhi’l-hüsnâ*. thk. Muhammed Hasan Cebel. Mısır: Dâru’s-Sahâbe li’t-Türâs, 1995.
- Kurtubî, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî. *Fetâvâ İbn Rüşd*. thk. Muhtâr b. Tâhir et-Tilîlî. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1987.
- Kutlu, Sönmez. “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*. 1/391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemi Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Lekbâl, Mûsâ. *el-Mağribi’l-İslâmî*. Cezayir: Şirketü’l-Vataniye li’n-Neşri ve’t-Tevzî, 1981.
- Loust, Henri. *İslam’da Ayrılkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı - Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcümü’l-müellifîne’t-Tûnusiyîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1985.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer. *Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye fî tabakâti’l-Mâlikiyye*. 2 Cilt. Kahire: el-Matbaatü’s-Selefiyye, 1402/1982.
- Mahmûd, Hâlid Hüseyin. “Eş’arîyyetü’l-fakîh Ebû İmrân el-Fâsî ve eseruhâ fî ittîcâhihi’s-siyâsiyyî”. *el-Fikru’l-Eş’arî bi’l-Mağrib hilâle merhaleteyi’t-te’sîs ve’t-tersîm*. ed. Cemâl Allâl el-Bahtî. 1/541-605. Rabat: er-Râbitatü’l-Muhammediyye li’l-‘Ulemâ, 2017.
- Mağdisî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed. *Ahşenü’t-tekâsîm fî ma’rifeti’l-eğâlîm*. thk. Michael Jan de Goeje. Leiden: Brill, 1906.
- Mağkarî, Ahmed b. Muhammed. *Ezhâru’r-riyâz fî aĥbâri ‘ÿyâz*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. Kahire: Matba’atü Lecneti’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1939.

- Mağkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min ğuşni'l-Endelüsi'r-raṭîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Haṭîb*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1949.
- Mâlikî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Riyâdu'n-nüfûs fî tabakati 'ulemâi'l-Kayravân ve İfrîkiyye*. thk. Beşîr Bekkûş – Muhammed el-Arûsî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- Malkoç, Mehmet. “Mâtürîdî’de Ahiret Âlemi İnancının Temellendirilmesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 48/4 (Aralık 2012), 7-22.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru's-Sadr, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Tevlâtu'l-Kur'an*. thk. Ertuğrul Boynukalın - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2006.
- Mavil, Hikmet Yağlı. “Ehl-i Sünnet Kelâmında Halku'l İmân Tartışması”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 437-468.
- Mavil, Hikmet Yağlı. “Eş‘arîyye’nin Kurucusu Ebü'l-Hasen el-Eş‘arî”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 69-91.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer. *el-Mu‘lim bi-fevâ‘idi Müslim*. thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Nîfer. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 2. Basım. 1982.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Müslim. *el-Mihâd fî Şerhi'l-İrşad*. 4 Cilt. Karaviyyîn: Mektebetü'l-Karaviyyîn, ty.
- Mecdûb, Abdulazîz. *es-Sirâu'l-mezhebî bi-İfrîkiyye ilâ kıyâmi'd-devleti'z-Zîriyye*. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1975.
- Memiş, Murat. “Rü’yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (2020), 47-104.
- Merrâküşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdîmelik. *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevşûl ve's-Şile*. thk. İhsân Abbas vd. 5 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012.
- Merrâküşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî. *el-Mu‘cib fî telhîşi aḥbâri'l-Mağrib*. thk. Muhammed Said el-Iryân. Kahire: Matbaatü'l-İstikâmet, 1368/1949.
- Merrâküşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî. *el-Beyânü'l-muğrib fî aḥbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. G.S. Colin – E. Levi Provençal. 2 Cilt. Beyrut: Daru's-Sekâfe, 1983.
- Mert, Muhit. “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Deneme”. *AÜİFD Dergisi* 44/1 (2003), 41-67.

- Mert, Muhit. *Kelâm İlminin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım. 2016.
- Mevsilî, Mahmûd Şîr b. Mustafâ b. Hattâb. *Kâdetü fethi'l-Mağribi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *el-'Akl ve fehmü'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin el-Kuvvetlî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- Mûnis, Hüseyin. *Fethu'l-'Arab li'l-Mağrib*. Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Diniye, 1947.
- Nâmî, Amr Halîfe, *Dirasât 'ani'l-İbâziyye*. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Nâsırî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hâlid b. Hammâd. *Kitâbü'l-İstikşâ li-ahbâri düveli'l-Mağribi'l-Akşâ*. Dâru'l-Beyzâ, 2013.
- Nasîr, Muhammed, “Devru'l-Bâkullânî fî telkîni'l-esânîdi'l-Eş'arîyye li-bilâdi'l-Mağrib”. *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hilâle merhaleteyi't-te'sîs ve't-tersîm*. ed. Cemâl Allâl el-Bahtî. Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-'Ulemâ, 2017.
- Neccâr, Abdulmecîd. *Tecrübetü'l-islâh fî hareketi'l-Mehdî b. Tûmert*. Kahire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvî - Muhammed Abdulkadir el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâratü'l Umûmi'l-Evkâf, 1387/1967.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber. *Câmi'ü beyânî'l-'ilm ve fazlihî*. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Ebû'l-Eşbâl ez-Zâhirî, 1414/1994.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Nesefî, Ömer. *Akâid*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1990.
- Neşşâr, Ali Sâmî. “Mukaddimeti't-Tahkîk”, *es-Siyâse: el-İşâre fî tedbîri'l-imâre*. mlf. Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1981.
- Octave Bel, Alfred Marie. *el-Fıraku'l-İslâmiyye fî ş-şimâli'l-İfrîkî mine'l-fethi'l-'Arabî hatte'l-yevm*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.
- Ömerî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh. *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâliki'l-emsâr*. 14 Cilt. Ebu Dabi: el-Macma'u's-Sikâfi, 2002.
- Öz, Ruhullah. *Antropomorfizizm ve Tenzih*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.

- Özaydın, Abdülkerim. “Ağlebîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/475-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*. İstanbul: Müifa Yayınları, 1993.
- Özdemir, Mehmet. “Muvahhidler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/410-412. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Özdemir, Mehmet. “Yûsuf b. Tâşfin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özdemir, Metin. “Kelâmî İstidlâlin Problematîği”. *CÜİFD* 5/2 (2001), 175-201.
- Özen, Şükrü. “Nu‘mân b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/237-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özervarlı, M. Sait. “Ehl-i Sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikadi Düşüncesi”. *Tarihte ve Günümüzde Ehl-İ Sünnet Sempozyumu*, ed. Mahmut Kaya vd. 119-139. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Özkuyumcu, Nadir. “Kayrevan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/88-89. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Özkuyumcu, Nadir. “Rüstemîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özkuyumcu, Nadir. *Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Özkuyumcu, Nadir. *Mısır ve Kuzey Afrika’nın Müslümanlar Tarafından Fethi*. Manisa: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2007.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Palencia, Angel Gonzales. *Tarihi’l-fikri’l-Endelusi*. trc. Hüseyin Munis. Kahire: Mektebetü’s-Sekafeti’l-Diniyye, 2013.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîrû’l-kebir*. 32 Cilt. Kahire: Dâru’l-hadîs, 2012.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥşûl fî ‘ilmi ‘uṣûli’l-fîkh*. thk. Muhammed Abdulkâdîr Ata. 6 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Muḥaṣṣalü eskâri’l-müteḳaddimîn ve’l-müte’ahḫirîn mine’l-‘ulemâ’ ve’l-ḥükemâ’ ve’l-müteḳellimîn*. Kahire: Mektebetu’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, ty.
- Rezûk, Muhammed. “İdrîs II”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/483. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Rezûk, Muhammed. “İdrîsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/495-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Rüstem, Saîd. *el-Fark ve 'l-mezâhibi'l-İslâmiyye münzü'l-bedâyât*. Şam: el-Evvâili li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2004.
- Sâbûnî, Nureddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Sadeî, Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila'lâ el-Mısrî. *Târîhu Mısr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmet Arnavut. 29 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 2000.
- Sâlim, Abdulaziz. *el-Mağribu'l-kebîr el-asru'l-İslamî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1981.
- Sallabî, Ali Muhammed. *Abbasiler Dönemi ve Murabıtlar Devleti*. çev. Ayhan Ak. İstanbul: Ravza Yayınları, 2006.
- Sallâbî, Muhammed Ali. *Fikru't-temkîn inde devletü'l-Murâbitîn*. Beyrut: Müessesetü'l-İkrâ, 1427/2006.
- Sâmî, Şemseddin. *Kâmûsü'l-a'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1306/1889.
- Sandıkçı, Kemal. *İslâm Coğrafyası: İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. Isparta: y.y., 2003.
- Şayrafî, Ebû Abdillâh. *Nüketü'l-İntişâr li-naqli'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Zağlûl Sellâm. İskenderiye: Münşe'etü'l-Ma'ârif, 1971.
- Seâlibî, Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî el-Hacvî. *el-Fikrû's-sâmî fi târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*. 4 Cilt. Ribat: Matbaatü Belediyetü'l-Fâs, 1345/1926.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl*. Muhammed Zekî Abdülber. Katar: Matbaatü'd-Doha, 1984.
- Sevgili, Hamit. "Ebû'l-Velîd el-Bâcî". *Endülüs Ulemâsı*. ed. Gülşen İstek – Emrah İstek. 79-110. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Seyyid, Rıdvan. "Mukaddimeti't-Tahkîk". *el-İşârat ilâ edebi'l-imâre*. mlf. Ebû Bekir el-Murâdî el-Hadramî. Beyrut: Dâru't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1981.
- Shihadeh, Ayman. "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit". *The Muslim World* 102/3-4 (2012), 433-477.
- Sıkillî, Ebu Bekir Muhammed b. Sabık. *el-Hudûdü'l-kelebiyye ve'l-Fikhiyye 'alâ re'yi ehli's-sünneti'l-Eş'arîyye*. thk. Muhammed et-Tabarânî. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- Söylemez, Mahfuz. "İlk Hâricî Devlet: Rüstemîler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (1998), 457-478.

- Subhî, Ahmed Mahmûd. *fi 'ilmi'l-kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi'l-firaki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-dîn: Eş'arîyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1985.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Hicrun li't-Tabâ'e ve'n-Neşr ve't-Tavzi', 2. Basım. 1413/1992.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tarihu'l-Hulefâ*. thk. Hamdî ed-Demidâş. Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Şavnü'l-manıkk ve'l-kelâm 'an fenneyi'l-manıkk ve'l-kelâm*. nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr. Kahire: Mecmaü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1440/2018.
- Şâves, Muhammed b. Ramazân. *Bâkatü's-Sûsân fi't-Ta'rîf bi Hadâreti Tilimsân Âsîmet-i Devlet-i Benî Zeyyân*. Cezayir: Dîvânü'l-Matbûâtî'l-Câmiyye, 1416/1995.
- Şavvat, Hüseyin. *'âlamu'l-Müslimin*. Dimaşk: Darü'l Kalem, 1999.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ali Hasan Faûr - Ali Mühennâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1993.
- Şenterînî, Ebü'l-Hasen Alî b. Bessâm. *ez-Zahîre fi mehâsini ehli'l-Cezîre*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Tunus: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1979.
- Şerrât, Ebü Abdullah Muhammed b. Ayyûn. *er-Ravzül-atiril-enfâs bi ahhâris-sâlihîn min ehli Fâs*. thk. Zehra Nazzâm. Rabat: Câmi'atu Muhammed el-Hâmîs, 1997.
- Şık, İsmail. "Eş'arî'nin Kelâm Metodu". *Dinî Araştırmalar* 8/24 (2006), 219-244.
- Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Tabakâtü'l-fukahâ'*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Raid el-Arabî, 1970.
- Şurahbîl, Muhammed b. Hasan. *Tatavvuru'l-mezhebi'l-Mâlikî fi'l-garbi'l-İslâmî*. Mağrib: Matbaatü'l-Fadâle, 1421/2000.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Mısır: Dâru'l Maârif, 1967.
- Tahanevi, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Keşşafu İstilahati'l-funûn*. 2 Cilt. Beyrut: 1998.
- Tarîfî, Abdulâziz b. Merzûk. *el-Mağrib fi şerhi'l-akîdeti'l-Kayrevaniyye*. Riyad: Dâru'l-Menhâc, 2016.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Teftâzânî, Muhammed Ebü'l-Vefâ el-Guneymî. *Dirâsât fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 2005.

- Tehâmî, İbrâhim. *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib fi'd-difâ'i an akîdeti Ehli's-Sünne*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed b. Meryem el-Medyûnî. *el-Bustân fi zikri'l-evliyâ' ve'l-ulemâ' bi Tilimsân*. Cezayir: y.y., 1323/1905.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 7. Basım. 2020.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/404-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2021.
- Tuğrıberdî, Yusuf İbn. *en-Nücûmu'z-zâhir fi Mülûk-ı Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1992.
- Tunç, Cihat. *Kelâm İlminin Tarihçesi ve İlk Kelâm Okulları*. Kayseri: Netform Matbaacılık, 2001.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-25.
- Türker, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-23.
- Ubûdî, Câsım. "Mûsâ b. Nusayr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/224-225. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Uqbânî, Ebû Osman Sa'îd. *Şerhu'l-'Aķîdeti'l-Burhâniyye*. thk. Nizâr Hammâdî. Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 2008.
- Uysal, Ekrem. *Eş'arî Kelâm Sisteminin Kurumsallaşma Süreci*. Van: Yüzüncüyıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü Fütûhi's-Şâm*. tsh. Abdullatif Abdurrahmân. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Veled Hüseyin, Nânî. *Sahrâu'l-Mülessimîn*. Bingazi: y.y, 2007.
- Venşerîsî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ 'ulemâ'i İfrîkıyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. Muhammed Haccî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Verdî, Latîfe "Mevķifü fukahâ'i'l-'aşri'l-Murâbitî mine'l-mezhebi'l-Eş'arî". *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hilâle merħaleteyi't-te'sîs ve't-tersîm*. ed. Cemâl Allâl el-Bahtî. 2/669-703. Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-'Ulemâ, 2017.

- Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 1981.
- Yaltkaya, Şerafeddin. “İbn Tûmert”. *Dârülfünun İlähiyat Fakültesi Mecmuası* 10 (9 Tışrîn-i Evvel, 1928), 34-48.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafiya ve Mezhep: Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Yavuz, Salih Sabri. “İsferâyînî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Delil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/136-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Haber”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/346-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstidlâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/196-203. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Müşebbihe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: DİA Yayınları, 2006.
- Yeşilyurt, Temel. “Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri”. *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Sempozyumu*. ed. İlyas Çelebi - Mehmet Bulğen. 348-362. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Berberîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/478-483. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yılmaz, Mustafa Selim. *Kavram Atlası*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Yiğit, İsmail. “Murâbitlar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/152-155. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yver, G. “al-Maghrib”. *The Encyclopaedia of Islam*. ed. C. E. Bosworth vd. Leiden: Brill, 1986.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb Arnavût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım. 1984.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr A. Marûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

- Zehrî, Hâlid. “el-Meşâdiru’l-Mağribiyye li’l-‘Aqîdeti’l-Eş‘ariyye”. *el-Fikru’l-Eş‘arî bi’l-Mağrib ħilâle merĥaleteyi’t-te’sîs ve’t-tercîm*. ed. Cemâl Allâl el-Bahtî. 1/304-357. Rabat: er-Râbitatü’l-Muhammediyye li’l-‘Ulemâ, 2017.
- Zerkân, Muhammed Salih. *Fahrüddin er-Râzî ve Arâuhu’l-keâmîyye ve’l-felsefiyye*. Kâhire: Daru’l-Fikr, 1963.
- Zeytûn, Muhammed. *el-Kayrevan ve devruhâ fi’l-hadâratî’l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru’l-Menâr, 1988.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A‘lâm*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 15. Baskı. 2002.

