

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**KÂDÎ EBÛ YA‘LÂ EL-FERRÂ’NIN
HANBELÎ-SELEFÎ DÜŞÜNCEYE KATKILARI:
İMAN ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

ÜLFER KARABULUT

İstanbul, 2018

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**KÂDÎ EBÛ YA‘LÂ EL-FERRÂ’NIN
HANBELÎ-SELEFÎ DÜŞÜNCEYE KATKILARI:
İMAN ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

ÜLFER KARABULUT

DANIŞMAN: PROF. DR. HATİCE KELPETİN ARPAGUŞ

İstanbul, 2018



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi ÜLFER KARABULUT'nın KÂDÎ EBÛ YA'LÂ EL-FERRÂ'NİN HANBELÎ-SELEFÎ DÜŞÜNCEYE KATKILARI : İMAN ÖRNEĞİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 29.01.2018 tarih ve 2018-3/38 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 12.02.2018

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. HATİCE KELPETİN ARPAGUŞ	
2. Jüri Üyesi	Prof. Dr. METİN YURDAGÜR	
3. Jüri Üyesi	Prof. Dr. HALİL İBRAHİM BULUT	

ÖNSÖZ

Dinî bilgilerimizin ve onun yönettiği diğer faaliyetlerimizin doğruluk değerleri ve bunun uzantısı olan aidiyet duygularımız çoğunlukla İslâm ile din anlayışımızın ne kadar örtüştüğü ile ilişkilidir. Bu hususta tam tekabüliyet olduğunu iddiasını taşıyanlar, bu iddialarını farklı şekilde temellendirme yoluna gitmişlerdir. İslâm düşünce tarihine bakıldığında bunun ispatını, ortaya koydukları bilgi sistemiyle sağlamaya çalışanların yanında ilk nesillerin din anlayışının takipçisi olduğunu ve dolayısıyla İslâm'ın kaynağına yakınlığı referans gösterenler de olmuştur. Bugünün insanın doğruluk değerinde ise kendisinden önceki düşünce serüvenini ne kadar iyi tahlil ettiğinin etkisi bulunmaktadır. Bu çalışma da, bu faaliyete katkı sağlamak umuduyla hazırlanmıştır.

Şüphesiz ki zahmetli ancak bir o kadar da zevkli bu tez çalışmasının hazırlanması sırasında pek çok kimsenin katkıları olmuştur. Öncelikle telif ettikleri eserlerle çalışmalarımızın zeminini oluşturan, düşünce dünyamızın mimarları olan ve açtıkları yollar sayesinde engin bir ummana ulaştığımız İslâm düşüncesinin bütün fikir ustalarına derin şükranlarımı sunarım. Kelâm ilmine ilgi duymamda büyük katkısı olan, çalışmanın konusunun belirlenmesinden tamamlanmasına kadarki süreçte ilgisini ve yardımını esirgemeyen, tavsiye ve eleştirileriyle çalışmayı yönlendiren, okuyup tashihlerini yapan, değerli danışman hocam Prof. Dr. Hatice Kelpetin Arpağuş'a yürekten teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca tezi inceleyerek tavsiye ve yönlendirmeleriyle tezin son halini almasına katkı sağlayan tez jürisi üyeleri saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Metin Yurdağur ve Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut'a minnettarlığımı ve teşekkürlerimi ifade ederim. Tezi okuyup kontrol eden ve sürekli desteğini hissettiğim sevgili arkadaşım Arş. Gör. Berna Taşer'e ve kıymetli dostum Fatma Zehra Şenyüz'e şükranlarımı ifade etmek isterim. Tezdeki pek çok kaynağa ulaşmama imkân sağlayan TDV İslâm Araştırmaları Merkezi yetkililerine, sundukları kütüphane hizmeti nedeniyle teşekkürlerimi sunarım. Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu'na (TÜBİTAK) 2210 A kapsamında sağladıkları burs desteği nedeniyle teşekkür ederim.

Ömrü vefa etseydi bu çalışmayla çok mutlu olacağını düşündüğüm rahmetli babacığma ve çalışma sürecinde beni rahatlatan, teşvik eden manevi destekçim ve

hayatımdaki en büyük değer olan kıymetli annem Ayşe Karabulut’a –asla haklarını veremeyeceğimi bilsem de- teşekkür etmeyi borç bilirim. Varlıklarıyla mutlu olduğum, moral desteklerini her zaman hissettiğim, sevgi ve yardımını eksik etmeyen değerli ağabeyim Numan Karabulut, eşi ve ailesinin diğer fertlerine, sevgili ablalarım ve üniversite öğrencisi olduğum günlerden itibaren üzerimden aile desteğinin eksik etmeyen ve zor günlerimde yanımda olan saygıdeğer amcam Osman Karabulut, eşi ve kuzenlerime, görüş ve tavsiyeleriyle çalışmaya katkı sunan ve stresli anlarımda beni rahatlatan ismini tek tek sayamadığım tüm dostlarıma minnet ve şükranlarımı sunmaktan zevk duyarım.

Nihaî şükür, bize güven hissi veren Allah’adır.

Ülfer Karabulut

İstanbul, 2018

GENEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Ülfer KARABULUT

Ana Bilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ

Tez Türü ve Tarihi : Yüksek Lisans- 2018

Anahtar Kelimeler : Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ashâbü'l-hadîs, el-usûlü'l-hamse, iman, muvâfât.

ÖZET

İlk dönem kaynaklarında Ashâbü'l-hâdîs olarak isimlendirilen Selefiyye, dinî bilginin kaynağını Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tâbiîn neslinin uygulamalarıyla sınırlandıran, beşeri yorum ve istidlâllere karşı çıkan ve dinî metinleri te'vîl etmeden lafzî anlamlarıyla kabul eden i'tikâdî bir ekoldür. Ashâbü'l-hadîs mensupları, nasslara teslimiyet ve bid'at olarak değerlendirdikleri fırkaların görüşlerini reddetmeye dayalı bir yaklaşım şekli benimsemişlerdir. Bu bakış açısının sonucu olarak da sistemli bir düşünce üretememişlerdir. Bununla birlikte Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ gibi bazı isimler Hanbelî-Selefi düşünceye sistematik bir yapı kazandırmak üzere çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Bu çalışmada Ebû Ya'lâ'nın mensubu bulunduğu geleneğe katkıları iman konusu örneğinde incelenmiştir. Giriş ve üç bölümden oluşan tezin ilk bölümünde genel olarak İslâm düşüncesinde ve Hanbelî-Selefi düşüncede iman konusuyla ilgili tartışmalara değinilmiştir. İkinci bölümde ise Ebû Ya'lâ'nın iman anlayışı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Ebû Ya'lâ, yaptığı iman tanımıyla Hanbelî-Selefi düşüncenin iman nazariyesini sürdürmüştür. Ancak o, Selefiyye'nin iman nazariyesinde iman-küfür ayrımında sorun yaratan iman-amel ilişkisine netlik kazandırmaya çalışmıştır. Ayrıca imanı oluşturan unsurlar arasında asıl-fer' ayrımına gitmiş ve bunu lügavî olarak da temellendirmiştir. Amellerin imanın kemâl unsuru olduğunu açık bir şekilde ifade eden Ebû Ya'lâ, büyük günah işleyen kimseyi ise el-fâsıku'l-millî olarak adlandırmıştır. Bu gibi kimselerin eksik de olsa imanlarının olduğunu ve mümin kabul edilmesi gerektiğini

savunmuştur. Hanbelî-Selefîler'den farklı olarak imanda istisnâ yapmaya gerekçe olarak muvâfât düşüncesini sunmuştur. Ebû Ya'lâ'yı önemli kılan bir diğer husus el-usûlü'l-hamseyi kendi düşünce geleneğine uygun bir içerikle açıklamasıdır. Tezin son bölümünde ise onun el-usûlü'l-hamseyi açıklama girişiminin muhtemel sebeplerine ve onun beş esasla ilgili yorumlarına yer verilmiştir.



GENERAL INFORMATION

Name Surname : Ülfer KARABULUT

Field : Basic Islamic Sciences

Programme : Kalâm

Supervisor : Professor Hatice KELPETİN ARPAGUŞ

Degree Awarded and Date : Master-2018

Keywords : Abû Ya'îla al-Farrâ, Ashâb al-hadith, al-usûl al-khamsah, faith, muwâfât.

ABSTRACT

Salafiyya, formerly known as Ashâb al-hadith is an I'tiqâdî sect that limits the religion knowledge from Qur'ân, sunnah, companions and applications of successors generation, objects human interpretation and istidlâl whereas accepts religious texts with lexical meaning without ta'wîl. The members of Ashab al-hadith framed an approach which is based on only following the nass and rejecting all opponent groups which were claimed as bid'ah by them. As a result of this approach they were not able to create a systematic opinion. Nevertheless some members like Qâdî Abû Ya'îla al-Farrâ tried to bring in a systematic structure to Hanbalî-Salafî approach. In this article the contribution of Abû Ya'îla to the tradition he belongs to is being reviewed with the subject of faith (iman). The thesis is held of three sections with an introduction. In the first section the debates about faith in Hanbalî-Salafî approach and overall Islamic approach is discussed. In the second part it is aimed to reveal the approach of Abû Ya'îla. Abû Ya'îla has pursued the Hanbalî-Salafî approach iman theory with his definition of faith. However he tried to clarify the faith-act(amel) relation which creates problems in faith-infidelity discrimination in Salafiyya's faith theory. Besides he went through essential-subsidiary discrimination among the components of faith based on lughawî. Abû Ya'îla names the one who commits a great sin as el-fâsiqu'l-millî while expressing clearly that acts as perfect (kemâl) component of faith. He states that those

people should be accepted as mümins as they have a little bit of faith. Apart from Hanbalî-Salafîs, he presents the muvafat opinion as a justification for exception (istisnâ) in faith. Another aspect which is substantial about Abû Ya'lâ is his explanation of al-usûl al-khamsah with a context in his approach. In the last part of this thesis the reasons behind his attempt to explain al-usûl al-khamsah is covered with his comments on five main principals.



KISALTMALAR

AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	: <i>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
b.	: bin (oğlu)
bk.	: bakınız
DEÜİFD	: <i>Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
DİA	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
DİB	: Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: editör
EÜİFD	: <i>Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
h.	: hilâfeti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	: karşılaştırınız
md.	: madde
MÜİFD	: <i>Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
MÜİFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
ö.	: vefat tarihi
s.	: sayfa
sy.	: sayı
SÜİFD	: <i>Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
SÜTAE	: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü
t.y.	: tarih yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: neşreden
trc.	: tercüme eden
UÜİFD	: <i>Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
vd.	: ve devamı

İÇİNDEKİLER

Sayfa No:

ÖNSÖZ	iii
GENEL BİLGİLER	v
ÖZET	v
GENERAL INFORMATION.....	viii
ABSTRACT	viii
KISALTMALAR.....	ixx
İÇİNDEKİLER.....	x
GİRİŞ (I).....	1
I. TEZİN KONUSU ve AMACI.....	1
II. TEZİN KAPSAMI	3
III. TEZİN KAYNAKLARI	6
GİRİŞ (II)	11
I. TARİHSEL ARKAPLAN	11
II. SOSYO-POLİTİK ARKAPLAN.....	35
BİRİNCİ BÖLÜM:.....	50
İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İMAN KAVRAMI	50
1.1. İMAN MERKEZLİ TARTIŞMALARIN GENEL ÇERÇEVESİ	50
1.2. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İMAN KAVRAMININ TEMEL KARAKTERİSTİĞİ.....	56
1.3. HANBELÎ-SELEFÎ DÜŞÜNCEDE İMAN	71
1.3.1. İmanın Tanımı	71
1.3.2. İman-Amel İlişkisi	74
1.3.3. İmanın Niceliği	80

1.3.4. İmanda İstisna.....	84
İKİNCİ BÖLÜM:	88
EBÛ YA‘LÂ el-FERRÂ’NİN İMAN ANLAYIŞI.....	88
2.1. İMAN TANIMI	88
2.2. MÜRTEKİB-İ KEBÎRE’NİN DÜNYEVÎ VE UHREVÎ KONUMU	104
2.2.1. Kebîre Sahibinin Kâfir Kabul Edilmemesi.....	106
2.2.2. Kebîre Sahibinin Münafık Kabul Edilmemesi	112
2.2.3. Kebîre Sahibinin Kâmil Mümin Kabul Edilmemesi	114
2.2.4. el-Fâsıku’l-Millî.....	115
2.3. İLÂHÎ SIFATLARLA İLİŞKİSİ AÇISINDAN İMAN	118
2.3.1. İmanın Yaratılması	118
2.3.2. Muvâfât.....	121
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:.....	131
EBÛ YA‘LÂ el-FERRÂ’NİN el-USÛLÜ’L-HAMSE YORUMU.....	131
3.1. EBÛ YA‘LÂ el-FERRÂ’NİN el-USÛLÜ’L-HAMSE YORUMUNUN ARKAPLANI	131
3.2. TEVHÎD.....	137
3.3. ADL.....	142
3.4. VA‘D ve VA‘ÎD	149
3.5. MENZİLE BEYNE’L-MENZİLETEYN.....	154
3.6. EMİR BÎ’L-MA‘RÛF NEHİY ANÎ’L-MÜNKER	157
SONUÇ.....	163
KAYNAKÇA	170

GİRİŞ (I)

I. TEZİN KONUSU ve AMACI

Selefin dinî otoritesinin yegâne mirasçısı olma iddiasında olan Ashâbü'l-hadîs, ilk üç nesilde üretilen bilgiyle yetinmiş, bunları geçersiz kılacağını düşündükleri için akıl tarafından ortaya konulan ilke ve çıkarımlardan uzak durmayı tercih etmiştir. Onlar bu mirasa sahip çıkmak amacıyla rivâyetlerin nakledilmesi ve tasnif edilmesi gibi faaliyetlerle uğraşmışlar ve dinin sâfiyetini bozmakla ithâm ettikleri bid'at fırkalarıyla mücadele etmeye ehemmiyet vermişlerdir. Nassları te'vîl etmeden, nedenini sorgulamadan teslimiyet gösterme ve bid'atleri red üzerine kurulu bu anlayış, i'tikâdî alanda bir takım sorunları da bünyesinde taşımaktadır. Ashâbü'l-hadîs taraftarlarının önemle vurguladıkları lafızların lügavî anlamlarına bağlılık, bir taraftan teşbîh ve tecsîm tehlikesiyle karşı karşıya bırakırken, diğer taraftan da nakledilen bilgilerden farklı sonuçlara gidilmesine ve bazı görüşlerin mantıksal olarak çelişkili olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bütüncüllükten ve sistematik düşünceden uzak bir yaklaşım ortaya konulmuştur.

Bu çalışmada Selefi düşünce içerisinde önemli bir yeri olan Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) görüşleri, bu düşünce geleneğinde var olan sorunları çözmeye yönelik katkısı açısından incelenmiştir. Bunun için de bütün görüşlerini incelemek yerine örnek bir konu tercih edilmiştir. İman konusunun örnek olarak belirlenmesinde, konunun dinî düşüncede önemli olması yanında diğer bazı faktörler de etkili olmuştur. Öncelikle iman, Ashâbü'l-hadîs'in önemle üzerinde durup onlarca eser telif ettikleri bir konudur. Ayrıca bu anlayış içerisinde konuyla ilgili çözüm bekleyen daha başka bir takım sorunlar da bulunmaktadır. Bu nedenle iman konusunun, iyi bir örnek olacağı düşünülmüştür.

İnsanın ait olduğu inanç ve düşünce evrenine işaret etmede hiç şüphesiz iman tanımları etkili olmuştur. Üstelik bu tanımlar, iman-küfür sınırını belirlemede dolayısıyla da dünyevî ve uhrevî konumların tayin edilmesinde büyük ölçüde etkilidir. Hattâ İslâm düşüncesinde nakledilen rivâyetlerin kabulü, kişilerin iman durumlarına

göre değerlendirildiği için iman tanımlarının epistemolojik sonuçlarının olduğu bile söylenebilir.

İmanın, insan hayatını kuşatan ve yönlendiren başat rolü üstlenmesi, iman tanımlarında da hassas olmayı gerekli kılmıştır. Bununla birlikte İslâm düşünce tarihi boyunca yapılan iman tanımları fırkaların önceliklerine göre değişmektedir. Selefî düşüncenin benimsediği şekliyle iman; tasdik, ikrar ve amellerden oluşmaktadır. Ancak imanın bu şekildeki yapısı, iman-amel ilişkisinde dolayısıyla da iman-küfür ayrımında bir takım sorunlara neden olmaktadır. Üstelik konuyla yakından ilişkili rivâyetler de sorunu iyice karmaşık hâle getirmektedir. Örneğin imanın azalıp hiç kalmayacağını, imanın kişinin gömleği gibi çıkacağını, müminlerin içki içmek, hırsızlık yapmak ve zina etmek gibi günahları işlemeyeceğini bildiren bazı rivâyetler amelin imandaki fonksiyonunun anlaşılmasında sorun çıkarmaktadır. Öte yandan amelin imandan bir cüz olması ile ameale yönelik zaafılarda imanın devam ettiğinin savunulması çelişkili bir durum ortaya koymaktadır. Tüm bunlar bir araya geldiğinde ise iman-amel ilişkisinde net bir tavır sergilenememesi ve bunun sonucu olarak da tekfir sorunu ortaya çıkmaktadır. Nitekim günümüzde de selefin takipçisi olduğunu iddia eden kimi gruplar, selefin “Ehl-i kible tekfir edilmez.” şîârını göz ardı ederek mümin olduğunu ikrar eden yüzlerce insanı tekfir edebilmektedir.

Diğer taraftan bu iman tanımını benimseyenler, açıkça ifade etmemiş olsalar da, imanın üç unsurundan herbirinin imandaki işlevinin aynı olmadığını düşünmektedir. İmanı oluşturan parçaların farklı işlevlere sahip olduğu şu sorulara verilen cevaplarda açığa çıkmaktadır: İman esaslarını tasdik etmeyen kişi mümin midir? Oruç tutmayan mümin midir? Hırsızlık yapan kimse mümin midir? Burada sorgulananlardan her biri imandan bir cüz kabul edilmesine rağmen ilk soru kişinin kâfir olduğu şeklinde yanıtlanırken, diğerlerinde çok net bir tavır ortaya koyulamasa da kişinin mümin olduğu kabul edilmiştir. Ancak bu soruların niçin farklı yanıtlandığı tutarlı bir şekilde ortaya koyulamamıştır. Bu da Selefîyye’nin benimsediği iman nazariyesinin teorik sorunudur. Bir taraftan iman tanımında üç unsura yer verilmiş, ancak bunlardan bir kısmı olmadığında da imanın devamına kanaat edilmiş, diğer taraftan bu parçaların niçin farklı olarak değerlendirildiği de açıklığa kavuşturulamamıştır.

Özetlemek gerekirse Ebû Ya‘lâ’nın bahsi geçen sorunları çözmede herhangi bir katkısının olup olmadığını ortaya koymak, onun genel ilmî faaliyetleri hakkında fikir edinmemize ışık tutacağından, iman meselesi örnek olarak tercih edilmiştir. Ayrıca çalışma salt tarihsel bakıştan ziyade güncel duruma da hitap edecek bir yapıyı da içinde barındırmaktadır. Nitekim günümüzde selefe tâbi olduğunu iddia eden gruplar da benzer bir yaklaşım sergilemektedirler. Dolayısıyla meseleye tarihsel perspektiften bakmak hem Selefîyye’nin bakış açısını hem de konunun bugüne bakan yönünü anlamayı kolaylaştıracaktır. Bunun için iman konusunu örnek olarak ele almanın, iddiaların ne kadar isabetli olduğunu anlamada önemli kriterler ortaya koyacağını düşünüyoruz.

Bu tezde, oldukça önemli birisi olmasına rağmen, hakkında çok az sayıda çalışma yapılmış olan Ebû Ya‘lâ’nın görüşlerine dikkat çekmeyi sağlamak yanında Selefî düşüncenin iddialarının ne kadar devam ettirilebilir olduğunu ortaya koymak da hedeflenmiştir. Bu düşünce içerisinde bir değişimin tespit edilmesi zımnen, bid‘at olarak değerlendirilen faaliyetlerin bu ithamdan kurtulmalarını da sağlayacaktır. Zira sistemli düşünce ortaya koyma çabasının insanlığın yaşadığı koşulların ve sorunların gerektirdiği bir durum olduğunun açığa çıkması, bu düşünce tarafından zemmedilen kelâm faaliyetinin böyle bir ihtiyaca binâen ortaya çıktığını gösterecektir.

II. TEZİN KAPSAMI

Bir âlimin mensubu bulunduğu geleneğe katkısını incelemek hiç şüphesiz oldukça kapsamlı bir araştırmayı gerektirmektedir. Bu da Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın fikir beyan ettiği bütün konuların kendinden önceki Hanbelî-Selefî âlimlerin görüşleriyle kıyaslanması anlamına gelecektir. Zira bir katkıdan bahsedebilmek için kendinden önceki birikimde hangi yönlerden gelişime sağladığının ortaya çıkarılması gerekir. Üstelik düşünce sistemlerinin gelişimlerinde kişilerin görüşlerinin yanında verdikleri emeğe istinaden öğrencileri de dâhil edilebilir. Ancak geniş alanda yapılan yüzeysel çalışmalar yerine sınırları belli nitelikli çalışmaların daha tercihe şayan olduğu düşünülmürse, konunun kapsamının iyi belirlenmesi gerekmektedir. Bu çalışmada, yüksek lisans için belirlenen sınırlı zaman da dikkate alınarak, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın mensubu bulunduğu düşünce geleneğine katkıları belirli bir alanda ele alınmıştır. Öncelikle çalışmada daha çok Ebû Ya‘lâ’nın kendi görüşleri incelenmiş olup

öğrencilerinin düşüncelerine ve onun kendinden sonrakiler üzerindeki etkilerine çok fazla yer verilmemiştir. Zaten “katkı” kelimesi de birşeyin kendinden sonrasıyla etkileşimini kapsayan “etki” kelimesinden farklı olarak daha çok öncesiyle ilişkilidir. Bu nedenle de araştırmalarımız genel olarak hicrî beşinci asır ve öncesi üzerine yoğunlaşmıştır. Daha önce de belirtildiği üzere, araştırma için iyi bir örnek olacağı düşünüldükçe iman konusu örnek olarak seçilmiştir.

Tez konumuzun çalışma alanı, ilk dönem kaynaklarında genelde Ashâbü'l-hadîs olarak isimlendirilen fırkanın görüşlerini kapsamaktadır. Ancak İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Ashâbü'l-hadîs'in görüşlerine önceki döneme nazaran sistematik bir yapı kazandırması ve selef ismine metinlerinde daha fazla yer vermesinden itibaren söz konusu ekol için “Selefiyye” ismi daha yaygın bir şekilde kullanılır hâle gelmiştir. Buradan hareketle tezde, “Ashâbü'l-hadîs” yerine, genelde “Selefiyye” ismi tercih edilmiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Mihne sürecindeki mücadelesiyle öne çıkması ve Ashâbü'l-hadîs düşüncesinde etkin bir isim olmasının bir getirisi olarak “Hanbelîler”, Selefiyye ile özdeş görülmüştür. Bunun için de isimlendirmenin daha belirgin olması için Hanbelî ismi de Selefiyye ile birlikte kullanılmıştır.

Çalışma giriş ve üç bölüm olarak planlanmıştır. Tezin birinci bölümü, Ebû Ya'lâ öncesinde iman ile ilgili genel tartışmalara ayrılmıştır. Bu bölümde iman konusu, hem kelâmın ana konularından olması yönünden hem de mevcut sosyal ve fikrî çatışmalardaki rolü üzerinden incelenmeye çalışılmıştır. Bu bölümdeki amaç, iman meselesinin müslümanların gündemine nasıl geldiğini ve İslâm düşünce ekollerinin konuyu hangi yönlerden sorunsallaştırdığını ortaya koymak olmuştur. Ayrıca Hanbelî-Selefîler'in iman nazariyelerine ayrı bir başlık açılarak bu düşünce ekolünün yaklaşımları genel olarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu da Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın bu konuyla ilgili meselelerde ısrarla üzerinde durduğu, ihmal ettiği ve katkı sunduğu noktaların açığa çıkarılmasına ve böylece kıyaslama yapılabilmesine imkân sağlamıştır.

Araştırmanın bu bölümünde, sonraki bölümlerdeki tartışmaların anlaşılmasına ve görüşlerin birbiriyle kıyaslanmasına zemin hazırlamak amacıyla hazırlandığı için iman konusunda genel bir çerçeve sunmak yeterli görülmüş ve konuyla ilişkili bütün meseleler tüm boyutlarıyla tartışmaya açılmamıştır. İmanla ilgili tartışmaların ilk olarak

nasıl başladığı sonraki dönem iman nazariyelerini de etkilediği için öncelikle bu hususa yer verilmiştir. Sonrasında ise İslâm düşüncesinde benimsenen çeşitli iman tanımlarına öne çıkarılan unsur özelinde değinilmiştir. Hanbelî-Selefi düşüncenin iman nazariyesinin incelendiği kısımda ise bu ekolün iman tanımına ve önemle üzerinde durdukları meselelere yer verilmiştir. Bu bölümde Ahmed b. Hanbel'in mezhep içindeki merkezi konumuna binaen öncelikli olarak onun iman hakkındaki görüşleri tespitte çalışılmıştır. Ahmed b. Hanbel'in konuyla ilgili düşüncelerini tespitte Ebû Bekir el-Hallâl'ın (ö. 311/923) *es-Sünne*'sinden faydalanılmıştır. Ayrıca tezin amacının, Hanbelî-Selefiler'in iman nazariyelerindeki gelişimi yakalamak olması hasebiyle, Ahmed b. Hanbel sonrasındaki şahısların görüşleri de araştırılmış ve Ebû Ya'lâ'ya kadar gelen süreçteki değişim takip edilmeye çalışılmıştır. Bu konudaki araştırmalarda ise mezhep içerisinde nispeten farklılaşan iki farklı yaklaşım takip edilmiştir. Bunun için İbn Battâ el-Ukberî'nin (ö. 387/997) *el-İbânetü'l-kübrâ* olarak da bilinen *el-İbâne an şerî'ati'l-fırkatî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l- mezmûme* ve İbn Mende'nin, *Kitâbü'l-Îmân* adlı eserlerinden istifade edilmiştir.

Tezin ikinci bölümünde Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın iman konusundaki yaklaşımları tespitte çalışılmıştır. Bunun için onun iman tanımı ve iman konusunda önemle üzerinde durduğu hususlar ele alınmıştır. Buradan hareketle iman nazariyesindeki asıl amacı belirlenmeye çalışılmıştır. Onun bu konuda sistemli bir düşünce üretip üretmediği incelenmiştir. Ayrıca günahkârın isimlendirilmesi sorunu üzerinde yoğun bir şekilde durması nedeniyle bu meseledeki görüşlerine ve muhalif düşüncelerle tartışmalarına yer verilmiştir. Ebû Ya'lâ'nın kendinden önceki Hanbelî-Selefiler'den farklı bir gerekçeyle ele aldığı “imanda istisna” konusu “muvâfât” başlığında yer verilmiştir. Bunlarla birlikte “imanın yaratılması” sorununa bakışına, kullandığı istidlâl yöntemlerine ve orijinal fikirlerine de değinilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Ebû Ya'lâ'nın “el-usûlü'l-hamse” ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Bu konunun teze dâhil edilmesinin nedeni Ebû Ya'lâ'nın bu esasları i'tikâd olarak ele almasıdır. Bu yönüyle konu iman bahsiyle doğrudan ilişkilidir. Diğer neden ise Hanbelî-Selefi düşüncede bid'at olarak değerlendirilen bir fırkanın kendini tanımladığı esasların ele alınmasının ilgi çekici olmasıdır. Ayrıca kelâmın temel

konularında Ebû Ya‘lâ’nın yaklaşımının genel çerçevesiyle görülmesine imkân tanınması da konunun teze dâhil edilmesinde etkili olmuştur. Diğer taraftan bu konu Hanbelî-Selefî düşüncedeki değişimi göstermesi açısından da üzerinde durmayı gerekli kılmıştır.

Bu bölümde ilk olarak Ebû Ya‘lâ’nın “beş esası” açıklama gerekçesinin muhtemel nedenleri üzerinde durulmuştur. Sonrasında ise onun el-usûlû’l-hamse yorumlarına geçilmiştir. Buradaki meseleler Mu‘tezile’nin yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Ancak Mu‘tezile içerisinde pek çok hususta farklı yaklaşımlar mevcut olduğu için konular ayrıntıya girmeden ve daha çok Ebû Ya‘lâ’nın eleştirdiği noktalar üzerinden ele alınmıştır. Mu‘tezile’nin beş esasla ilgili görüşlerinde günümüze ulaşabilen eserler arasında araştırma amacımıza uygun yeterli ve özlü bilgiler sunduğu için başvuru kaynağı olarak *Şerhu’l-Usûli’l-hamse* kullanılmıştır.

Konu ele alınırken Ebû Ya‘lâ’nın eserlerinde yer verdiği düşünceler hem kendinden önce Ashâbü’l-hadîs mensuplarınca ortaya konulan görüşlerle kıyaslanmış hem de kendi içinde analiz edilerek ileri sürülen fikirlerde bütüncül bir anlayış geliştirip geliştiremediği araştırılmıştır. Bunun için görüşlerin tahlil ve değerlendirmesinde kavram ve düşüncelerin mantıksal analizlerine yer verilmiştir. Çalışmadaki konular incelenirken salt teorik tartışmalarla yetinilmemiştir. İmkânlar ölçüsünde ortaya atılan görüşlerin sosyal ve siyâsî hadiselerle bağlantısına da değinilmiştir. Böylece fikirlerin arkasında yatan etkenler ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Son olarak çalışmada takip edilen yazım kuralları hakkında da birkaç hususa değinmek faydalı olacaktır. Dipnotlarda, kaynaklarla ilgili bilgiler eserin ilk zikredildiği yerde tam künye olarak verilmiştir. Sonraki geçtiği yerlerde ise iki farklı yaklaşım benimsenmiştir. Klasik kaynaklar, ikinci kullanıldığı yer ve sonrasında yaygın bilinen kısa ismiyle zikredilmiştir. Ancak farklı müelliflerin aynı isimde eserlerinin olması durumunda karışıklığa mahal vermemek için yazarın ismi de belirtilmiştir. İkincil kaynaklarda ise yazarın soyadı ve çalışmanın ismi birlikte gösterilmiştir.

III. TEZİN KAYNAKLARI

Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın Hanbelî-Selefî düşünceye katkılarının iman konusu örneğinde incelenen bu çalışmada asıl olarak iki kaynaktan faydalanılmıştır.

Bunlardan ilki Ebû Ya‘lâ’nın *Kitâbü’l-Mu‘temed*¹ isimli eseridir. Bu eseri neşre hazırlayan Vedî‘ Zeydân Haddâd’ın da belirttiği gibi, *Kitâbü’l-Mu‘temed*’in ele alınan konular, anlatım üslubu ve telif sistemi açısından Ashâbü’l-hadîs düşüncesinde usûlü’l-dîn alanında yazılmış ilk eser olduğu söylenebilir.² Zira Ashâbü’l-hadîs geleneğine mensup diğer âlimler genelde akâid, kitâbü’s-sünne, kitâbü’l-îmân ve reddiye türünde eserler kaleme almışlar ve rivâyetleri kendi düşüncelerini yansıtacak başlıklar altında aktarmakla yetinmişlerdir. Bu metod onların teslimiyetçi tavırlarının bir yansımasıdır. Rivâyetler üzerinde yorum yapmak onlar tarafından bid‘at olarak değerlendirildiği için, bu eserlerde okuyucunun rivâyetlerle baş başa bırakılması tercih edilmiştir. Ebû Ya‘lâ ise, selefın görüşlerini kendi geleneğinde kelâma yönelik olumsuz algıya rağmen, kelâm kitaplarının sistematiği ile ortaya koymaya çalışmıştır.

Kitâbü’l-Mu‘temed’de takip edilen üslûp, Ashâbü’l-hadîs yaklaşımına kıyaslandığında oldukça yenilikçidir. Burada konuların çerçevesi çizilmiş, tanımlar yapılmış ve muhalif fırkaların görüşlerine çeşitli istidlâllerle cevap vermeye çalışılmıştır. Muhalif görüşler bidat söylemiyle bir kenara atılmak yerine onlarla tartışmaya girilmiştir. Bu açıdan, ne kendinden önceki eserlerde benimsenen suskun tavra, ne de muhalif görüşlerin bid‘at söylemiyle kenara atılması şeklindeki reddiyeci anlayışa benzemektedir. Örneğin “sünne” türündeki kaynaklardaki amaç, selefın sahih inancını ve bid‘at fırkaların görüşlerinin batıllığını ortaya koymaktır. Bunun için konuyla ilgili rivâyetler bir araya getirilir ve diğer görüşlerin batıl olduğuna dair seleften nakiller zikredilir. Nitekim Hallâl’ın *es-Sünne*’sinde de bu üslûp benimsenmiştir. Ele alınan konulara bakıldığında; genel olarak kelâm sistematiğiyle telif edilmiş eserlerde imâmet bahsine işlenen “imâma itaatın gerekliliği ve ona karşı isyan etmenin terki, imâmetin Kureyş’e ait olması, bu hususta sabır ve vefâ göstermek” gibi meselelerle başlanmış, ardından bazı amme hukukuyla ilgili konulara değinilmiştir. İkinci bölümde genel olarak hilâfet sıralamasına ve Şî‘ düşüncesinin reddedildiği

¹ Eserin asıl ismi *Muhtasarü’l-Mu‘temed fî usûli’l-dîn* şeklinde olup müellifin *el-Mu‘temed* isimli çalışmasının özetidir. Kitapta yer alan bazı ifadeler, bu eserin müellifin oğlu Ebû Hâzim el-Ferrâ’ya ait olduğu izlenimi uyandırır da onun Ebû Ya‘lâ’ya âidiyetinde ittifak edilmiştir (bk. İbn Ebî Ya‘lâ, Ebû’l-Hüseyn, *Tabakâtü’l-Hanâbile* [thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin], Memleketü’l-Arabiyyeti’s-Su‘ûdiyye: Emânetü’l-âmmeti’l-ihitfâl, 1419/1999, III, 383; Şemseddin ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* [thk. Şuayb Arnaûd], Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1405/1984, XVIII, 91). Bu şüpheli durum da eserin Ebû Hâzim tarafından istinsah edildiğiyle izah edilebilmektedir (bk. Cengiz Kallek, “Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ”, *DİA*, 1994, X, 253).

² Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *Kitâbü’l-Mu‘temed fî usûli’l-dîn* (thk. Vedî‘ Zeydân Haddâd), Beyrut: Dârü’l-meşrik, 1974, s. 9.

rivâyetlere yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise Râfızâ, Kaderiyye ve Mürchie gibi bid‘atla niteledikleri fırkaların görüşlerine reddiyeler sıralanmıştır.

Kitâbü’l-Mu‘temed’e bakıldığında ise konu sıralamasından başlıklarına kadar büyük bir farklılık görülmektedir. Kitap nazar bahsiyle başlamış, ma‘rifetullah, ilâhî sıfatlar, ru‘yetullah, kelâmullah, rûh, akıl, aslah, ef‘âlü’l-ibâd, kesb ve rızk gibi konularla devam etmiştir. Sonrasında nübüvvetle ilgili meseleler ele alınmış, mîzân, sırat, kabir azabı ve cennet-cehennem konularına yer verilmiş ve iman, emir bi’l-ma‘rûf ve nehiy ani’l-münker, tövbe, el-usûlü’l-hamse, imâmet ve ikfâr bölümleriyle kitap tamamlanmıştır. Genel olarak kelâm kitaplarının sistematiği ile uyumlu olan eserde; deliller arasında aklî hüccetlere de yer verilmesi, kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid ve hudûs gibi delillerin muteber görülmesi Ebû Ya‘lâ’nın mensubu bulunduğu gelenek açısından oldukça yenilikçi bir yaklaşımdır. Bu yönleriyle Ashâbü’l-hadîs’in bakış açısında radikal denilebilecek bir değişimi önermekte olduğu ve bu düşünce ekolünün kelâm ilmiyle barışına zemin hazırladığı söylenebilir. Tüm bu özellikleriyle; selefin görüşlerini sistemli bir biçimde ifade etme ve böylece bu bakış açısının mezhepleşmesini sağlama amacının ürünü olduğu açığa çıkmaktadır.

Ebû Ya‘lâ’nın *Mesâilü’l-îmân*³ tezde esas alınan bir diğer kaynaktır. Müellifin mukaddimede de belirttiği üzere, imanla ilgili çeşitli konularda Ahmed b. Hanbel’in görüşlerinin derlendiği bir eserdir. Bu yönüyle Hanbelî düşüncedeki diğer mesâil türü çalışmalarla uyushmaktadır. Zirâ Hanbelîler, Ahmed b. Hanbel’e sorulan soruları ve onun cevaplarını kapsayan, muhtelif konularda “mesâil” adıyla pek çok eser telif etmişlerdir. Ancak Ebû Ya‘lâ *Mesâilü’l-îmân*’da farklı bir yöntem benimsemiş ve Ahmed b. Hanbel’in görüşleriyle yetinmeyip iman konusunda çeşitli ek açıklamalar sunmuştur. Eserde imanin unsurları hakkında da açık ifadelerle yer verilmesi, tutarlı bir yaklaşım ortaya koyulmaya gayret edilmesi ve muhalif fırkalardan gelebilecek eleştirilere cevap verilmeye çalışılması dikkat çekici bir özelliktir.

³ Bu eserin ismini Zehebî ve İbnü Ebî Ya‘lâ *Mesâilü’l-îmân* olarak zikrederken; Ziriklî, *îmân* olarak bahsetmektedir (bk. *Tabakâtü’l-Hanâbile*, III, 383; *Siyeru A‘lâmi’n-nübelâ*, XVIII, 91; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A‘lâm/Kâmusü terâcim li-eşheri ricâl ve’n-nisâ mine’l-arab ve’l-müsta‘ribîn ve’l-müsteşrikîn*, Beyrut: Dârü’l-ilmî’l-melâyîn, [1423]/2002, VI, 100).

Bu kitapta, “İmanın hakikati nedir?”, “Şerî‘at iman isminin lugavî mânasını değiştirmiş midir?”, “Fâsık-ı millî mümin olarak isimlendirilir mi?”, “İman artar ve eksilir mi?”, “Bütün mükellefler iman hususunda eşit midir?”, “İman ve İslâm kelimeleri aynı anlamda mıdır? şeklindeki sorulara cevap aranmıştır. Ayrıca müellifin mukaddimedeki açıklamalarından eserde; imanda istisna, muvâfât ve imanın yaratılması hakkındaki meselelere de yer verildiği anlaşılmaktadır.⁴ Ancak son üç konuyu içeren bölümler günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle de tezde muvâfât, imanda istisna ve imanın yaratılmasıyla ilgili konularda *Kitâbü’l-Mu‘temed*’deki açıklamalarla yetinilmiştir.

Çalışmada Ebû Ya‘lâ’nın katkılarını tespit edebilmek için ondan önceki Hanbelî-Selefiler’in iman nazariyelerinin ortaya koyulması gerektiğinden bu hususta çeşitli kaynaklardan faydalanılmıştır. Ashâbü’l-hadîs ulemâsının telif üslupları gereği pek çok eser yakın içeriktedir. Bu durum bir yönüyle çalışmaya kolaylık sağlasa da zamanın kısıtlı olması düşünüldüğünde çok sayıdaki literatürün taranmasının imkânsızlığı kendiliğinden anlaşılacaktır. Bu nedenle bazı eserler öncelenmiştir.

Çalışmanın bu bölümüyle ilgili olarak incelenen kaynaklardan ilki *Tabâkâtü’l-Hanâbile* içerisinde yer alan *İ’tikâdü’l-İmâmi’l-Münebbel Ahmed b. Hanbel* isimli küçük hacimdeki risâledir. Ebü’l-Fazl et-Temîmî’nin derlediği bu risâle, Ahmed b. Hanbel’in i’tikâdî konulardaki görüşlerini içerdiği için tercih edilmiştir. Bir diğer kaynak, Ahmed b. Hanbel’in ilk kuşak öğrencilerinin naklettiği bilgileri bir araya getirmesi nedeniyle el-Hallâl’ın *es-Sünne*’sidir. el-Hallâl, hem geniş bir kitleden derleme yapmış hem de topladığı bilgileri tasnif etmiştir. Ayrıca el-Hallâl’ın ilmî birikimi Gulâmü’l-Hallâl (ö. 363/974) ve öğrencisi İbn Hâmid el-Verrâk (ö.403/1012) vasıtasıyla Ebû Ya‘lâ’ya ulaşmıştır. Bu da ilk bilgilere Ebû Ya‘lâ tarafından ne kadar katkı sağlandığını tespit etmede kolaylık sağlamıştır. Mezhep içerisinde farklı yorumları görebilmek için de İbn Batta el-Ukberî’nin (ö. 387/997) *el-İbâne an şerî‘ati’l-fırkati’n-nâciye ve mücânebeti’l-fırakı’l- mezmûme* ve İbn Mende’nin (ö. 395/1005) *Kitâbü’l-Îmân* adlı eserlerinden istifade edilmiştir.

⁴ Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *Mesâilü’l-îmân* (thk. Suûd b. Abdülazîz el-Halef), Riyad: Dârü’l-âsime, 1410/1989, s. 147-148.

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında, Hanbelî-Selefi düşüncede önemli bir isim olmasına rağmen gerek ülkemizde gerekse yurtdışında oldukça sınırlı sayıda çalışmanın mevcut olduğu görülmektedir. Muhammed Abdülkâdir Yûsuf Ebû Fâris’in *el-Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ ve Kitâbü’l-Ahkâmü’s-sultâniyye* isimli doktora (Câmiatü’l-Ezher, Külliyyetü’ş-şerî‘a ve’l-kânûn, Kâhire 1974) çalışması ve Suûd b. Abdülazîz el-Halef’in *Mesâilü’l-îmân* adlı eserin tahkikini de içeren yüksek lisans tezi (Câmiatü’l-İslâmiyye, Kısmü’l-Akîde, Medînetü’l-Münevvere 1406/[1985]) yurtdışında yapılan çalışmalara örnek verilebilir. Ebû Ya‘lâ, ülkemizde ise bir yüksek lisans çalışması ile üç tane de makaleye konu edilmiştir. Bunlar; *Kitâbü’l-Mu‘temed*’in özeti mahiyetindeki Nuh Elemen’in hazırladığı “Ebu Ya‘la el-Ferra ve İtikadi Görüşleri” adlı yüksek lisans (Gazi [Hitit] Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2006) çalışması ile İbrahim Aslan’ın “El-Usûlu’l-Hamse’nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’ Örneği” (*AÜİFD* [2012], LII, sy.1, s. 55-83), Mehmet Salih Geçit’in “İslâm Düşünce Tarihinde Yönetimi Meşrulaştırma Çabalarına Örnek Olarak el-Ferrâ’nın Ahkâmü’s-Sultâniyye Modeli” (*Ekev Akademi Dergisi* [2013], XVII, sy. 56, s. 55-68) ve İbrahim Bayram’ın “Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın Bilgi Teorisi” (*e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* [2016], IX, sy. 2, s. 233-269) adlı makaleleridir. Bunların dışında Ebû Ya‘lâ’nın *el-Ahkâmüs-sultâniyye* adlı eseri de birkaç tezde mukayeseli olarak incelenmiştir.

GİRİŞ (II)

I. TARİHSEL ARKAPLAN

Bu başlık altında önce “Selefiyye” kavramı ve İslâm düşünce tarihinde bu isimle adlandırılan bir fırkanın var olup olmadığı araştırılacak ve bu hususta makâlat ve fırak müelliflerinin görüşlerine değinilecektir. Sonrasında ise Selefi düşüncenin genel özelliklerinden birkaç tanesine yer verilecektir.

Resûlullâh aleyhisselâmın vefatıyla, müslümanlar rehbersiz hayatla yüzleşmek durumunda kalmıştır. Devlet başkanının belirlenmesi, İslâm toplumunun birliğinin korunması, İslâm dininin diğer toplumlara ulaştırılması gibi bir takım sorunlarla yüz yüze gelmişlerdir. Üstesinden gelmek durumunda kaldıkları bu meseleleri, İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte farklı din ve kültürlerle karşılaşmanın getirdiği problemler takip etmiştir. Tüm bunların başrolünde farklı eğilim ve tabiata sahip olan insan faktörü söz konusu olmasıyla da sorunlar iyice girift hâle gelmiştir. Müslümanlar, karşılaştıkları bu tür meselelerin çözümü için kaynaklara yöneldiklerinde ise belli ilke ve metodlara ihtiyaç duymuşlardır. Nitekim nassların bir kısmı muhkem olup mânası açıkça anlaşılabilirken diğer bir kısmı müteşâbih ifadeler içermektedir. Diğer taraftan karşılaşılan her bir durumla birebir örtüşen nass olması da vâkî değildir. Ayrıca nasslar arasında işkâl ve ihtilaf gibi durumların olması da söz konusudur. Tüm bu olgular ile dinî metinlerin muhataplarının duygusal olma, olayları reel değerlendirme ve sorgulamaksızın teslimiyetçi bir tutum sergileme gibi farklı özellikte olmaları bir araya gelince birden fazla yaklaşım ve metod ortaya çıkmıştır. Bunun doğal sonucu olarak da pek çok fırka oluşmuştur.

Selefiyye’yi doğrudan bu fırkalar içerisinde aradığımızda kavramla ilgili muğlaklıklardan kaynaklanan bir takım sorunlarla karşılaşmaktayız. Bu kapalılığın iki veçhesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki “selef” kavramının kaynaklardaki kullanım şeklinden neşet ederken diğeri kendisine nispet edilecek bir önderinin olmaması ve sistematik bir düşünce sistemi oluşturmamanın yarattığı bir durumdur. Kaynaklarda “selef”, bazen sözlük anlamıyla yer alırken bazen de belli yaklaşımları olan bir gruba işaret edecek tarzda kullanılmıştır. Bununla ilişkili bir diğer müşkül ise özellikle de ekol

tasnifi yapan ilk dönem kaynaklarda bu ismin pek fazla yer almamasıdır. Buna ek olarak müelliflerin fırka tasniflerinde kendi ekollerini merkeze almaları da kavramın anlamının belirlenmesindeki zorluğu arttırmaktadır. Nitekim pekçok müellif mensubu bulunduğu düşünce sisteminin İslâm'ı temsil ettiği kanaatini taşımakta ve kendini ilk dönemlerle irtibatlandırmaktadır. Tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde “Selefiyye” olarak isimlendirilebilecek bir fırka var mıdır? sorusu akla gelmektedir. Sorunun diğer yönü ise “Selefiyye”nin bir fırka mı, yoksa bir zihniyet mi olduğu hakkında karar vermeyi zorlaştırmaktadır.

Özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren farklı düşünceleri harmanlayarak kendini selef nispet eden grupların olması Selefiyye'nin bir zihniyet olduğu yönünde bir izlenim uyandırmaktadır.⁵ Bu farklılaşmayı ayrı tuttuğumuzda ise belli yaklaşımları ve ortak i'tikâdî kabulleri olan bir grubun varlığından bahsedebiliriz. Çalışmamızın konusunu ve boyutlarını aşacağı için “Selefiyye”nin bir mezhep mi yoksa bir zihniyet mi olduğu yönündeki tartışmalara girmeyip yeri geldikçe bu şekilde algılamaya sebep olan eğilimlere değineceğiz. Artık İslâm düşüncesindeki Selefiyye algısını ortaya koyabilmek için kaynaklarda izini sürmeye yönelebiliriz. Bu hususta başvuru kaynaklarımız doğal olarak makâlât ve fırak türündeki eserler olacaktır. Ancak kavramla ilgili yukarda işaret edilen sorunları dikkate alarak doğrudan bu adlandırma üzerinden bir araştırma yapmak yerine bu kavramın yerine kullanılabilecek farklı isimlerin olabileceğini göz önünde tutacağız.

Sözlükte, “سلف” fiili “geçmek, geçmişte kalmak, önce gelmek”⁶ anlamındadır.

Bu fiilden türeyen “selef” ise “önceden gelen topluluk, kendilerine itibar edilenler ve bir kimsenin kendinden önceki ataları”⁷ mânasında masdardır. Görüldüğü üzere kelimenin

⁵ Selefiyye isminin bir mezhep için kullanımı özellikle İbn Teymiyye'nin kendinden önceki birikime sistematik bir yapı kazandırmaya çalışmasından sonra olsa da bu kavramın bir ekolden öte bir zihniyeti ya da İslâm tarihinde kendilerine itibar edilen şahısların yaşadığı belli dönemini ifade ettiğini savunanlar da bulunmaktadır (Geniş bilgi için bk. Muhammed Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye: Merhaletün zemeniyyetün mübâreketün lâ mezhebün İslâmiyyün*, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1408/1988, s. 23, 223-227; Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 12).

⁶ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye* (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut: Dârü'l-ilmî'l-melâyîn, 1404/1984, “سلف” md., IV, 1376; Ebû Hüseyin Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut: Dârü'l-cîl, [t.y.], “سلف” md., III, 95-96.

⁷ *es-Sihâh*, “سلف” md., IV, 1376; *Mekâyisi'l-lüga*, “سلف” md., III, 95-96; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Halil Aytânî), Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1431/2010, s. 244.

anlamı zamansal bir önceliği ve saygınlığı vurgulamaktadır. Bundan dolayı herhangi bir dönemde yaşayan insanlar sonrakine nispetle seleftir. Bunun içindir ki bir ekolün takipçileri kendilerinden öncekileri “selefimiz” olarak nitelemektedirler. Diğer taraftan İslâm düşüncesinde “sâlihîn” sıfatıyla birlikte bu kavramın özel bir kullanımı olduğunu hatırla tutmamız gerekmektedir. Bir rivâyetten⁸ mülhem olarak kullanılan “Selef-i sâlihîn” tabiri, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslinin sonraki nesillere karşı üstünlük ve faziletini belirtmektedir.⁹ “İ’tikâdû’s-selef” ise ilk üç neslin i’tikâdî görüşlerini, nasslar karşısındaki tutumlarını ve benimsedikleri esasları ifade etmektedir.¹⁰ Buradan hareketle sefefe tâbi olduğunu belirten şahıslar, ilk üç neslin dinî görüşlerini, uygulamalarını ve yaşayışları aynen kabul ettiklerini ve bu nesillerin dinî inançlarındaki sâfiyeti koruduklarını iddia etmektedirler.

İslâm düşüncesinde fırkalarla ilgili bilgi veren ilk kaynaklardan olan Nevbahtî (ö. 310/922[?]), müslümanları imâmet ile ilgili görüşlerine göre tasnif etmiştir. O eserinde, imâmın belirleneceği dönemlerde ümmetin çeşitli fırkalara ayrıldığını belirterek Hazreti Peygamber’in vefatından itibaren her bir devlet başkanı seçilirken müslümanlar arasında ortaya çıkan farklı düşünce mensuplarını gruplara ayırmıştır. Nevbahtî, Ashâbü’l-hadîs’i Mürchie’nin¹¹ dört grubundan biri olarak sınıflandırmıştır.

⁸ “Sizin en hayırlınız benim çağımdaykilerdir, sonra onları takip eden çağdaykilerdir, sonra da onları takip eden çağdaykilerdir, sonra da öyle bir topluluklar gelecek ki onlardan birinin şahitliği yeminiyle, yemin de şahitliğiyle yarışacaktır.” (Ahmed b. Hanbel, VI, 76, VII, 199, 263, XXX, 292, XXXIII, 53; Buhârî, “Şehâdât”, 9, “Ashâbü’n-nebi”, 1, “Rikâk”, 7; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 210-214; Tirmizî, “Fiten”, 45, “Şehâdât”, 4).

⁹ Burada şu hususa dikkat çekilmelidir: Selefefe tâbi olmakla kendini vasıflandıranlar ilk üç neslin yaşayış ve düşüncelerini takip ettiklerini belirtmektedirler. Ancak bu nesiller içerisinde yer almakla birlikte görüşlerini reddettikleri ve şiddetle karşı çıktıkları isimler de bulunmaktadır. Bu ihtilaf sahâbe ve tâbiîn tabakasında pek söz konusu olmasa da tebe-i tâbiîn dönemi için vâkidir. Ebû Hanîfe, Cehm b. Safvân, Ca’d b. Dirhem gibi isimler tebe-i tâbiînden olsalar da tâbi olunduğu söylenen gruptan dışlanmışlardır. Hattâ son ikisi bid’atçı olarak nitelenmiştir. Ashâbü’l-hadîs’in, Ebû Hanîfe’ye karşı tavrı da oldukça serttir. “Kur’ân mahlûktur.” dediğini iddia edip onu tekfir etmişlerdir (Ashâbü’l-hadîs’in Ebû Hanîfe hakkındaki kanaatlerine örnek olarak bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne* [thk. Muhammed b. Saîd el-Kahtânî], Riyad: Dâru âlemi’l-kütüb, 1416/1996, s. 180 vd.). Ebû Hanîfe’yi sefefe âlimleri arasında kabul edenler genelde fırka ismi olarak Ehl-i sünnet kavramını tercih etmişlerdir. Örneğin Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ehl-i sünnet fıkıh âlimleri arasında Ebû Hanîfe’ye yer verenlerdendir (Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak* [thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd], Beyrut: Mektebetü’l-asriyye, 1416/1995, s. 27, 314).

¹⁰ Cüveynî, “selef” kavramına eserinde “cimmetü’s-selef” şeklinde yer vermiş ve sahâbe neslinden başlayarak tebe-i tâbiîn nesline kadar İslâm ümmetinin Kur’an ve sünnette geçen lafızları anlama biçimlerine ve sefefe bu konuda benimsediği prensiplere değinmiştir. Selefîn müteşâbih ifadelerde, lafızları zâhiri üzere bırakıp akla ilk gelen mânâlarından veya günlük dilde kullanılan anlamlarından uzak durduklarını, te’vilden kaçındıklarını, bu lafızların ne mânaya geldiğini Allah’a havale ettiklerini/tefviz, Allah’ı yaratılmışların sıfatlarından tenzih ettiklerini ve bu konularla çok meşgul olmadıklarını zikretmektedir (bk. İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye* [thk. Muhammed Zebîdî], Beyrut: Dâru sebîlî-r-reşâd, Dâru’n-nefâis, 1424/2003, s. 165-167).

¹¹ Nevbahtî; Hazreti Ali’nin (ö. 40/661) öldürülmesinin ardından müslümanların onun taraftarları ve Talhâ (ö. 36/656), Zübeyr (ö. 36/656), Âişe (ö. 58/678) ile birlikte olup daha sonra Muâviye (ö. 60/680) taraftarları olarak birleşenler şeklinde ayrıldığını belirtmektedir.¹¹ Muâviye taraftarlarını, “es-sevâdû’l-âzam, etbâû’l-mülûk, ve

Şükkâk, Betriyye ve Haşviyye olarak da adlandırdığı bu grupta, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Şerîk b. Abdullah (ö. 177/794), İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765), Şafîî (ö. 204/820), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) gibi şahısların yer aldığını ifade etmiştir.¹²

Dolayısıyla Nevbahtî'nin verdiği bilgilerden, hakkında araştırma yaptığımız fırkayı Ashâbü'l-hadîs, Şükkâk ve Haşviyye olarak adlandırmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Onun temel ilgisi imâmet meselesi olduğundan Selefiyye'nin imâmetle ilgili görüşleri dışında söz konusu fırkaya dair fazlaca bilgi edinilememektedir. Mürcie'nin bir alt kolu olarak zikretmesinden hareketle Mürcie'nin savunduğu “zâhiren inandığını söyleyen ehl-i kiblenin tekfir edilmemesi” ilkesini benimsedikleri söylenebilir.

Fırkalar hakkında objektif bilgiler vereceğini belirten Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ise kendini İslâm'a nispet eden gruplara dâir yaptığı tasnifte Ashâbü'l-hadîs ve Ehli's-sünne olarak adlandırdığı bir fırkaya yer vermiş ve onların genel kabullerinden bahsetmiştir. Eş'arî, Ashâbü'l-hadîs'in görüşlerini kendisinin de kabul ettiğini belirtmiş ve bu hususta oldukça geniş malumat sunmuştur. Eş'arî'nin verdiği bilgilere göre onlar, Mu'tezile'nin hilafına Allah'ın ilim, semi', basar ve kudret sıfatlarının olduğunu ispat ederler. Âyeterde yer alan el, yüz ve istivâ sıfalarının keyfiyetsiz olarak kabul ederler. Onlar, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olup yaratılmamış olduğunu söylerler. Ayrıca Allah'tan başka hâlık olmadığına, kulların kötülükleri de dâhil bütün hayır ve şerri Allah'ın yarattığına, hayrı-şerriyle ve tatlısı-acısıyla Allah'ın kazâsına ve kaderine, O'nun âhirette gözlerle görüleceğine inanmaktadırlar. Ulûhiyetle ilgili Mu'tezile'nin hilafına bu esasları benimsemektedirler.¹³

Ashâbü'l-hadîs, imanın söz ve amel olduğunu, artıp eksildiğini kabul ederler. Ancak Hâriciler'in büyük günah işleyen kimseyi tekfir etmelerini reddedip, ehl-i

ehlü'l-haşv" gibi tahkir anlamı içeren kelimelerle isimlendirmektedir. Bunlara ek olarak, iki zıt grupta da dostluk kurmaları (hem Hazreti Ali hem de Muâviye'nin velâyetini kabul etmeleri), ehl-i kiblede olup zâhiren inandığını söyleyen kimseleri tekfir etmeyip onların affedileceğini beklemeleri nedeniyle Mürcie ismini vermeyi de uygun görmüştür (bk. *Fıraku's-Şîa*, s. 6-7). Şii bir müellif olan Nevbahtî, Hazreti Peygamber'in kendinden sonra kimin devlet başkanı olacağını belirlemediğini iddia eden herkesi boş konuşmakla/ehl-i haşv olmakla itham etmiştir (bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, İskenderiye: Dârü'l-ma'ârif, 1386/1966, s. 631; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* [trc. Osman Tunç], İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, II, 15).

¹² *Fıraku's-Şîa*, s. 6-7.

¹³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire: Mektebetü'n-nehdâti'l-Mısıriyye, 1950, I, 320-323; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn* (trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 237-238.

kıblenin işledikleri günahlar nedeniyle kâfir sayılamayacağını savunurlar. Mu‘tezile’nin savunduğu gibi büyük günah işleyen herkesin mutlaka cehenneme gireceğini, muvahhidlerin de mutlaka cennete gireceğini iddia etmezler. Bunlar Allah’ın dilemesiyledir. Büyük günahları Allah dilerse affeder. Ayrıca Hazreti Peygamber de büyük günah işleyenlere şefâat edecektir. Cennet ve Cehennem’in yaratılmış olduğuna, Deccâl’in çıkacağına ve onun Hazreti İsa tarafından öldürüleceğine inanırlar.¹⁴

İmâm Eş‘arî Ashâbü’l-hadîs’in benimsedikleri metodlar hakkında da bilgi vermektedir: Onlar adâletli râvîler vasıtasıyla Allah ve Resûlü’nden gelen sahih rivâyetlere teslim olup bunların hiçbirini reddetmezler. Hadisleri olduğu gibi tasdik ederler, bid‘at olan niçin ve nasıl sorularını sormazlar. İhtilafa düştükleri hususta kitap ve sünnete sarılırlar. Sünnetin Kur’ân ile nesh edilemeyeceğini savunurlar. Sahâbîlerin hakkını ikrar edip erdemlerini alırlar ve onlar arasında vukû bulan ihtilaflar hususunda susarlar. Selef imâmılarına uymayı gerekli görürler. Fıkıh konusunda tevâzû içinde düşünürler. Cedeli, dinde gösteriş yapmayı ve kader konusunda tartışmayı hoş karşılamazlar.¹⁵ Görüldüğü üzere Ashâbü’l-hadîs, ilâhî sıfatlar ve iman konusundaki görüşleriyle ve de rivâyetler karşısındaki tutumlarıyla diğer fırkalardan ayrılmaktadırlar. Onlar bu görüşlerin ve prensiplerin, tâbi oldukları selefın yaklaşımı olduğunu kabul etmektedirler.

İslâm düşüncesinde ortaya çıkan mezhep ve düşünce ekollerini tasnif ederken Ashâbü’l-hadîs’e yer veren bir diğer isim Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî’dir (ö. 387/997). O, kelâm mezhepleri arasında Mu‘tezile ve Hâricîler’den sonra üçüncü sırada Ashâbü’l-hadîs’i zikretmiş ve onları dört fırkaya ayırmıştır. Bu fırkalar, Mâlikîler, Şâfiîler, Hanbelîler ve Davûdîler/Zâhirîler’dir.¹⁶ Hârizmî’nin, Ashâbü’l-hadîs’i kelâm mezhepleri arasında zikretmesinden, onları itikâdî bir ekol olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Ashâbü’l-hadîs fırkaları olarak fikhî mezhepleri zikretmekle, bu kimselerin itikâdî olarak aynı görüşü savunmakla birlikte amelî konularda mezhep tercihlerinin farklı olduğuna da işaret etmiştir.

¹⁴ *Makâlât*, I, 322.

¹⁵ *Makâlât*, I, 320, 322-325.

¹⁶ Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu’l-ulûm* (thk. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1409/1989, s. 46.

Fırka tasnifi yapan müelliflerden Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye (ö. 429/1037-38) bakıldığında, kitabını telif etme amacına matuf olarak İslâm düşüncesindeki ekollerini, kurtuluşa eren fırka olarak benimsediği Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ve bunun dışında kalan bid'at fırkalar olarak ayırdığı görülmektedir. Ehl-i sünnet'i, Hâricîler, Râfîzîler/Şîa, Kaderiyye, Cehmiyye, Neccâriyye, Müşebbihe, Hulûliyye ve diğer ehlü'l-ehvâ grubları dışındaki ümmetin geneli olarak tanımlamıştır. Mütakellimleri, Ehl-i rey ve Ehl-i hadisin fakîhlerini, muhaddisleri, dil ve edebiyat âlimlerini, kurrâları, sûfîlerin zâhidlerini, sınırları koruyan askerleri (serhatları) ve Ehl-i sünnetin genel özelliklerinin görüldüğü şehirlerin halklarını bu topluluk içerisinde zikretmiştir.¹⁷ Genel bir anlatımı tercih ettiği için Bağdâdî'nin tasnifinden Ehl-i sünnet'e dâhil olması dışında,¹⁸ Selefiyye ve görüşleri hakkında ayırt edici bilgi almak pek mümkün olmamaktadır.

İslâm düşüncesindeki fırkalar hakkında bilgi veren bir diğer müellif İbn Hazm (ö. 456/1064), İslâm düşüncesindeki farklı görüşleri Hâricîler, Mürcie, Şîa, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet olarak beş gruba ayırmaktadır. Ehl-i sünnet'i, sahâbîler, onları takip eden tâbiînin en hayırlıları, Ashâbü'l-hadîs ve onlara uyan fakîhler ile bu kimselerin uygulamalarına tâbi olan halklar şeklinde tanımlamıştır.¹⁹ Hâricîler, Mu'tezile, Şîa ve Mürcie gibi fırkaların yanında Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini de Ehl-i sünnet'e aykırı bulmuştur.²⁰ Ona göre Ashâbü'l-hadis,

¹⁷ *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 26-28, 313-319. İsfarayîni de Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi fırkaları Ehl-i sünnet'i merkeze alarak tasnif etmiştir. Furû'da aralarında farklılıklar olmakla beraber usûlu'd-dîn'de aynı esasları kabul edenlerin Ehl-i sünnet olduğunu zikretmektedir. Hazreti Peygamber'in sünnetine bağlılıklarından dolayı Ehl-i sünnet'in, Ashâbü'l-hadîs olarak da isimlendirildiğini belirtmektedir. Ehl-i sünnet'in genel özelliği bid'at fırkaların görüşlerinden uzak olmalarıdır (bk. Ebû'l-Muzaffer el-İsfarayîni, *et-Tebîr fi'l-dîn ve temyîzu'l-fırakati'n-nâciyeti ani'l-fıraki'l-hâlikîn* [thk. Kemâl Yûsuf el-Hût], Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983, s. 185).

¹⁸ Ashâbü'l-hadîs'in kelâm ilmine ve rey ile hüküm vermeye karşı çıkmasına rağmen Bağdâdî'nin bunların hepsini bid'at karşısına yerleştirmesi dikkat çekicidir. Nitekim Ashâbü'l-hadîs, Bağdâdî'nin Ehl-i sünnet içerisinde yer verdiği bazı grupları da bid'at olarak değerlendirmektedir. Buradan hareketle Ashâbü'l-hadîs'in akli çıkarıma yer veren grupları dalâletle nitelediği ve dolayısıyla saf İslâm'ı sadece kendilerinin temsil ettiğini düşündükleri söylenebilir. Onlar, Eş'arîlik'i Ashâbü'l-hadîs kelamcısı olarak görmemişler ve bid'atle itham etmişlerdir (bk. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim* [trc. Hasan Tuncay Başoğlu], İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 74-75). Hattâ Hanbelîler; kıyası kabul etmeleri nedeniyle Şafîîler'i ve nakil ile akıl arasında orta bir yol benimseyenleri de dışlamıştır (bk. Christopher Melchert, "Ahmed b. Hanbel'in Muhallifleri" (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu), *Marîfe*, 2005, sy. 3, s. 405-408, 410).

¹⁹ Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîle ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (thk. Muhammed İbrâhîm Nasr-Abdurrahmân Umeyra), Beyrut: Dârü'l-cîl, 1416/1996, II, 271.

²⁰ İbn Hazm, Ebû Hanîfe'nin imanla ilgili görüşlerini Ehl-i sünnete yakın bulurken Eş'arî'nin görüşlerini Ehl-i sünnet'e uzak olarak değerlendirmiştir (bk. *Fasl*, II, 261-262). Yörükân, İbn Hazm'ı tarafgirlik ve taassupla niteleyerek onun bu şekildeki değerlendirmesini isabetsiz bulmaktadır. Bunun yanında Cehm b. Safvân'a Allah'ın ilminin hâdis olduğunu nispet etmesini ve buradan hareketle onu tekfir etmesini de eleştirmektedir. (bk. Yusuf Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi: 2 İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâturidî* (Yayıma Hazırlayan: Turhan Yörükân), İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006, s. 73-74).

Ehl-i sünnet'i temsil etmekte olup diğerleri az ya da çok Ehl-i sünnet'in görüşlerinden ayrılmıştır.

Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) bakıldığında, onun selef kavramını “sahâbe ve tâbiînin mezhebi” olarak tanımladığı görülmektedir.²¹ Ancak Gazzâlî, bu tanıma yer verdiği *İlcâmü'l-avâm* adlı eserini, bir takım sakıncalı durumlardan dolayı halk yığınlarının haberî sıfatların te'vîli gibi konulardan uzak tutulmaları gerektiğini açıklamak amacıyla telif etmiştir. Onun kitabını telif etme amacı da göz önünde tutulduğunda selef lafzını bir fırka isminden öte İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren haberî sıfatlar hususunda benimsenen metod anlamında kullandığı sonucuna varılabilir. Bununla birlikte o, selevin haberî sıfatlara yaklaşımı hakkında oldukça önemli bilgiler sunmaktadır ki bu yaklaşım şekli; seleve tâbi olanları, bid'atla niteledikleri diğer fırkalardan ayırt etmeye yarayan en önemli hususlar olarak kabul görmüştür. Gazzâlî, selevin haberî sıfatlara yaklaşımını “tacdîs, tasdik, aczini itiraf, sükût, imsak, keff ve ma'rifet ehline teslim olmak” şeklinde sıralamaktadır.²²

Fırka tasnifinde önemli bir isim olan Şehristânî'ye (ö. 548/1153) gelindiğinde ise onun; İslâm düşüncesindeki fırkaları, dinin usulü olarak belirttiği, tevhd, adalet, va'd-va'id ve nass-akıl konularındaki yaklaşımlarına göre tasnif ettiği dikkat çekmektedir. Buna göre müslümanlar, Mu'tezile, Cebriyye, Sıfâtiyye ve bunların karışımı olan fırkalar olarak dört ana gruba ayrılmaktadır.²³ Ancak o, asıl ayrımını ilâhî sıfatları kabul veya red hususunda yapmıştır. Buna göre Mu'tezile ilâhî sıfatları kabul etmeyerek Muattıla, selef ise ispat ederek Sıfâtiyye olmuştur.²⁴ Buradan Şehristânî'nin selef ile Sıfâtiyye'yi eş anlamlı kullanma eğilimi gösterdiğini düşünebiliriz. Sıfâtiyye diğer deyişle Seleviyye, Allah'ın ezeli zâtî, fiilî ve haberî sıfatları olduğunu kabul

²¹ Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm* (thk. el-Lecnetü'l-ilmiyye bi-merkezi dâri'l-minhâc), Beyrut: Dâri'l-minhâc, 2017, s. 49.

²² *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm*, s. 49. Bunlar kısaca O'nu mahlûkatın özelliklerinden tenzih etmek, kendini nitelediği sıfatları kabul etmek, kulların Rabbin yüceliğinin anlamaktan aciz olduğunun bilincinde olması, bu sıfatların keyfiyetini sorgulamamak, bu sıfatları başka ifadelerle değiştirmemek ve bu sıfatların mefhumunu araştırmaktan uzak durmak, tüm bunlarla beraber peygamberlerin ve sâdik kimselerin bunları bilebileceğine inanmak şeklinde açıklanabilir (Geniş bilgi için bk. *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm*, s. 51-101).

²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi* (trc. Mustafa Öz), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 48-49. Şehristânî, müslümanları Mu'tezile, Cebriyye, Sıfâtiyye ve bunların karışımı olan gruplar şeklinde ayırmaktadır. Hâriciler, Mürcie ve Şia'yı dördüncü grup içerisinde ele almaktadır. Üçüncü grup olarak belirttiği Sıfâtiyye'yi de Eş'ariyye, Müşebbihe ve Kerrâmiyye olarak alt gruplara ayırmaktadır.

²⁴ *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 108-109.

edenlerdir. Öte yandan Şehristânî, Sıfâtıyye içerisinde de bu sıfatlarla ilgili olarak farklı yaklaşım tarzlarının ortaya çıktığına işaret etmektedir. Onun anlatımına göre ilk dönem selef içerisinde iki farklı yaklaşım söz konusudur: Bir grup ilâhî sıfatlar hususunda tevakkuf edip sıfatların anlamını bilmekle insanların sorumlu tutulmadıklarını savunurken, diğer bir kısmı lafızları işaret ettikleri anlamı üzerinden anlayarak teşbîhe yönelmişlerdir. O, bu noktada selefe tâbi olanlar ile teşbîhe kayanlar arasındaki hassas noktaya dikkat çekmektedir. Diğer taraftan Şehristânî, selefe tâbi olan asıl grubun sonraki dönemlerde te'vîl ve teşbîhten uzak duranlar (bi-lâ keyf taraftarlarını)²⁵ ve kelâm ilmiyle uğraşanlar²⁶ olarak iki farklı yaklaşım sergilediğine işaret etmektedir. O, hem bi-lâ keyf taraftarlarını hem de kelâm metodlarıyla selefin i'tikâdını destekleyenleri aynı grup içerisinde mütâlaa etmektedir. Burada ise selef kavramını müşahhas bir topluluğun adından öte İslâm'ın ana akımı olarak değerlendirmeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Şehristânî, ilâhî sıfatlar hakkında benimsedikleri yaklaşımlara binâen yaptığı tasnifi daha sistematik olarak incelediğimizde karşımıza şu sonuç çıkmaktadır: Selef i'tikâdı, teşbîhten de ta'tîlden de kaçınmak üzere bina edilmiştir. Buna göre, selef içerisinde çeşitli nedenlerle²⁷ te'vîlden uzak durup bi-lâ keyf olarak sıfatları kabul eden Ashâbü'l-hadîs'ten bir grubun yanında kelâmî delilleri kullanarak selef akâidini destekleyenler de bulunmaktadır.²⁸ Onun zikrettiği bu ikinci gruba Mu'tezile'den ayrılarak Eş'arî de katılmış ve zaman içerisinde Sıfâtıyye ismi de Eş'ariyye'ye dönüşmüştür. Öte yandan selef içerisindeki diğer eğilimin temsilcileri olan Ashâbü'l-hadîs'ten Haşviyye olarak adlandırılan bir grup, haberî sıfatlarla ilgili farklı yaklaşımlar benimseyerek seleften uzaklaşmışlardır. Onlar, haberî sıfatlarla ilgili birçok habere yalanlar katarak Hazreti Peygamber'e isnat etmiş, selefin yönelmediği konularda

²⁵ Te'vîle de teşbîhe de yönelmeyenler olarak Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Dâvûd b. Ali el-İsfahânî gibi isimleri zikretmektedir (*el-Milel ve'n-Nihal*, s. 110-111). Şehristânî eserinin ilerleyen bölümünde Mukâtil b. Süleymân'ı da bu gruba dâhil etmektedir (bk. *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 130-137).

²⁶ Abdullah b. Saîd el-Küllâbî, Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî ve Hâris b. Esed el-Muhâsibî'y i kelâm ilmiyle uğraşan ve selefin akâidini kelâmî delil ve metodlarla destekleyen ilk selef âlimleri olarak aktarır. Eş'arî de Mu'tezile'den ayrılınca bunların görüşlerine katılmıştır (bk. *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 110-113, 130-137).

²⁷ Te'vîlden kaçınanlar, Allah'ın yarattıklarından hiçbir şeye benzemediğini ve zihinde beliren her şeyin Allah tarafından yaratıldığını, Kur'ân'da kalplerinde eğrilik bulunanların te'vîle yöneldiğinin bildirildiğini, dolayısıyla bunun yasaklandığını ve te'vîlin zan içerip kesinlikten uzak olduğunu gerekçe olarak göstermektedirler (bk. *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 130-131).

²⁸ Şehristânî, her ne kadar İbn Küllab, Muhâsibî, Kalânîsî ve Eş'arî gibi isimleri selef akâidini kelâm ilminin delilleriyle destekleyenler olarak görse de Ahmed b. Hanbel bu isimleri halku'l-Kur'ân konusundaki görüşleri nedeniyle tenkit etmektedir (bk. Melchert, "Ahmed b. Hanbel'in Muhalifleri", s. 400-404).

akıllarıyla bir şey ortaya koyamayacaklarını iddia ederek lafızları olduğu gibi anlamış ve bu tutumlarının sonucu olarak da teşbîhe yönelmişlerdir. Ayrıca elde bulunan harfler, kelimeler ve sesler şeklindeki Kur’ân’ın kadîm kelâm sıfatı olduğunu savunmuşlardır ki onların bu anlayışları selefın yaklaşımından oldukça uzaktır.²⁹ Bunun içindir ki Şehristânî, Ashâbü’l-hadîs’in bir grubu olarak işaret ettiği haberî sıfatları lafzî olarak anlayan, harfler ve sesler şeklindeki Kur’ân’ı da kadîm kelâm sıfatı olarak kabul eden Haşviyye’yi Müşebbihe içerisinde değerlendirmiştir.³⁰ Şehristânî’nin verdiği bu bilgilerden hareketle ilk dönemlerde lafızların keyfiyetsiz kabulü, ilâhî sıfatları anlama metodu olarak insanlara tatmin edici gelirken sonraki dönemlerde ortaya çıkan şartlar ve tartışmalar insanları teşbîhten korunmak için bir takım farklı metod benimsemeye ittiği söylenebilir. Ancak bu durumu göz ardı eden ve lafızları dilde kullanılan anlamlarıyla kabul edenler ise teşbîhe düşmekten kaçamamışlardır.

Şehristânî, Ashâbü’l-hadîs’i fakîhleri sınıflandırırken de zikretmiştir. Bu bölümde Malik b. Enes, eş-Şafiî, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd b. Ali el-İsfahânî (ö. 270/884) gibi Ashâbü’l-hadîs’in öncülerinden de bahsetmiştir. Bu ismin verilme nedeni olarak, onların hadisleri tahsil etmeye, haberleri aktarmaya ve hüküm vermede bu haberlere dayanmaya önem vermelerini ve haberde yer verilen konularda celî veya hafî kıyâsa başvurmamalarını göstermektedir.³¹ Bu durumlarıyla onlar rey ehlinin muhalifleridirler. Şehristânî’nin buradaki tasnifi ilk metodik farklılaşmaya işaretlerdir. Nitekim Ashâbü’l-hadîs i’tikâdî konularda bid’at gördükleri fırkalara muhalefet ettikleri gibi amelî konularda nassların zâhirine göre değil de kendi görüşlerine göre hüküm verdikleri ithamıyla Ehl-i rey’e de şiddetle karşı çıkmışlardır.

Sonuç olarak Şehristânî’nin, “selef” lafzını çoğu zaman kelimenin sözlük anlamıyla kullandığı görülmekle birlikte Mu’tezile, Cebriyye, Havâric, Mürcie ve Şîa’dan ayrı bir gruba ithafen de bu lafzı tercih ettiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu topluluğu, Ehl-i sünnet olarak da adlandırmış ve zaman içerisinde bu grupta farklı yaklaşımların benimsendiğini açıklamıştır. İlk nesil, ilâhî sıfatları ve Kur’ân’ın mahlûk olmadığını kabul etmiş ve haberî sıfatlar hususunda te’vîl yapmamakla birlikte, teşbîhe

²⁹ *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 132-133.

³⁰ *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 128-137.

³¹ *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 280-281.

de yönelmemiştir. Sonraki nesiller arasında ise sıfatları kabul eden ancak teşbîhe düşmemek için haberî sıfatları yorumlayan, Kur'ân'ın Allah'ın kelâm sıfatı olduğunu kabul etmekle birlikte harfler, sesler ve kelimeler şeklindeki Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söyleyen ve kelâmî usullerle selefin akâidini destekleyenler olduğu gibi haberî sıfatları lafzî mânaları üzere anlayıp teşbîhe düşen, Kur'ân hususunda harfler, sesler gibi herhangi bir ayırım yapmadan Allah'ın yaratılmamış, kadîm sıfatı olduğunu kabul edenler de olmuştur. Şehristânî, selefi ilâhî sıfatları Allah'tan nefyeden Muattıla'nın karşısına yerleştirmektedir. Ancak o, ilk nesilde keyfiyetsiz olarak sıfatları kabul edenlerin ta'tilden de teşbîhten de uzak durdukları için merkezi konumlarını ikrar etmekle birlikte sonraki süreçte kelâmî usulleri kullananları selefin asıl atkipçileri olarak görme eğilimindedir. İlâhî sıfatlar hususunda lafzî yorumda ısrarcı olanları ise teşbîhe düşüklerini belirterek merkezin dışına çıkarmaktadır. Bu da bize ilâhî sıfatlar hususunda benimsenen tavrın nasıl Müşebbihi bir tavra dönüştüğüne ve bu bakış açısını benimseyenlerin muhaliflerce niçin Haşvî olarak nitelendiğine dair önemli ipuçları vermektedir.

Görüldüğü üzere makâlât ve fırak müellifleri, tasniflerinde Mu'tezile, Havâric, Şîa ve Mürcie gibi fırkaların yanında Ashâbü'l-hadîs'e i'tikâdî bir mezhep olarak yer vermişlerdir.³² Onları, Ehl-i sünnet içerisinde değerlendirenler olduğu gibi Mürcie'nin alt grubu olarak görenler de mevcuttur. Ayrıca muhaliflerince Müşebbihe, Mücbire, Şükkâk ve Haşviye olarak isimlendirildiği de görülmektedir.³³ Verilen bilgilerden hareketle onların; Resûlullah'tan hadis olarak rivâyet edilmeyen şeyleri hadislerle dâhil ettiklerini, diğer bir deyişle Hazreti Peygamber'in sözü olmayan şeyleri hadis olarak rivâyet ettikleri,³⁴ hadislerin farklı senedlerini biriktirmeleri, halk kalabalıklarını

³² Mezhepler tarihiyle ilgili kaynakların pek çoğu Ashâbü'l-hadîs'e i'tikâdî fırkalar arasında yer vermişlerdir. Bu isimlendirme salt olarak hadis rivâyetiyle uğraşanları değil, aynı zaman itikâdî konularda belli yaklaşımları ve ortak kanaatleri olan bir topluluğa işaretle kullanmışlardır. Watt'ın da dediği gibi sadece hadis rivâyet edenleri ifade etseydi bu isimlendirme Ebû Hanîfe ve Nazzâm gibi şahıslar içinde kullanılması gerekecekti. Ancak vakıa bunun aksinedir. Bu nedenle bu isimlendirme, kullanıldığı yere ve kullanan şahsa göre değişse de belli kabulleri olan i'tikâdî bir fırkayı da ifade etmektedir (bk. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* [trc. Ethem Ruhi Fırlalı], İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998, s. 78-79; Sönmez Kutlu, *Selefilğin Fikrî Arka Planı-İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*, Ankara: Otto Yayınları, 2016, s. 54-55, 59).

³³ Selefiyye için ayrıca Ehl-i eser, Ehlü'l-hak, İspatiyye, Ehlü's-sünne, Ehl-i sünnet-i hâssa gibi isimler de verilmiştir (bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı-Selef/Kelâm/Tasavvuf/Felsefe-*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 29-30; Âdem Apak, "İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 08-09 Kasım 2013*, İstanbul: Topkapı Eresin Hotel, 2014, s. 39-41).

³⁴ Ebû Saîd Neşvânü'l-Himyerî, *el-Hürü'l-îyn* (thk. Kemâl Mustafâ), Beyrut: Dârü âzâl, el-Mektebetü'l-Yemeniyye, 1985, s. 258.

etrafında toplamaları³⁵ gibi nedenlerle Haşviyye olarak adlandırılmışlardır.³⁶ İlk mensupları teşbihe ve ta'tile düşmekten kaçınsa da sonraki nesillerde haberî sıfatları zâhiri üzere anlayan ya da bu türden çok fazla haber rivâyet edip bunlara lafzî mânasıyla inanan taraftarlarının olması nedeniyle de Müşebbihi olarak nitelenmişlerdir.³⁷ “Şükkâk” olarak adlandırılmaları ise imanda istisnayı kabul etmeleri nedeniyledir. Yine yukarıdaki bilgilerden hareketle bu fırkaya, en son inen Kur’ân âyetiyle İslâm dininin tamamlandığını kabul edip sonradan ortaya çıkan şeyleri bid‘at olarak kabul etmeleri, dinî bilginin kitap, sünnet, sahâbîler ve onlara uyan tâbiîn âlimlerinin görüşlerinden çıkarılacağı fikrini benimseyip bütün gayretlerini bu bilgiyi içeren haberlerin öğrenilmesi ve nakledilmesine harcamaları, bunun dışında aklî çıkarım ve te’vile karşı çıkmaları nedeniyle Ashâbü’l-hadîs isminin verildiği anlaşılmaktadır.

Amelî alanda metodolojileri³⁸ birbirinden farklı olmakla beraber, itikâdî konularda selefe tâbi olduğunu belirten kimselerin ortak kanaatleri ve inanç alanında kendilerine referans gösterdikleri şahısların aynı olması,³⁹ ilk dönemlerde Ashâbü’l-

³⁵ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı-Mihne Olayı ve Haşviyye Olgusu-*, Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 29. Özafşar, bu isimlendirmenin daha çok hadisçilerin Hanbelî kanadı için kullanıldığını belirtmektedir (Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 74-77).

³⁶ Muhammed Zâhid el-Kevserî “Haşviyye” olarak nitelediği kimselerin, kendilerini selefe nispet etmelerine şiddetle karşı çıkmaktadır. Onları, gerçekte müslüman olmayıp müslümanlığı kabul etmiş görünen Seneviyye ve Ehl-i kitap mensuplarının rivâyet ettikleri kendi kültürlerine ait efsane ve menkıbeleri, cehaletleri nedeniyle İslâm’a ait zannederek bu rivâyetleri benimseyen kimseler olarak değerlendirir. Haşviyye’nin müslüman görünümü bu kimselerin şaşırtmacalarına tâbi olarak teşbih ve teciime düşüklerini de belirten Kevserî, onların bir selefi olduğu kabul edilse de onların seleflerinin bu ümmetten değil; ancak Seneviyye, Sebeviyye ve Ehl-i kitap’tan olduğunu söylemektedir (bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, “Mukaddime”, İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi’l-müfterî fî mâ nûsibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasan el-Eş’arî* [thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî] içinde, Dimaşk: Dârü’l-fıkr, 1399/[1978], s. 10-11, 14; Halil İbrahim Bulut, “Muhammed Zahid Kevserî’ye Göre İslâm Mezhepleri ve Fikir Ayrılıklarının Sebepleri”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu 24-25 Kasım 2007 Bildirileri*, Düzce: [t.y.], s. 611-612, 625, 626).

³⁷ Haberî sıfat içeren âyet ve hadisleri zâhiri üzere anlayan ve rivâyetleri herhangi bir tenkite tâbi tutmadan toplayanlar, her ne kadar kendini selefe nispet etseler de selefin haberî sıfatları, teşbihten kaçınmak için keyfiyetsiz olarak kabul ettiklerini gözden kaçırmışlardır. Bu tutumu eleştiren Ebü’l-Kâsım el-Belhî, teşbihî bir yaklaşım sergileyen bu kimselerin selefin takipçileri olduklarını da kabul etmemektedir (Geniş bilgi için bk. Hatice K. Arpağuş, “Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği”, *MÜİFD*, 2012, sy. 43, s. 67). Yörükân da Ahmed b. Hanbel’e tâbi olanları ilk dönem selefin tavrından ayırır ve onların sıfatlar hususunda lügavî mânaları tercih etmeleri nedeniyle teşbihe yaklaşırlarını belirtmektedir (bk. Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s. 88).

³⁸ Makâlât ve fırak müelliflerinin verdiği bilgilere bakılırsa selefin önderleri olarak genelde Malik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd b. Ali el-İsfehânî gibi birkaç şahsa işaret edildiği görülmektedir. Bu şahıslar aynı zamanda fikhî mezhebin de önderleridirler. Hârizmî’nin de işaret ettiği gibi genellikle Seleviyye mezhebine mensup olanlar bu fikhî mezheplere mensupturlar.

³⁹ Pek çok müellif Ashâbü’l-hadîs’e tâbi olanları tek tek sayma yoluna gitmişlerdir. Hattâ bu müellifler iman gibi i’tikâdî bir konudaki ortak kabulleri olanları sıralamıştır. Bu da onların salt hadis rivâyetiyle öne çıkmayıp i’tikâdî alanda ortak kabulleri olan bir grup oldukları kanaatini güçlendirmektedir (bk. İbn Batta el-Ukberî, *el-İbâne an şer’atî’l-fırkatî’n-nâciye ve mücânebeti’l-fırakî’l- mezmûme* [thk. Rızâ b. Na’sân Mu’tî], Riyad: Dârü’r-râye, 1994, II, 814-827; Ebû Osmân es-Sâbûnî, *Akâidetü’s-selef ve Ashâbi’l-hadîs/er-Risâle fî i’tikâdî Ehli’s-sünne ve Ashâbi’l-hadîs ve’l-eimme* [thk. Ebü’l-Yemîn el-Mansûrî], Kâhire: Dârü’l-minhâc, 1423/2003, s. 112-113).

hadîs olarak anılan zümrenin, sonraki süreçte Selefiler olarak isimlendirildiğini göstermektedir. Bu nedenle, ilk dönem kaynaklarında Ashâbü'l-hadîs olarak isimlendirilen grubun özellikle de İbn Teymiyye'nin bu mezhebin görüşlerini sistemleştirme çabasından sonra Selefiyye olarak isimlendirildiği söylenebilir.⁴⁰ Nitekim İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), Selefiyye'yi her asırda temsilcileri olan, müstakil, tek bir mezhep olduğunu, bununla birlikte icmal ve tafsil ayrılığına göre mütekaddimûn ve müteahhirûn olarak ayrıldığını söylemiştir. O, İbn Teymiyye öncesini Mütekaddimûn Selefiyye, sonrasını ise Müteahhirûn Selefiyye olarak adlandırmıştır.⁴¹ İzmirli, hakkında Kur'ân ve sünnette açık hüküm bulunmayan ve sahâbe ile tâbiîn neslinin meşgul olmadığı konulardaki yaklaşımlarına göre Ehl-i sünnet'i⁴² üç fırkaya ayırmıştır. Bu üç fırkadan biri olan Selefiyye ya da diğer ismiyle Eseriyye, Kur'ân'da açıklanmayan, sahih sünnette bilgi verilmeyen, sahâbe ve tâbiîn neslinin tartışmaya girmeyip sessiz kalmayı tercih ettiği meselelerle meşgul olmayan kimselerdir.⁴³ Ehl-i sünnet-i hâssa da denilen bu fırka, sahâbe ve tâbiîn'in yolunu takip eden, Kur'ân'ı ta'zîmde aşırıya giderek ayrıntıya dalmayan, ulûhiyetle ilgili çözümü zor olan bu nedenle de tartışma gerektiren konularla uğraşmayan, sadece Kur'ân'a uygun olan aklî ve naklî delillerle akîdelerini ispat eden kimselerden oluşmaktadır.⁴⁴

⁴⁰ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, 2009, XXXVI, 400; Apak, "İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni", s. 44; Mehmet Zeki İçsan, *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006, s. 29. Her ne kadar "Selefiyye" tabirinin kullanılması İbn Teymiyye ile birlikte dile getirilse de daha öncesinde de bu tabir Hanbelîler tarafından kullanılmıştır. İbnü'l-Cevzî, Ahmed b. Hanbel için "Selefi" kavramını kullanmıştır. Kendisinin de bu mezhebe tâbi olduğunu belirten İbnü'l-Cevzî, Ahmed b. Hanbel'in takipçilerini müstakil bir mezhep olarak sefefe tâbi olanlar şeklinde değerlendirmektedir (İbnü'l-Cevzî'nin kavramı kullanımıyla ilgili bk. Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbih bi-keffi't-tenzih* [thk. Hasan es-Sekkâf], Ammân: Dârü'l-İmâmî'n-Nevevî, 1412/1992, s. 95, 102).

⁴¹ İsmâil Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Şehzâdebaşı [İstanbul]: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339/1341/[1923], I, 105.

⁴² Fırak müellifleri, Ehl-i sünnet kavramının kapsamını birbirlerinden farklı olarak belirlemektedirler. Yukarda da belirtildiği üzere İbn Hazm, Ashâbü'l-hadîs'i Ehl-i sünnet olarak değerlendirirken, Abdülkâhîr el-Bağdâdî, İsfârâyînî ve Şehristânî'nin içinde yer aldığı Eş'arî müellifler, kavramı Eş'arîlik'i de kapsayacak şekilde daha geniş anlamıyla kullanmaktadırlar. Bu da onların, Ashâbü'l-hadîs dışındaki zümreleri de Ehl-i sünnet içerisinde değerlendirerek İslâm'ın ana akımının daha geniş kitlelerce temsil edildiğini ortaya koyma çabasında olduklarını göstermektedir. İzmirli de Ehl-i sünnet'i, hâssa ve âmme olarak ayırarak bu farklı yaklaşımları uzlaştırmaya çalışmıştır.

⁴³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 97.

⁴⁴ İzmirli, yukarda da belirtildiği gibi Ehl-i sünnet-i, Ehl-i sünnet-i âmme ve Ehl-i sünnet-i hâssa olarak iki kısma ayırmıştır. Ehl-i sünnet kelâmcıları olarak da değerlendirdiği Eş'arîler'i ve Mâtürîdîler'i Ehl-i sünnet-i âmme içerisinde değerlendirmiştir. Ehl-i sünnet'i, naslarda açık hüküm bulunmayan ve ilk iki neslin hakkında tartışmaya girmedikleri konularda gösterdikleri eğilime göre ayırmıştır. Selefiyye olarak değerlendirdiği grup sünnete kemal derecesinde bağlı olup, sahâbe ve tâbiîn'in yolundan gitmiştir. Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri, Ehl-i sünnet içerisinde olmakla birlikte kelâmcıların nazar ve istidlâl metodlarını kullandıkları için Ehl-i sünnet-i hâssa içerisinde değerlendirilmemiştir (İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 98, 107). İzmirli, Ebû Hanîfe'yi de Mütekaddimûn Selefiyye'den kabul edip, eseri *el-Fıkhu'l-ekber*'i Selefiyye'nin ilk eseri olarak zikretmiştir (İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 107). Onun, Ebû Hanîfe'yi Selefiyye'ye dâhil etmesi ilk dönem Selefiyye'yi Ehl-i sünnetle eş anlamlı

Her devirde farklı fikhî mezheplere bağlı kimseler Ashâbü'l-hadîs'in akâidini benimsediğini söylese⁴⁵ de şüphesiz ki bu mezheple kendilerini özdeş gören ve Ashâbü'l-hadîs'in bayraktarlığını üstlenen Hanbelîler olmuştur.⁴⁶ Hanbelîler'in Ashâbü'l-hadîs ile özdeş görülmesinde Ahmed b. Hanbel'in Kaderiyye, Şîa, Mürcie ve Mu'tezile gibi fırkalarla sert mücadelesi, özellikle de Mihne sürecinde siyasî baskılar karşısındaki tavizsiz tutumu hiç şüphesiz etkilidir.⁴⁷ Zîrâ Mihne süreci sonunda Ashâbü'l-hadîs güçlenerek çıkmış, bu nedenle de Mihne, Ashâbü'l-hadîs düşüncesi için bir dönüm noktası olmuştur. Ahmed b. Hanbel de Mihne olaylarındaki tutumu sayesinde Ashâbü'l-hadîs içerisinde ayrıcalıklı bir mevkiye yükselmiştir.⁴⁸ Mezhep mensuplarının Ahmed b. Hanbel'i sevmeye verdikleri önem öyle bir noktaya ulaşmıştır ki artık ona buğz edenlerin tekfir edilmesi câiz görülmüştür.⁴⁹ Onun görüşlerine aykırı görüş belirtenler şiddetle tenkide uğramış ve bid'atçı damgası yemiştir.⁵⁰ Ahmed b. Hanbel'e gösterilen hürmet ve ona verilen değer ileriki süreçte "Menâkıb-ı Ahmed b.

kullanmasıyla ilgili olması muhtemeldir. Yine Yusuf Ziya Yörükân da Eş'arî ve Mâtürîdî'nin yetiştiği döneme kadar geçen sürede Hazreti Peygamber'in, sahâbilerin ve tabîinin i'tikâdî kabullerini "Selef Yolu" veya "Kur'an Yolu" olarak nitelemektedir. Bir mezhep olarak değerlendirmedeği bu eğilimi Hazreti Peygamber zamanında olanlarla yetinmek ve İslâm'a dâhil olmayanları dine dâhil etmek ve dinden olanları dışarda bırakmak korkusuyla i'tikâdî konularda derinleşmekten kaçınmak olarak tanımlamıştır. Ebû Hanîfe'yi de kendinden önce ortaya çıkan ve dinî konularda dalâlete düşenlere karşı selef yolunun savunucusu olarak vasıflandırmıştır. Onu, Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat'ın görüşlerini savunan ve kuvvetlendiren birisi olarak görmüştür. Hattâ o, Ebû Hanîfe ve takipçilerini selef yolunun asıl temsilcileri olarak değerlendirmektedir. Ahmed b. Hanbel'in takipçilerinin selefe tâbî oluşlarını ise aklın rolünü inkâr edip taassuba düşmeleri nedeniyle sadece iddia olarak kabul etmiştir (bk. Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s. 127). Ancak önceden de belirtildiği gibi Ashâbü'l-hadîs'in Ebû Hanîfe'ye karşı tavrı müspet yönde değildir. Zîrâ Ebû Hanîfe, iman ile ilgili görüşleri ve özellikle de amelî konularda reyî ile hüküm verdiği gerekçesi ile başta Ahmed b. Hanbel ve Buhârî olmak üzere Ashâbü'l-hadîs tarafından şiddetle tenkit edilmiştir.

⁴⁵ Selefiyye mensupları genellikle eserlerinde selefe tâbî olanların şehir şehir listesini vermektedirler (bk. Adî b. Müsâfir el-Emevî, *İ'tikâdü Ehli's-sünne ve'l-cemâa* [thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi-Tahsîn İbrâhîm ed-Dûsikî], Medînetü'l-münevver: Mektebetü'l-gurebâi'l-eseriyye, 1419/1998, s. 42-44. Sönmez Kutlu da Ashâbü'l-hadîs mensuplarının mensubu bulundukları fikhî mezheplere göre küçük bir listesini vermektedir. Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkaplanı*, s. 62).

⁴⁶ Uludağ, Selefiyye mezhebinin, Hanbelilik olarak da isimlendirildiğini söylemektedir. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 30.

⁴⁷ Özervarlı, "Selefiyye", XXXVI, 400; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, s. 45; Muhyettin İğde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, İstanbul: MÜİFAV, 2016, s. 76-79, 87, 106-107; Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 13-14.

⁴⁸ Metin Yurdağ, *Kelâm Tarihi Ekoller-Şahıslar-Eserler*, İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2017, s. 221.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel'in faziletine dair bk. *Tabâkâtü'l-Hanâbile*, I, 28-44.

⁵⁰ Ali b. Medînî, Yahya b. Maîn ve Ebû Nasr et-Temmâr gibi isimler bir zamanlar Ahmed b. Hanbel ile sıkı dost olsalar da Mihne sürecindeki tavırları dinden taviz vermek olarak değerlendirilmiş ve bazıları bu şahıslardan hadis rivâyet etmeye son vermiştir. Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsi de halku'l-Kur'an hususunda Ahmed b. Hanbel'den farklı olarak insan teleffuzlarının mahlûk olduğunu söylediği için bid'atçı olmakla suçlanmıştır. Yine Buhârî'de konuyla ilgili olarak kulların fiilleri kapsamında olan Kur'an'ın lafız ve telaffuzlarının yaratılmış olduğunu söylemesi nedeniyle tepkiyle karşılanmış ve Nişabur'u terk etmek zorunda kalmıştır (Geniş açıklama için bk. Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 62-68; İğde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 79-85).

Hanbel” türünde eserlerin telif edilmesine yol açmıştır.⁵¹ Böylece Ahmed b. Hanbel’in fikirlerine sarsılmaz bir şekilde itibar edilmiş ve o, Selefiyye’nin en önemli önderleri arasına yerleşmiştir.⁵² Ona tâbi olanlar da kendilerini Selefiyye ile özdeşleştirip, bu düşüncenin savunuculuğu ve koruyuculuğunu üstlenmişlerdir.

Yukarda da belirtildiği üzere fırka tasnifi yapan müellifler, Seleflerin yaklaşımları hakkında bazı bilgiler vermişlerdir. Bu bilgilerden hareketle Hanbelî-Selefi düşüncenin genel yaklaşımlarına değinmek, bu düşünceyi daha iyi anlamak için yararlı olacaktır. Ancak bu yaklaşımların bütününe ortaya koymak tezin sınırlarını aşacağı için muhalifleriyle aralarında derin fark yaratan birkaç husus üzerinde durulacaktır. İman hakkındaki görüşlerine müstakil bölüm ayrıldığı için bu konudaki görüşlerine burada yer verilmeyecektir.

Dinin tamamlanmış olduğu düşüncesi: Ashâbü’l-hadîs’in önemle üzerinde durduğu hususlardan biri dinin tamamlanmış olduğudur. Onlara göre en son inen Kur’ân âyetiyle birlikte din kemâle ulaşmıştır.⁵³ Hazreti Peygamber dini insanlara tebliğ etmiş ve yaşamıyla insanlara öğretmiştir. İnsanların ihtiyaç duydukları bütün hususlar Kur’ân’da ve sünnette bulunduğu için dinde eksik hiçbir şey kalmamıştır.⁵⁴ Sahâbiler de Resûlullâh’a tâbi olarak dini en iyi şekilde öğrenmişler ve hayatlarına tatbik etmişlerdir. Bilmedikleri hususları Hazreti Peygamber’e sormuşlardır. Onlar vahyin iniş sürecine şahit oldukları için dinî anlama hususunda diğer insanlardan öndedirler. Kur’ân’ın tefsiri, Hazreti Peygamber’in sîreti, sahâbe ve tâbiînin uygulamaları dâhil Müslümanlara gerekli olan her şey hadislerde yer almaktadır. Bunların dışında inananların başka bir şeye ihtiyaçları yoktur.⁵⁵

Dinin tamamlanmış olduğu ilkesi Seleflerin pek çok hususu bid‘at olarak nitelemelerine neden olmuştur. Sahâbilerin tartışmadıkları hususları, kullanmadıkları

⁵¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ, *Menâkibü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*; Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Menâkibü’l-İmâm Ahmed*; Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Menâkibü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Ali Muhammed Ömer), Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1399/1979.

⁵² Ahmed b. Hanbel’in bu konumu günümüz çalışmalarında da vurgulu bir şekilde tekrar edilmiştir. Ahmed b. Hanbel’e ittiba Sünnilik alâmeti, ondan ayrılmak ise bid‘at alâmeti olarak değerlendirilmiş ve Ehl-i kiblenin ona intisab etmekle övündüğü belirtilmiştir (bk. Abdullah b. Yusuf el-Cüdey’, *el-Akîdetü’s-Selefiyye fî kelâmi Rabbi’llahi’l-berîyye ve keşfü ebâtîli’l-mübtedia er-reddiyye*, Beyrut: Müessesetü’r-reyyân, 1430/2009, s. 261.

⁵³ Seleflerin işaret ettikleri âyet: el-Mâide 5/3.

⁵⁴ Ashâbü’l-hadîs’in bu yaklaşımları için bk. Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî, *Risâle fî istihsâni’l-havd fî ilmi kelâm, el-Lum‘a* (thk. Muhammed Emin ed-Dannâvî) içinde, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1433/2012, s. 89-90.

⁵⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi’l-hadîs* (thk. Mehmed Saîd Hatiboğlu), Ankara: AÜİF Yayınları, 1972, s. 7-9.

delilleri ve metodları bid‘at olarak görmüşlerdir. Kendisine batılın ne olduğu sorulduğunda Mâlik b. Enes batılı, “Allah’ın isimleri, sıfatları, kelâmı, ilmi ve kudreti hakkında konuşmak, sahâbe ve tâbînin sükût ettikleri meselelerde sükût etmemek” şeklinde açıklamıştır.⁵⁶

Selefiler’in sonradan ortaya çıkan şeylerin tamamını bid‘at olarak görmelerinin bir diğer nedeni de değişimi reddetmeleridir. Onların nazarında Kur‘ân‘da ve âsârda olan bilgiler kıyamete kadar bütün insanların ihtiyaçları için yeterlidir. Bu nedenle ilave yorumlara gerek yoktur ve yapılması gereken bu bilgileri içeren rivâyetlerin sonraki nesillere ulaştırılmasıdır. Ebû Hanîfe’nin şu hususu dillendirmesi onun da bu yaklaşımdan müzdarip olduğu için olsa gerekir:

“Hazreti Peygamber’in ashâbı için yeterli olan sana kâfi değil midir? dedikleri zaman: “Evet, ben onların durumunda olsaydım onlar için yeterli olanın bana da yetmesi mümkündü.” şeklinde yanıt ver. Ne var ki onların içinde bulundukları şartlar ile bizim durumumuz aynı değildir. Kanlarımızın dökülmesini helâl görerek bize ta‘n eden bir toplulukla karşı karşıyayız. Bu durumda aramızda isabetlinin ve hata edenin kim olduğunu bilmememiz, canlarımızı ve ırzlarımızı korumamamız câiz değildir...”⁵⁷

Onlar karşılaştıkları sorunların, Hazreti Peygamber’in uygulamalarından uzaklaşılması ve sünnetin terk edilip yerine bid‘atların ikame edilmesi nedeniyle meydana geldiğini düşünmüşler⁵⁸ ve çözümü de ilk nesillerin düşünce ve uygulamalarının aynen korunması ve dinî hayatın ona göre şekillendirilmesinde görmüşlerdir.⁵⁹ Bu nedenle Selefiler, kendilerini ilmin taşıyıcısı⁶⁰ ve sünnetin

⁵⁶ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1984, s. 254.

⁵⁷ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim, İmâm-ı A‘zam’ın Beş Eseri* içinde (trc. Mustafa Öz), İstanbul: İFAV, 2016, s. 8/14.

⁵⁸ İbn Batta, eserinde pek çok kimse doğru yoldan ayrılp bid‘atler yaygınlaşsa da İslâm ümmetinden bir grubun din üzere devam edeceğini, hadis ilmiyle uğraşanların sünneti dirilip bid‘atleri öldürenler olduğunu, bu kimselerin Hazreti Peygamber’in halifeleri olduğunu bildiren pek çok rivâyet nakletmektedir. O, bu rivâyetlerin kendi mensubu bulunduğu gruba işaret ettiğini düşünmektedir (bk. İbn Batta, *el-İbâne*, I, 200-204).

⁵⁹ Asr-ı saâdet döneminin din anlayışını yaşatma isteği kimi araştırmacılarca Araplar’daki atalar dinine bağlılık duygusunun İslâm sonrası tezâhürü olarak değerlendirilmiştir. Farklı kültürden insanların İslâm’a girmeleri ile birlikte Arap kültürünün tehdit altında olduğunu düşünenler ilk üç neslin yaşamıyla diğer bir deyişle atalarının güvenilir yolunu takip etmek suretiyle Arap hayatının özgünlüğünü korumaya çalışmışlardır (bk. Mehmet Zeki İşcan, “Selefilğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 08-09 Kasım 2013*, İstanbul: Topkapı Eresin Hotel, 2014, s. 94-95).

⁶⁰ Hadislerin, dinî bilginin kaynaklarından biri olan sünnetin tespitinde önemli bir kaynak olması hasebiyle hadis rivâyetiyle uğraşan âlimler toplumda saygınlık kazanmışlardır. Hattâ Ashâbü'l-hadis’in Kur‘ân’ın anlaşılması için de başvuru kaynağı olarak değerlendirip sünnete daha öncelikli bir konum verdiği de düşünülürse bu ilimle uğraşanların ayrıcalığı da bununla doğru orantılı olarak artmıştır. (bk. Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce* [trc. Hakan Köni], İstanbul: Kapı Yayınları, 2007, s. 191).

koruyucusu olarak nitelemişler ve sünnetlerin ihyası ve bid'atlerle mücadele misyonunu üstlenmişlerdir.⁶¹

Ashâbü'l-hadîs, kendilerini Allah'ın kitabıyla amel eden, Resûlullah'ın sünnetine tutunan, hulefâ-i râşidîn ve sahâbîlerin uygulamalarına tâbi olanlar olarak görmektedir. Bu bakış açısı kendilerini dinin hakikatinden uzaklaşanları irşâd eden, onları doğru yola yönlendiren ve bid'atleri yok eden seçkin zümre olarak değerlendirmelerine neden olmuştur.⁶² Bu anlayış da doğal olarak hakikatin sadece kendilerinin yanında olduğunu düşünen ve kendi görüşleri dışındakileri dinden uzaklaşmış olarak değerlendiren bir zihniyetin oluşmasına yol açmıştır. Yukarıda da işaret edildiği gibi bu düşüncenin yansıması olarak İbn Hazm, Ehl-i sünneti oldukça daraltarak Ashâbü'l-hadîs ile özdeşleştirmiş ve bunların dışındakilerin az ya da çok Ehl-i sünnet'ten uzaklaştıklarını söylemiştir.

İslâm düşünce geleneğinde merkezî düşünceyi temsil ettiğini düşünen Selefiyye bir taraftan sünnetleri korumak için rivâyetler üzerine yoğunlaşırken öte yandan bid'at olarak gördükleri fırkaların görüşlerine reddiyeler yazmıştır. Onlar; Hâricî, Şîa, Mürcie, Cehmiyye, Kaderiyye ve çoğunlukla bu son iki isim adı altında Mu'tezile ve hattâ Eş'ariyye gibi fırkaları bid'at olarak değerlendirip onların görüşleriyle mücadele etmişlerdir.⁶³ Eş'arî müellifler kendilerini Ashâbü'l-hadîs kelâmcısı olarak görmelerine ve onların görüşlerine bağlı olduklarını belirtmelerine rağmen pek çok Ashâbü'l-hadîs mensubu tarafından reddedilmişlerdir.⁶⁴ Herevî'nin (ö. 481/1089) eserinde Eş'arîler'i ve Küllâbîler'i zemmetmek için bir bölüm ayırması⁶⁵ ve

⁶¹ İbn Batta, *el-İbâne*, I, 203; *Şerefü Ashâbi'l-hadîs*, s. 9-10, 43 vd.

⁶² İbn Batta, *el-İbâne*, I, 197; *Şerefü Ashâbi'l-hadîs*, s. 29 vd.

⁶³ Mâtürîdîler'in Ashâbü'l-hadîs'e ait eserlerde İbn Teymiyye'ye kadar neredeyse hiç görülmemesi muhtemelen Mâtürîdîlik'in ilk dönemlerde ilim merkezlerine uzaklık gibi çeşitli nedenlerle ihmal edilmesinden kaynaklanmaktadır (Mâtürîdîlik'in ihmalı için bk. Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, 2003, XXVIII, 147-148).

⁶⁴ Berbehârî'nin Bağdat'ta, Eş'arîler'e karşı başlattığı girişimler, Ashâbü'l-hadîs'in Eş'arîler'e bakışını yansıtmaktadır. O âmâları kışkırtmış ve Eş'arîler'i döverek mescitlerden uzaklaştırmalarına neden olmuştur (bk. Arpaguş, "Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği", s. 79).

⁶⁵ Ebû İsmâil Hâce Abdullah el-Herevî, *Zemmü'l-kelem ve ehlihi* (thk. Ebû Cabir Abdullah b. Muhammed el-Ensârî), Medine: Mektebetü'l-gurebâi'l-eseriyye, 1419/1998, V/131. Hâce Abdullah el-Herevî, Herat'ta Mu'tezile ve Eş'arîler'i eleştirdiği için devlet ricaline şikâyet edilmiş ve bunun sonucu olarak da 438 (1046) yılında hapsedilmiştir. (bk. Tahsin Yazıcı-Süleyman Uludağ, "Herevî, Hâce Abdullah", *DİA*, 1998, XVII, 223).

İslâm tarihinde bazı dönemlerde Eş‘arîler’in minberlerde lanetlenmeleri⁶⁶ de bu durumu yansıtmaktadır.

Sünnete bağlılık: Ashâbü’l-hadîs’in “sünnete bağlılık”⁶⁷ anlayışının genel çerçevesini, dinî bilgi olarak Kur’ân ve sünnet ile yetinmek, bunları lafzî anlamlarına göre anlamak ve amel etmek, Kur’ân’ı sünnete göre anlamak, gerek çelişki gibi görünen durumlarda gerekse ek açıklamaya ihtiyaç duyan haberlerde ya da hakkında açıkça bilgi bulunmayan hususlarda dâhi beşerî çıkarımdan kaçınmak, bilgilerin anlaşılmasında neden ve niçin sorularını sormamak, Hazreti Peygamber’in herhangi bir açıklama yapmadığı ve sahâbîlerin meşgul olmadıkları meselelerle ilgilenmemek ve bir önceki bölümde de ifade edildiği gibi bid‘atlerden kaçınmak gibi fikirlerden oluşmaktadır.

Selefiyye’nin dinî bilgide itibar ettiği kaynaklar nakle dayalı olanlardır. Zührî’den (ö. 124/742) nakledilen “İlim Allah’tandır; açıklama/tebliğ Resulullah’a aittir ve bize düşen teslimiyettir” sözü de bu anlayışın özlü bir ifadesidir.⁶⁸ Onlar Kur’ân, Hazreti Peygamber’in söz, davranış ve uygulamalarını içeren sünnet ve sahâbîlerden nakledilen bilgiler dışında, herhangi bir beşerî yorum ve istidlâle karşı çıkmışlardır. Bu yaklaşım tarzını Süfyân es-Sevrî de (ö. 161/777) “Din, âsardan ibarettir; rey ile değildir.”⁶⁹ şeklinde belirtmiştir.

⁶⁶ Hicrî beşinci asrın başlarında Eş‘arîler’e karşı tepki hareketi ortaya çıkmış ve bu minberlerde lanetleme boyutuna kadar ulaşmıştır. Hattâ tarihi kaynakların verdiği bilgiye göre 447/1055-1056 yılında Hanbelîler’in tepkileri ve hücumları nedeniyle Eş‘arîler, cuma ve diğer namazlar için cemaate katılamaz duruma geçmişlerdir. Bu uygulamalara Nizâmülmülk, Ebû Abdullah ed-Dâmegânî ve Ebû İshâk eş-Şirâzî’den bu uygulamayı yasaklayan fetvâ olarak son vermiştir (bk. İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh/İslâm Tarihi* (trc. Ahmet Ağırakça), İstanbul: Bahar Yayınları, 1987, X, 102, 106-107, 119; Ebû’l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye* (thk. Salâh Muhammed el-Hiyemî), Katar: Vizâretü’l-evkâf ve’s-şüûnî’l-İslâmî, 1436/2015, XIII, 123-124, 210-211; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye/Büyük İslâm Tarihi* (trc. Mehmet Keskin), İstanbul: Çağrı Yayınları, 2000, XII, 166, 244-245; Muhit Mert, “Kelâm İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2001, XIV, sy. 1, s. 203-204).

⁶⁷ Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Ca’fer el-İstahrî’nin naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel, ehl-i ilm ve ashâbü’l-eserin mezhebi olarak adlandırdığı kendi mezhebinin sünnete sarılanların ve bununla tanınanların mezhebi olduğunu, onların sünnetle hükmettiklerini ve bunun Resûlullah’ın zamanından itibaren bu şekilde sürdürülen bir anlayış olduğunu söylemiştir. O, bu mezhebin görüşlerine muhalefet edenleri ve onların fikirlerini kötüleyenleri bid‘atçı olmakla, cemaatten ayrılmakla ve sünnetin metodundan uzaklaşmakla itham etmektedir. Sünnete sarılmak, esere bağlı olmak ve herhangi bir bid‘atle tanınmamakla övünen bu mezhebin sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve onlara uyanların mezhebi olduğunu söylemektedir. Onlara göre din; kitap, sünnet, eser ve sahih rivâyetlerdir. Kıyas ve rey ise doğrudan uzaklaşmak ve dalâlet olduğu için dinde onlara itibar edilmez. Nakledilen bilgilerde de görüldüğü üzere onlar, rey ve kıyası sünnetten uzaklaşma olarak değerlendirmektedirler. Bununla beraber sahâbe ve tâbiînün reylerine itibar etmektedirler (bk. *Tabâkâtü’l-Hanâbile*, I, 55, 65).

⁶⁸ *es-Sünne*, I, 579.

⁶⁹ *Şerefü Ashâbi’l-hadîs*, s. 6.

Ashâbü'l-hadîs, dinî bilginin sadece nakille elde edilebileceği kanaati taşımalarından hareketle, aklî temellendirme ve çıkarımları keyfîlik olarak değerlendirmiştir. Nitekim kendisine sahâbîlerin iki farklı görüşü nakledilen kimsenin hangisinin tercih etmesi gerektiği sorulduğunda Ahmed b. Hanbel, zihnî bir sorgulama süreci geçirmeksizin herhangi birinin uygulanmasını uygun görmüştür.⁷⁰ Naklî bilgiyi yeterli görmelernin sonucu olarak Ashâbü'l-hadîs, beşerî yorumlara itibar eden mütekellimlere karşı çıkmışlar ve birçok fakîhi kendi reyî ile hüküm verdiği gerekçesiyle şiddetli bir şekilde eleştirmişlerdir.

İslâm düşünce geleneğinde Hâricîler'den bazı gruplar dışarda tutulursa sünnetin bilgi kaynağı olmasında hemen hemen tüm müslümanların ittifak halinde oldukları görülmektedir. Ancak haberlere uygulanan sıhhat kriterlerinde ve hadislerdeki ifadeleri anlama şekillerinde bir takım farklı metodlar benimsenmiştir. Ashâbü'l-hadîs ile sünneti bırakıp kendi görüşlerine göre hüküm vermekle itham ettikleri diğer gruplar arasındaki en önemli farklardan biri hadislerin Hazreti Peygamber'e âidiyeti konusunda olmuştur.⁷¹ Resûlullah'tan geldiği hususundaki şüphe barındırması nedeniyle bâzı âhad haberlerin göz ardı edilmesi Ashâbü'l-hadîs tarafından hadisleri bırakıp hevâyâ uyma olarak değerlendirilmiştir. Yine hadislerin içeriğinin İslâm'ın genel prensiplerine uygun olma, hadislerin vürûd sebebi ve nakleden kişilerin durumları gibi bir takım etkenleri dikkate alarak değerlendirilmesi, Hazreti Peygamber'e âidiyetinde şüphe olmamasına rağmen çelişkili durumlar ortaya çıktığında te'vîl gibi bir takım yöntemlerin işletilmesi de Ashâbü'l-hadîs tarafından eleştiri konusu edilmiştir. Çünkü bu tür değerlendirmeleri yapmak için beşerî çıkarımlara ihtiyaç vardır ve onların nazarında tüm bu yapılanlar

⁷⁰ Yûsuf b. İbn Abdülber, *Câmi'ü beyânî'l-ilm ve fazlihi* (thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Riyâd: Dârü İbnî'l-Cevzî, 1414/1994, II, 909.

⁷¹ Bu mesele ile ilgili olarak "Sizden birinin (koltuğuna/dirseğine) dayanmış bir şekilde beni yalanlaması beklenir mi? Benden bir hadis rivâyet edilir de 'Resûlullah bunu söylememiştir.' der." şeklinde içeriğe sahip olan, aralarında birtakım farklılıklar bulunan ve "erike hadisi" olarak bilinen çeşitli rivâyetler nakledilmiştir. (Bu rivâyetlerle ilgili bk. Aynur Uraler, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, İzmir: Işık Yayınları, 2004, s. 65-69). Bu konuyla yakından ilişkili olan Ebû Hanîfe'nin şu açıklaması da tarafların rivâyetleri kabul kriterlerinde farklı yaklaşımlar benimsediklerini gösterir: "Tekzîb etmek, ancak 'Ben, Hazreti Peygamber'in sözünü yalanlıyorum.' diyen kimsenin sözü ve yalanlamasıdır. Fakat bir kimse 'Ben, Resûlullah'ın söylediği her şeye inanırım, lâkin o, kötülük yapılmasını söylemedi ve Kur'ân'a da muhalefet etmedi.' derse bu söz o kimsenin Hazreti Peygamber'i ve Kur'ân'ı tasdik etmesi, Resûlullah'ı Kur'ân'a muhalefetten tenzih etmesidir...Kur'ân'ın aksine, Hazreti Peygamber'den hadis rivâyet eden herhangi bir kimseyi reddetmek, Resûlullah'ı reddetmek ya da yalanlamak değildir. Bilakis, Allah'ın Resûl'ü adına batılı nakleden kimseyi reddetmektir. Bu itham Resûlullah'a değil, râvîye yöneliktir..." (bk. *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 23-24/31-33).

haberlerin işaret ettiği bilgilerden uzaklaşıp sünneti geçersiz kılmak, hevâ ve hevese uygun olana zemin hazırlamaktır.

İslâm düşünce geleneğinde naklî deliller arasında bir takım farklılıklar gözetilmiştir. Naklî delillerden Kur’ân sübûtu kesinken mütevâtir hadisler dışındaki rivâyetlerin sübûtu ise zannîdir. Bu nedenle de şer’î deliller hiyerarşisinde ikinci sırada gelir. Ancak Ashâbü’l-hadîs bu noktada farklı bir yaklaşım benimsemiş ve Kur’ân ile sünneti eşit seviyede değerlendirmiştir.⁷² Onların bu düşünceleri, sünnetin de tıpkı Kur’ân gibi vahiy mahsülü olduğu kanaatinde olmalarından kaynaklanmaktadır.⁷³ Hattâ Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 129/742) “Sünnet Kur’ân üzerine hükmedicidir, fakat Kur’ân sünnete hükmedici değildir.” demiştir.⁷⁴ Evzaî de (ö. 157/774) Kur’ân’ın sünnete ihtiyacının, sünnetin Kur’ân’a ihtiyacından fazla olduğunu belirtmiştir.⁷⁵

Dinî konularda beşerî çıkarımları hevâyâ uymak olarak değerlendirdikleri için⁷⁶ Ashâbü’l-hadîs mensupları, kendi görüşlerini belirtmekten kaçınmışlardır. Kendi düşüncelerini yansıtabilmek için âyet ve hadisleri kendi görüşlerine işaret edecek tarzda konu başlıklarına taşımışlardır. Bu şekildeki anlayışın tek geçerli yaklaşım olduğunu düşünen Ashâbü’l-hadîs, sünneti bırakıp aklın izâfî sonuçlarına tâbi oldukları gerekçesiyle kelâm ilmiyle ilgilenenlere⁷⁷ ve fıkıhta rey kullananlara karşı çıkmışlardır.

⁷² Bu görüş genelde “Dikkat edin! Resûlullah’ın haram kıldığı, Allah’ın haram kıldığı gibidir.” rivâyetiyle delillendirilmiştir (Ahmed b. Hanbel, I, 16, XXVIII, 429; İbn Mâce, “Mukaddime”, 2; Tirmizî, “İlim”, 10). Ashâbü’l-hadîs’in sünneti Kur’ânla eşit görmeleriyle ilgili değerlendirmeler için bk. Binyamin Abrahamov, *İslâm Kelâmı-Gelenekçilik ve Akılcılık* (trc. Emine Buket Sağlam), İstanbul: İnsan Yayınları, 2010, s. 23-24.

Berberhârî de bu hususla ilgili olarak “Sünnet İslâm’dır, İslâm da sünnettir.” diyerek din ile sünneti özdeşleştirmiştir. Yine onun, sünnetten bir şeyi inkâr edenin sünnetin tamamını inkâr etmiş olacağını ve bunun tıpkı Kur’ân’dan bir âyeti inkâr edenin Kur’ân’ın tamamını inkâr etmesi gibi olduğunu belirtmesi de bu tavrın yansımasıdır (bk. *Tabâkâtü’l-Hanâbile*, III, 61, 74).

⁷³ İbn Batta, *el-İbâne*, I, 256; *Câmi’u beyânî’l-ilm*, II, 1193. eş-Şâfiî de sünnetin, Kur’ân’ın mücmelini açıklayacağını, umûm hükümlerini tahsis edeceğini ve mutlakını takyîd edeceğini belirtmiştir. Ayrıca sünnetin hakkında hüküm bulunmayan konularda hüküm koyacağını ve asla Kur’ân ile çelişmeyeceğini de belirtmiştir (bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Er-Risâle/İslâm Hukukunun Kaynakları* [trc. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan], Ankara: TDV Yayınları, 2012, s. 52, 61, 63-64, 68-69, 127, 132).

⁷⁴ Bu söz kendisine iletildiğinde Ahmed b. Hanbel, “Ben bunu söylemeye cesaret edemem. Fakat ‘sünnet, Kur’ân’ı tefsir eder ve açıklar’ derim.” şeklinde cevap vermiştir (İbn Batta, *el-İbâne*, I, 253-254; *Câmi’u beyânî’l-ilm*, II, 1194; Mert, “Kelâm İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma”, s. 195; Koca, *İslâm Düşüncesinde Selefîlik*, s. 51).

⁷⁵ İbn Batta bu sözü Mekhûl eş-Şâmî’ye nispet etmektedir. Ancak doğrudan Evzaî’den de nakledilmiştir. (bk. İbn Batta, *el-İbâne*, I, 253; *Câmi’u beyânî’l-ilm*, II, 1193-1194).

⁷⁶ Bu konudaki rivâyetler için bk. *Câmi’u beyânî’l-ilm*, II, 1076-1086.

⁷⁷ Kelâm ilmini ve mütekellimleri yermek amacıyla Ashâbü’l-hadîs tarafından pek çok eser telif edilmiştir. Bunlara İbn Kuteybe’nin, *Te’vîlu muhtelifi’l-hadîs*; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’nin, *er-Red alâ Ehli’l-keâm*; Ebü’l-Fazl er-Razî’nin, *Ehâdîs fî zemmi’l-keâm*; Hâce Abdullah el-Herevî’nin, *Zemmü’l-keâm ve ehlihi*; Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin, *Zemmü’t-te’vîl ve Tahrimü’n-nazar fî kütübi ehli’l-keâm* gibi eserleri ile *er-Red ale’z-Zanâdika ve’l-Cehmiyye* gibi isimlerle yapılan muhtelif yazarların çalışmaları örnek verilebilir. Bu konuda geniş bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, “Zemmü’l-keâm”, *DİA*, 2013, XLIV, 240-242.

Onları Ehl-i bid‘at olarak itham edip kendilerinin de sünnetin temsilcileri olduğunu iddia etmişlerdir.⁷⁸

Ulûhiyetin kuşatılamaz aşkınlığı: Şüphesiz ki din dili, Selefiyye’yi İslâm düşüncesindeki diğer gruplardan ayıran en önemli konulardandır. Onların Mu‘tezile’yi, Kaderiyye ve Cebriyye’yi bid‘at mezhepler olarak görmelerinin merkezinde ilâhî sıfatlar meselesi yer alır. Selefiyye, bir taraftan haberî sıfatları yaratılmış varlıkların özellikleriyle aynı değerlendirdikleri için antropomorfik bir ilâh anlayışı benimseyen Müşebbihe ve Mücessime’yi eleştirirken diğer taraftan Allah’ı yaratılmış varlıklardan tenzih etme düşüncesiyle sıfat nispet etmekten kaçınan Muattıla’yı eleştirmiştir. Onlar, Kur‘ân’da ve hadîslerde geçen sıfatları herhangi bir yorum yapmaksızın kabul etmişler, bununla birlikte bu ifadelerin zihinde oluşturacağı teşbîh ve tecsîmden kaçınmak gayesiyle bu sıfatların keyfiyetini sorgulamamışlardır.

Selefîler, Allah hakkında konuşurken tenzihî bir dilden öte müspet ifadeler kullanmışlar ve bu müspet ifadelerin mecazî olduğunu düşünerek te’vîl yolunu tutanlara karşı çıkmışlardır. Onlara göre, Allah, Kur‘ân’da bildirdiği üzere alîm, semî‘, basîr, mütekelimdir. Ayrıca O’nun ilim, irâde ve kudret gibi ezeli sıfatları olduğu gibi “yed, vech ve istivâ” gibi sıfatları da vardır. O’nun sıfatları kadîm olup sonradan yaratılmışların sıfatlarına benzemez, bu sıfatlar başka bir lafız ile ifade edilemez, bazılarının iddia ettiği gibi duyması ve görmesi “O’nun ilmidir.” denilemez. O’na uzuv beden nispet edilemeyeceği gibi Allah’ın sıfatları organ ve cisim değildir.⁷⁹ Genelde bu husustaki düşüncelerini Mâlik b. Enes’in “İstivâ mechûl değildir, keyfiyeti bilinmez, ona inanmak vâciptir, hakkında soru sormak bid‘attir.”⁸⁰ sözüyle dile getirmişlerdir. “Bi-lâ keyf” olarak adlandırılan bu yaklaşımda Allah nasslarda yer almayan herhangi bir sıfatla vasıflanamayacağı gibi nasslarda geçen lafızlar başka ifadelerle değiştirilemez ve bunların ne anlama geldiği tayin edilemez ve de açıklanamaz. Örneğin Ahmed b.

⁷⁸ Bu algı oldukça yoğunudur ve mezhebin mensupları, eserlerinde kendilerini tanımlamak için sünnete sarılanlar, ilmin taşıyıcıları ve sünneti nakledenler gibi ifadeleri kullanmaktadırlar. Rey ve kelâmı meşgul olanları ise bid‘atçı olmakla ve ilmi âtil bırakmakla itham etmektedirler (bk. *Tabâkâtü’l-Hanâbile*, I, 65-66).

⁷⁹ Ebû’l-Fazl et-Temîmî, *İ’tikâdü’l-İmâmi’l-Münebbel Ahmed b. Hanbel*, İbn Ebî Ya’lâ, *Tabâkâtü’l-Hanâbile* (thk. Muhammed Hâmid Fikî) içinde, Kâhire: Matbaatü’l-Muhammediyye, 1371/1952, I/293-299.

⁸⁰ *Akîdetü’s-selef ve Ashâbi’l-hadîs*, s. 45-46; Ebû Bekir el-Beyhakî, *Kitâbü’l-Esmâ’ ve’s-sıfât* (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), [Kâhire]: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, [t.y.], s. 379; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Tahrîmü’n-nazar fî kütübi ehli’l-keâm* (thk. George Makdisi), London: Luzac and Company, 1962, s. 44. Cüveynî bu ifadelerin “İstivâ’ malumdur, keyfiyeti mechuldür, hakkında soru sormak bid‘attir.” şeklini eserine almıştır. *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*, s. 167.

Hanbel Kur'ân'da yer alan "vech" ifadesiyle ilgili olarak şunları söylemiştir: "Allah'ın biçimlendirilmiş sûretlere ve sınırlandırılmış cisimlere benzemeyen, kendini 'O'nun vechi dışında her şey yok olucudur.'⁸¹ âyetinde vasıflandırdığı bir vechi vardır. Kim onun mânasını değiştirirse dalâlettedir. Vech mecazî değil, hakikî mânada olup Allah'ın vechi yok olmayacaktır ve bâkîdir. O, Allah'ın yok olmayacak sıfatıdır. Kim vechin O'nun zâtı olduğunu iddia ederse mülhiddir ve kim onun mânasını başka bir anlamla değiştirirse kâfirdir. Onun anlamı ceset, sûret veya sınırlı bir cisim değildir. Kim onu bu şekilde anlarsa kâfirdir."⁸² İnsan âciz bir varlık olarak Allah'ın kendini övdüğü bu sıfatları kabul etmeli, Allah'ın her şeyden üstün olduğunu bilmeli, bu sıfatların anlamını düşünmemeli, bu hususta soru sormamalı ve ilimde ilerlemiş insanların bu sıfatların anlamını bile bileceğini kabul etmelidir.⁸³

Allah'ın meânî ve ma'neviyye sıfatlarının olduğunu kabul eden Selefiyye, Allah'ın kendini vasıflandırdığı bu sıfatlarla ilgili açıklamalarında sadece mahlûkâtın sıfatlarına benzemediğini ifade etmekle yetinmişlerdir.⁸⁴ Örneğin ilim sıfatıyla ilgili olarak şunları söylemişlerdir: Alim olan Allah'ın ilim sıfatı vardır ve O'nun ilmi cehaletle karışma, değişim gösterme, unutmaya ve yok olma gibi yaratılmış varlıkların ilminden farklıdır. Onun kalp gibi bir mekânı olmamasının yanında düşünmekle güçlenmesi, yok olması gibi durumlar da söz konusu değildir. Allah'ın ilmi onun zâtı da değildir.⁸⁵ Selefîler haberî sıfatları mahlûkâtın sıfatlarına benzemediği şeklinde açıklamalarıyla icmalî bir te'vîl yapmış olsalar da bu lafızlarla ne ifade edildiğine dair açıklama yapmaktan, nasıl ve niçinini sorgulamaktan kaçınmışlardır.

Selefîler, ilâhî sıfatlarla ilgili görüşlerini, sıfatların nasslarda geçtiği şekliyle kabul edilmesi üzerine inşa etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın kitabında kendi zâtı için ispat ettiği şeyler tasdik edilmeli ve sıfatlar hususunda tahriften, teşbihten ve tekyîften

⁸¹ el-Kasas 28/88.

⁸² *İ'tikâdü'l-İmâmi'l-Münebbel Ahmed b. Hanbel*, s. 294.

⁸³ *İlcâmü'l-avâm*, s. 51 vd.

⁸⁴ Lafızların dilde vaz' edildiği mânada anlaşılması mahlûkatla benzerlik ortaya çıkaracağından lafızları kabul edilmesiyle birlikte mânasının yaratılmışların vasıfları gibi olmadığını söylemek, aslen icmalî bir te'vîldir. Bu ilkenin göz ardı edilmesi bazılarını teşbîhî ve tescîmî düşünceye yaklaştırmıştır. Bu nedenle de bu gruplar her ne kadar kendilerini selefe nispet etse de Haşviyye olarak nitelenmişlerdir. Bu eğilim kelâm sıfatı ile ilgili kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefisî ayrımını kabul etmeyip lafız ve okuyuşları da ezeli kelâm sıfatı kabul eden Hanbelîler'de daha çok görülmüştür (krş. *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 128-137; Metin Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *EÜİFD*, 1983, sy. 1, s. 257-258; Metin Yurdagür, "Haşviyye", *DİA*, 1997, XVI, 426-427; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, s. 72-77).

⁸⁵ *İ'tikâdü'l-İmâmi'l-Münebbel Ahmed b. Hanbel*, s. 294-295.

kaçınılmalıdır.⁸⁶ Bu nedenledir ki, Allah'ın mahlûkata benzemediği ilkesine ters düştüğü için sıfatları -özellikle de haberî olanları- te'vîl etme yolunu tutanları bid'atle itham etmişlerdir. Öyle ki haberî sıfatlar zihinde yaratılmışların özelliklerini vehmettirdiği gerekçesiyle te'vîl edenler, teşbîhe düşmekle suçlanmışlardır. Çünkü Seleflere göre bu sıfatları nasıl olduğu üzerine düşünmek gereksizdir. Te'vîl yapmaya yeltenenler zihinlerinde mahlûkatın sıfatları canlandığı için bu sıfatları farklı anlamlarla açıklama gereği duymuşlardır. Onların akıllarına mahlûkatın özellikleri gelmeseydi bu şekilde te'vîl etmeye çalışmazlardı. Seleflerin te'vîle karşı çıkmalarının diğer nedenleri bu yorumların zannî olması⁸⁷ ve insanın bu hususta aciz olmasıdır.⁸⁸ Zanni yorumlar Müslümanlar arasında ihtilafa yol açacağı ve tartışmalara neden olacağı için dinde hoş karşılanamaz. Selefler'in bu tutumları, sahâbe ve tâbiîn hakkında bilgi vermediği şeylerin bid'at sayılması ve dinin en son inen âyetle tamamlanmış olduğu şeklindeki ilkelerinin de bir yansımasıdır. Allah bu sıfatlarla ilgili yeterli ve gerekli açıklamaları yapmıştır. İlâhî sıfatlarla ilgili yapılan yorumları sahâbe ve tâbiîn yapmadığına göre bunlar bid'attir. Tamamlanmış dinde eksiklik olduğunu iddia edip, ilave yorumlarla tamamlamaya çalışmaktır.⁸⁹

Selefler ilâhî sıfatlar hususundaki yaklaşımlarıyla teşbîhten sakınmaya çalışmışlar, Allah'ın kendi hakkında kullandığı ifadelerin başka anlamlarla değiştirilemeyeceğini, te'vîlden kaçınılması gerektiğini, haberî sıfatların da Allah'ın diğer bütün sıfatları gibi ezeli olduğunu ve bu sıfatların te'vîlinin kişiyi küfre götüreceğini savunmuşlardır. Onlar bu tezleriyle hem teşbîh taraftarlarına karşı Allah'ın aşkınlığını ikrar etmiş hem de te'vîl ve ta'tîl taraftarlarına karşı Kur'ân'ın otoritesini ortaya koymuşlar, sonuç olarak ise Allah'ın kullar tarafından hakkıyla bilinemeyeceğini

⁸⁶ Haberî sıfatları te'vîle yönelmek onların nazarında tahriftir. Örneğin âyette zikredilen “yed”, Allah'ın nimeti veya kudreti olarak anlaşılamaz. Yine bu sıfatlar mahlûkâtta olduğu şekliyle de kabul edilemez. Bu sıfatları bu şekilde anlamak teşbîhtir. Haberî sıfatların keyfiyetini sorgulamak, nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde akıl yürütmek de men edilmiştir. *Akâidetü's-selef ve Ashâbi'l-hadîs*, s. 36-38.

⁸⁷ İbn Kuteybe, aklın dinî konularda kesin sonuçlara ulaşamayacağını iddia etmekte ve Mu'tezile mütekellimlerini kendi aralarında bile tek bir konuda ittifak edemedikleri için yermektedir. O, aklî çıkarımların bağlayıcı olması için tıpkı uzmanların ölçü aletleriyle aynı sonucu elde etmeleri gibi herkesin aynı kanaate ulaşmalarını gerekli görmektedir. Oysaki Mu'tezililer pekçok konuda ihtilaf etmişlerdir. Üstelik onların farklı görüşler öne sürdükleri meseleler dinin furû' alanında değil, peygamberlerin bile ancak vahiyle bilebileceği i'tikâd alanındadır. Bu alan aklın tasarrufuna bırakılırsa insanlar tek bir meselede bile aynı fikre ulaşamazlar. Çünkü Allah insanların dil, renk, ses ve ayak izlerini bir birinden ayrı yarattığı gibi görüşlerini de farklı farklı yaratmıştır (Geniş bilgi için bk. İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfasi/Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* [trc. Mehmed Hayri Kırbasoğlu], İstanbul: Kayhan Yayınları, 1979, s. 19-26).

⁸⁸ *İ'tikâdü'l-İmâmi'l-Münebbel Ahmed b. Hanbel*, s. 301.

⁸⁹ *İ'tikâdü'l-İmâmi'l-Münebbel Ahmed b. Hanbel*, s. 294.

düşünmüşlerdir.⁹⁰ Ancak nasslarda geçen ifadelerin olduğu gibi anlaşılması ve haberî sıfat içeren rivâyetlerin yaygınlaşması Şehristânî'nin de işaret ettiği üzere ileriki dönemlerde teccîm ve teşbîh sorunuyla karşı karşıya getirmiştir. Bu da haberî sıfatları anlamada teslimiyetçi tavrın benimsediği bi-lâ keyf yaklaşımı ile teşbîh arasında çok hassas bir sınırın olduğunu göstermektedir. Yukarıda da işaret edildiği gibi haberî sıfatları olduğu gibi kabul edip mahlûkatın özelliklerinden soyutlayarak anlamak bi-lâ keyf yaklaşımı olarak selefin i'tikâdını temsil ederken, bu dengeyi lafzî anlam yönüne kaydırıp, lafızları günlük dilde kullanıldığı mâna üzere anlamak teşbîhî bir tavır olup haşvî temayülü temsil etmektedir. Bu hassas dengenin, ilmî payesi olmayanlarca korunamayacağı düşünüldüğü için mütekellimler tarafından, lafzın yönlendireceği mahlûkatın sıfatlarını Allah'tan nefyetmek ve dil kaidelerince kayıt altına alınmak üzere, bu lafızları O'nun şanına yaraşır ifadelerle te'vîl etmek uygun görülmüştür. Ancak bu ihtiyacı gözetmeyen Selefiyye'den bir grup ki kaynaklar daha çok Hanbelîler'i işaret etmektedir, te'vîle şiddetle tepki göstermiş ve bazıları teşbîhe varan yorumları benimsemiştir.

Hanbelî-Selefiler'in haberî sıfatlar hakkındaki yaklaşımlarının nasıl teşbîh sorununa yol açtığına örnek olarak Berbehârî'nin görüşleri verilebilir. Zira o, “Umulur ki Rabbin seni makâm-ı mahmûd'a ulaştırır.”⁹¹ âyetinde yer alan “makâm-ı mahmûd”u bir mekân olarak anlamıştır. İslâm âlimlerinin pek çoğu tarafından Hazreti Peygamber'e verilecek şefâat olarak yorumlanan söz konusu ibâreyi Berbehârî, kıyamette Allah'ın Resûlullah'ı oturtacağı taht olarak değerlendirmiştir. Makâm-ı mahmûd'un bu şekilde anlaşılması gerektiğinde ısrarcı olan Berbehârî ve taraftarları 317/929 yılında Bağdat'ta kanlı çatışmaların meydana gelmesine de neden olmuşlardır.⁹²

Haberî sıfatlarla ilgili hassas durum için Ebû Ya'lâ'nın karşı karşıya kaldığı duruma değinmek de yerinde olacaktır. Ebû Ya'lâ, İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Te'vîlü'l-ahbâr* isimli eserine yazdığı reddiyede haberî sıfat içeren pek çok rivâyete yer vermesi nedeniyle teşbîhe düşmekle itham edilmiştir. O, yazdığı *İbdâlü te'vîli's-sıfât*

⁹⁰ Binyamin Abrahamov, “Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri” (trc. Orhan Ş. Koloğlu), *UÜİFD*, 2002, XI, sy. 2, s. 215.

⁹¹ el-İsrâ 17/79.

⁹² Ebû'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih* (thk. Halîl Me'mûn Şihâ), Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1422/2002, VI, 352; İğde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 166-167. Ayrıca bk. İlyas Üzümlü, “Makâm-ı Mahmûd”, *DİA*, 2003, XXVII, 413-414.

adlı eserde İbn Fûrek'in te'vîl ettiği sıfatları ispat etmeye çalışmış ancak eserine aldığı âhâd ve mevzû' rivâyetler nedeniyle teşbîh ve tecsîmle suçlanmıştır. Eş'arîler'in yanı sıra Ebû Muhammed et-Temîmî⁹³ ve sonraki dönemde İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258) gibi Hanbelîler âlimler de onu bu hususta eleştirmişlerdir.⁹⁴ Ebû Ya'lâ, bu eseriyle halk arasında olayların çıkmasına neden olmuş ve çıkan olaylar halifenin olaylara el koymasıyla ancak yatıştırılabılmıştır. Halife Kâim-Biemrillâh çatışmaları önlemek için el-İ'tikâdü'l-Kâdirî'yi⁹⁵ tekrar yayınlamıştır. Ebû Ya'lâ'nın kitabını da inceleyen halife, eseri beğenmiş ve içerisinde yer alan bilgilerin müslümanların inancına aykırı olmadığını belirtmiştir.⁹⁶

Bununla birlikte şu hususun altı çizilmelidir. Ebû Ya'lâ her ne kadar haberî sıfatlar hususunda teşbîh ithamı ve şüphesiyle karşı karşıya kalsa da, onun Ashâbü'l-hadîs geleneğinde nazar ve bilgi bahsiyle başlayan bir eser telif etmesi, kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid gibi metodların doğru bilgiye ulaştıracağını savunması⁹⁷ ve insana ilk vâcib olan şeyin nazar ve istidlâl olduğunu söyleyip⁹⁸ hudûs delilini kullanması⁹⁹ ve deliller arasında kitap, sünnet, icmâ, nasslardan kıyas yoluyla elde edilenlerin ardından beşinci sırada aklî dellillere yer vermesi,¹⁰⁰ kendinden sonraki takipçilerinin te'vîle yönelik girişimlerde bulunmalarına zemin hazırlamıştır. Bu nedenle de haberî sıfatları te'vîl

⁹³ Ebû Gâlib İbn Ebî Ali b. el-Bennâ, Ebû Ya'lâ vefat ettiğinde babasıyla birlikte cenazesine gittikleri sırada Ebû Muhammed et-Temîmî ile karşılaştıklarını ve et-Temîmî'nin Ebû Ya'lâ hakkında "Allah ona rahmet etmesin! O, Hanbelîler'e öyle bevletti ki kıyamet gününe kadar temizlenemez." dediğini nakletmektedir (bk. Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât* [thk. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdullah-Muhammed b. Abdullah eş-Şiblî], Wiesbaden: en-Neşirâtü'l-İslâmiyye, 1394/1974, III, 864).

⁹⁴ *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, III, 864; *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 90. İbnü'l-Cevzî, aralarında Ebû Ya'lâ'nın da bulunduğu üç ismi, haberî sıfatlar ile ilgili konularda avâmın seviyesine indikleri, bu sıfatları hislerin gereğine göre anladıkları, zâhirî mânalarını kabul ettikleri, insanlar için kullanılan sıfatlar muvâcehesinde değerlendirdikleri, 'Biz hadisleri okuyup susarız.' diyerek te'vîl etmekten kaçındıkları ve bu tutumlarıyla teşbîhe düştükleri için tenkit etmektedir (bk. *Def'u şübheti't-teşbîh*, s. 98-102).

⁹⁵ İlk olarak Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh'ın başlattığı bir uygulama olan Kâdirî İ'tikâdı, farklı dönemlerde tekrar tekrar yayımlanmıştır. Tarihî kaynakların verdiği bilgilerden genel olarak Ashâbü'l-hadîs'in görüşleri doğrultusunda hazırlandığı ve zaman zaman içeriğe dâhil edilen konuların farklılaştığı anlaşılmaktadır. Ortak bir inanç belirleme ve buna uygun olmayan görüşlerin bid'at sayılması amacıyla yayımlanan beyannamelerden sadece 433 (1041-1042) yılındakinin tam metnine ulaşılabilmektedir (bk. *el-Muntazam*, XV, 279-182). Bu konu daha sonraki bölümde daha ayrıntılı ele alınacaktır.

⁹⁶ Geniş bilgi için bk. *Tabâkâtü'l-Hanâbile*, III, 387-400. İbn Teymiyye de Ebû Ya'lâ'nın, hakkındaki ithamlardan uzak olduğunu belirtmiştir (bk. Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Der'ü teârüdi'l-akl ve'n-nakl/Muvâfakatü sahihi'l-menkûl li-sarihi'l-ma'kûl* [thk. Muhammed Reşâd Sâlim], Riyad: Dârü'l-fazîle, 1429/2008, II, 655-656; Süüd b. Abdülazîz el-Halef, "Dirâse", *Mesâilü'l-İmân* içinde, s. 107-117).

⁹⁷ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 41.

⁹⁸ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 21, .

⁹⁹ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 30-43.

¹⁰⁰ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 26, 31.

eden İbn Akıl (ö. 513/1119) ve *Def'u şübheti't-teşbih*'in yazarı İbnü'l-Cevzî'nin bu alandaki çalışmalarına ön ayak olduğu söylenebilir.

II. SOSYO-POLİTİK ARKAPLAN

Hanbelî-Selefîler'in önemli temsilcilerinden olan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö.458/1066), Abbâsî hilâfeleri Kâdir-Billâh (h. 381-422/991-1031) ve Kâim-Biemrillâh (h. 422-467/1031-1075) dönemlerinde, hilâfetin başkenti Bağdat'ta yaşamıştır. Bu dönemde, Şîî devletler ve dönemde etkinliğini hissettiren diğer siyasî güçler nedeniyle sembolik bir anlam taşımaktan öteye gitmeyen Abbasî hilâfetini tekrar eski gücüne kavuşturmak için bir takım girişimlerde bulunulduğu dikkat çekmektedir.¹⁰¹ Abbâsî hilâfetine siyasî otoritesini tekrar kazandırmak isteyen Kâdir-Billâh ve Kâim-Biemrillâh, hedeflerini gerçekleştirmek için gerekli desteği Hanbelî-Selefî düşüncede bulacaklarını düşünmüşlerdir.

Hicri dördüncü asırda müslüman coğrafyanın geneline Şîîler'in hâkim olduğu görülmektedir. Hazreti Fâtıma'nın (ö. 11/632) soyundan geldikleri iddiasıyla müslümanlar üzerindeki meşru yönetimin kendilerine ait olduğunu düşünen Fâtımîler, Hazar Denizi'nin güneyinde bir devlet kurup İran ve Irak'ı hâkimiyetleri altına alan Büveyhîler ve dâîlerinin faaliyetleriyle Abbâsî Devleti'ni tehdit eden Karmatîler aynı dönemde siyasî, askerî ve dinî yönden etkin olmuşlardır. Bu üç Şîî devletin aynı asırda aktif olmaları nedeniyle bu dönem, kimi araştırmacılar tarafından “Şîî yüzyılı” olarak isimlendirilmiştir.¹⁰²

Zencânî isyanı sonrasında Hamdân Karmat'ın (ö. 293/906) faaliyetleriyle ortaya çıkan ve daha çok bâtinî yorum taraftarı olan Şîî-İsmailî bir hareket olan Karmatîler, Bahreyn civarında bir devlet kurmayı başarmışlardır.¹⁰³ Küçük bir devlet olmalarına karşın Şîîler üzerinde etkili olmaları, dâîler eliyle tedhiş ve isyan hareketleri yürütmeleri nedeniyle Sünnîler'in hâmisi olarak görülen Abbâsî hilâfeti için ciddi bir

¹⁰¹ Süleyman Genç, “Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti”, *Marife*, 2004, sy. 2, s. 219, 221.

¹⁰² Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni* (trc. Alp Eker ve diğerleri), İstanbul: İz Yayıncılık, 1993, II, 38-41; Ahmet Güner, “Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar”, *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-selâm) Uluslararası Sempozyum*, 7-9 Kasım 2007, İstanbul, s. 152; İgde, *Selefiliğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s.180.

¹⁰³ Sabri Hizmetli, “Karmatîler”, *DİA*, 2001, XXIV, 510-511.

tehdit oluşturmuşlardır.¹⁰⁴ 317/930 yılı hac mevsiminde yaptıkları baskında binlerce kişiyi öldürmeleri ve Hacerü'l-esved'i Bahreyn'e götürüp yirmi yıl kadar ellerinde tutmaları Karmâtîler'in tahripkâr güçlerinin ne dereceye ulaştığını göstermektedir.¹⁰⁵ Karmâtîler'in bâtinî yorumu benimsemeleri de onlarla mücadeleyi zorlaştıran bir unsur olmuştur.

Diğer taraftan Şîa'nın yine İsmâiliyye koluna mensup Fâtımîler (909-1171), Kuzey Afrika'da bir Şîî hilâfeti kurmuşlar, Mısır ve Suriye dolaylarına kadar egemenlik alanlarını genişleterek Abbâsîler'in hâkimiyet sahalarını oldukça daraltmışlardır. Hazar Denizi'nin güneyinde yer alan Deylem bölgesinde kurulan Büveyhîler (932-1062) ise Abbâsîler'in güç kaybetmesinden de yararlanarak İran dolaylarına kadar gelmişlerdir.¹⁰⁶ İslâm dünyasının doğusunda ve batısında hâkimiyet kuran Şîî güçlerin liderlikleri Selçuklular'ın 1055 yılında Bağdat'ı almalarına kadar devam etmiştir. Bu süreçte zaten zayıf bir durumda olan Abbâsî hilâfeti siyasî gücünü ve yaptırımını kaybetmiştir.

Büveyhîler, kuruluşundan kısa bir süre sonra 334 (946) yılında Bağdat'ı ele geçirmişlerdir. Hilâfet merkezini hâkimiyetleri altına alan Büveyhîler Şîî bir hilâfet kurmayı düşünseler de çeşitli siyasî, askerî ve sosyolojik nedenlerle bu düşüncelerinden vazgeçmişlerdir.¹⁰⁷ Büveyhîler'i Abbâsî hilâfetini tamamen ortadan kaldırmaktan alıkoyan nedenlere bakıldığında, Büveyhî ordusunun genelinin Deylemlî Şîî güçlerden oluşması ve bu askerlerin Şîî bir hilâfeti kurulduğunda meşrû olan Şîî halifeye biat ederek Büveyhîler'in egemenliğini tanımama ihtimalleri, Büveyhî ordularında önemli görevler üstlenen Türkler'in varlığı, genel olarak Bağdat halkının Sünnî olması ve toplumun bu kesiminin Abbâsî hilâfetine alışkın olması gibi sebeplerin bu kararda etkili olduğu görülmektedir. Abbâsî hilâfetinin kendilerine Sünnîler nezdinde meşrûiyet sağlayacağını düşünen Büveyhîler, Abbâsî hilâfetine son vermektense kendi siyasî kontrolleri altında onun devam etmesini uygun görmüşlerdir.¹⁰⁸ Tüm bu gerekçelerle Büveyhîler, Şîî bir hilâfet kurmaktansa Abbâsî hilâfetini kendi kontrolleri altına alıp Şîî

¹⁰⁴ Güner, "Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", s. 151-152.

¹⁰⁵ Hizmetli, "Karmatîler", XXIV, 511.

¹⁰⁶ Güner, "Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", s. 152.

¹⁰⁷ Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA*, 1992, VI, 497; Güner, "Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", s. 153; İgde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 180-182.

¹⁰⁸ Merçil, "Büveyhîler", VI, 497; Ahmet Güner, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şîî Uygulamaları", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ-Tarih Bilimleri*- içinde (edt. Alim Yıldız), Sivas: 2010, I, 326-327.

ve Sünnî müslümanların geneli üzerinde hâkimiyet kurmayı tercih etmişlerdir.¹⁰⁹ Büveyhîler döneminde, Abbâsî halifeleri görünüşte devlet başkanı olmakla beraber yetki alanları oldukça sınırlı kalmıştır. Kendilerine bağlı bazı kurumlardaki atamalarda bile Büveyhîler'in etkisi görülmüştür. Örneğin Abbâsî iktidarına bağlı olan Irak ve Bağdat'ın kâdîlarının görevlendirilmelerinde çoğu zaman Büveyhîler'in müdahalesi söz konusu olabilmektedir.¹¹⁰ Hutbeler Abbâsî halifesi adına okunmuş, paralarda Abbâsî halifesinin adı yer almış ve Büveyhî hükümdarlarının yetkileri halife tarafından onaylanmış görünmesine rağmen asıl olarak siyasî otorite Büveyhîler'in elinde olmuştur.¹¹¹

Dönemin etkili güçlerinden biri de hiç şüphesiz Mısır'da kurulan Fâtımî Devleti'dir. Fâtımîler neseblerinin Ehl-i beyt'e dayandığını iddia ederek yönetimlerine meşrûiyet sağlamaya ve bu yolla müslümanların dinî ve siyasî liderliğini elde etmeye çalışmışlardır.¹¹² Fâtımîler'in bu iddiaları Abbâsî halifelerinin sembolik hâle gelen siyasî otoriteleri yanında dinî otoriteleri için de bir tehdit oluşturmıştır.¹¹³ Fâtımîler'in Kuzey Afrika ve Mısır'a hâkim olmaları, ardından da Suriye'yi ele geçirerek güçlerini Abbâsî hilâfetinin merkezi Bağdat kapılarına dayanacak kadar genişletmeleri halifeyi çeşitli tedbirler almaya sevk etmiştir. Kâdir-Billâh, soylarının Hazreti Peygamber'e dayandığı yönündeki Fâtımîler'in iddialarını geçersiz kılmak amacıyla 402 (1011) yılında Şîî ve Sünnî pek çok âlimin imzasıyla bir bildiri yayımlamıştır. Bu bildiride Fâtımîler'in Ehl-i beyt'e dayandırdıkları neseblerinin uydurma olduğu, onların önceden Mecûsî'yken sonradan müslüman oldukları ve inançlarının batıl olduğu gibi hususlar yer almıştır.¹¹⁴ Bildiriyi imzalayanlar arasında Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), Şerîf er-Razî (ö. 406/1015) ve Şeyh Müfid (ö. 413/1022) gibi Şîîler'in önde gelen âlimlerinin olması oldukça mânidârdır. Bildiriyi imzalayanlardan bir kısmı bunu siyasî baskı

¹⁰⁹ Güner, "Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", s. 154.

¹¹⁰ Büveyhî Emirleri'nin sevk ve idaresi altındaki Abbâsî halifelerinin sınırlı yetkileri ile ilgili bk. Güner, "Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", s. 155-156.

¹¹¹ Güner, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şîî Uygulamaları", s.327; Mehmet Nadir Özdemir, "Abbasi Halifeleri ile Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler", *SÜTAE Türiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya: Güz-2008, sy. 24, s. 319.

¹¹² Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", s. 222.

¹¹³ İra M. Lapidus, *İslâm Toplumlari Tarihi* (trc. Yasin Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, I, 198.

¹¹⁴ *el-Kâmil fi't-târih*, VII, 303-304; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 9-11.

nedeniyle imzaladığını belirtse¹¹⁵ de, bu durum Abbâsî hilâfedinin siyasî gücünü tekrar elde etme yolunda gösterdiği çabaların başarıya ulaştığını göstermektedir.

Öte yandan Fâtımîler'in Abbâsî hilâfeti üzerinde oluşturduğu tehlikeyi gösteren bir takım olaylar yaşanmıştır. Fâtımîler, siyasî hâkimiyet alanlarını genişleterek Mekke'nin de aralarında bulunduğu bazı önemli şehirlerde Abbâsî halifesi yerine kendi halifeleri Hâkim-Biemrillâh (h. 386-411/996-1021) adına hutbe okutmuşlardır.¹¹⁶ Gönderdikleri propagandacıları vasıtasıyla halk üzerinde etkili olmuşlar ve özellikle de Abbasî yönetimindeki Şîiler'i kendilerine bağlamışlardır. Fâtımîler'in bu faaliyetleri meyvesini vermiş ve bu yüzden Şîiler üzerindeki etkinliklerini artırmışlardır. Örneğin, Abbâsî hilâfedinin merkezi Bağdat'ta Şîi ve Sünnîler'in karşı karşıya geldiği bazı olaylarda Şîiler, Fâtımî halifesini yardıma çağırılmışlardır. Askerî ve siyasî olarak güçlü durumda olan Fâtımîler Iraklı hacıların yolunu kesmişler ve Abbâsîler'e ait sembol taşımamak şartıyla kervanının yoluna devam etmesine izin vermişlerdir.¹¹⁷

Kâdir-Billâh siyasî yönden Şîiler'in kısıkcı altında olmasına rağmen, ortaya çıkan fırsatları iyi değerlendirerek devlet yönetiminde tekrar etkin hâle gelebilmiştir. Büveyhîler'in zayıflaması ve Gazneli Mahmûd'un (h. 388-421/998-1030) halifeye bağlılığını bildirmesi halifenin Şîiler'e yönelik bazı yaptırımlarda bulunmasına imkân sağlamıştır. Kâdir-Billâh, Büveyhîler karşısında siyasî gücünü ilk olarak Bahâüddevle'nin (h. 376-403/986-1012) kâdî'l-kudâtlık görevine Şîi bir zatı getirme isteğine karşı çıkararak göstermiştir.¹¹⁸ Bahâüddevle, Hüseyin b. Mûsâ el-Mûsevî'yi (ö. 400/1009) kâdî'l-kudât, mezâlim mahkemeleri başkanlığı, hac emirliği ve nakîbü't-talibîn olarak atamak istemiştir.¹¹⁹ Ancak Kâdir-Billâh, onun atanmasına onay vermediği için bu mümkün olmamıştır. Büveyhîler ile Abbâsîler arasındaki yoğun yazışma trafiğinin ardından, Şerîf er-Razî'nin babası olan bu zâtın, kâdî'l-kudâtlık dışındaki görevlere tayini ancak gerçekleşebilmiştir.¹²⁰

¹¹⁵ Şerîf er-Razî bu bildiriye siyasi baskılardan korktuğu için imzalamıştır. *el-Kâmil fi't-târîh*, VI, 224-225; *el-Kâmil fi't-târîh/İslâm Tarihi*, VIII, 25-26.

¹¹⁶ *el-Kâmil fi't-târîh*, VII, 292; *el-Bidâye ve'n-Nihâye* XIII, 5.

¹¹⁷ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Kâdir-Billâh", *DİA*, 2001, XXIV, 127; İğde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 199-200.

¹¹⁸ Küçükbaşçı, "Kâdir-Billâh", XXIV, 127-128.

¹¹⁹ *el-Kâmil fi't-târîh*, VII, 262; *el-Bidâye ve'n-Nihâye* XII, 367.

¹²⁰ İğde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 203.

Hicrî dört ve beşinci asırlarda güçlü devletlerden biri olan Gazneliler ile Abbâsîler'in ilişkileri genellikle dostâne bir şekilde ilerlemiştir. Gazneliler'in Abbâsî halifesine tâbi olduğunu bildirmesi, Büveyhîler karşısında Abbâsîler'in elini güçlendirmiştir. Gazneliler'in en güçlü hükümdarı olan Gazneli Mahmûd, her fırsatta Abbâsî halifesine bağlılığını bildirmiş, yönetimi altındaki yerlerde Kâdir-Billâh adına hutbe okutmuştur. Fethettiği yerlerden özellikle de Hindistan'a yaptığı seferlerden halifeye yüklü miktarda hediye gönderen Sultan Mahmûd, dinî tutumlarında Abbâsî halifesinin görüşlerine uymuş ve onun gibi Hanbelî-Selefi çizgiyi takip etmiştir.¹²¹ Kâdir-Billâh da tüm bunları hil'at ve çeşitli hediyeler göndererek ödüllendirmiş ve Büveyhîler'e karşı kendi elini güçlendiren bu hükümdara "Yemînü'd-devle" ve "Emîrü'l-mille" gibi ünvanlar vermiştir. Kendini Sünnî inancın savaşçısı olarak gören Sultan Mahmûd'un selef akîdesine uyumlu davranışları, Gazneliler'i Abbâsîler'in siyasî destekçisi yapmış ve dinî konularda birlikte hareket etmelerini sağlayan ortak bir zemin sağlamıştır.¹²²

Kâim-Biemrillâh dönemine gelindiğinde Abbâsîler'in Şîîler karşısında kendilerine bir müttefik daha buldukları görülmektedir. Selçuklular, Abbâsîler'in en zorlu anlarında yanlarda olmuşlar ve onları Şîî-Büveyhîler'in işgalinden kurtarmışlardır. Selçuklular ile Abbâsîler'in ilişkileri,¹²³ Kâim-Biemrillâh'ın Tuğrul ve Çağrı Bey'e, akın yapan Türkler'den halkın rahatsız olduğunu bildiren bir mektup göndermesiyle başlamıştır. Cibal Bölgesi'ndeki yağma olayları ve tahribatlar nedeniyle dile getirilen şikâyetlere Tuğrul Bey, olumlu yanıt vermiştir. Halife, sonraki süreçte Ebü'l-Hasan el-Mâverdî'yi (ö. 450/1058) de elçi olarak göndermiştir.¹²⁴ İlerleyen süreçte Tuğrul Bey, Gazneliler'i mağlup ederek elde ettiği Dandanakan zaferi sonrasında, halifeye bağlılığını ve Sünnî inancı benimsediğini ifade ettiği bir mektup göndermiş ve halifeden devlet başkanlığını onaylamasını istemiştir.¹²⁵ Tuğrul Bey'in sultan olmasını kabul eden

¹²¹ Gazneli Mahmûd'da tıpkı Kâdir-Billâh gibi Selef akîdesinin dışında görülen Mu'tezile, Râfıza ve Müşebbihe gibi fırkalara karşı olduğunu ilan etmiştir (bk. *el-Muntazam*, XV, 125-126; Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", s. 234-235).

¹²² Küçükbaşçı, "Kâdir-Billâh", XXIV, 127; İğde, *Selefilik'in Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 201-202.

¹²³ Bu konuda geniş bilgi için bk. Ali Sevim, *El-Muntazam Fi Târîhi'l-Ümem'de Selçuklular (H. 430-485=1038-1092)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

¹²⁴ Özdemir, "Abbasi Halifeleri ile Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler", s. 320; Süleyman Genç, "Selçuklu Tarihinde İbrahim Yınal İsyanı ve Onun Fatımi Arkaplanı", *DEÜİFD*, 2010, XXXI, s. 17-18.

¹²⁵ Abdülkerim Özeydin, "Kâim-Biemrillâh", *DİA*, 2001, XXIV, 210-211; Genç, "Selçuklu Tarihinde İbrahim Yınal İsyanı ve Onun Fatımi Arkaplanı", s. 13-14.

halife fethettiği yerlerden vergi gönderilmesi ve adının hutbelerde okutulması gibi bir takım taleplerde bulunmuştur.¹²⁶ Selçuklu Abbâsî ilişkisi daha çok Büveyhîler'in Türk asıllı komutanı Arslan Besâsirî'nin Fâtımîler'in de desteğini alarak Abbâsî hilâfetini tehdit etmesi nedeniyle gelişmiştir. Arslan Besâsirî 450 (1059) yılında Bağdat'ı işgal ederek halifeyi hapsetmiştir. Bunun üzerine Tuğrul Bey olaya müdahale etmiş ve Arslan Besâsirî'nin elinden Kâim-Biemrillâh'ı kurtarmıştır.¹²⁷ Büveyhîler'in baskıları altındaki Abbâsîler'in yardımına Selçuklular'ın gelmiş ve böylece Abbâsîler, içinde bulundukları zor durumdan kurtulmuştur. Öte yandan gönderdikleri dâîlerle Fars bölgesinde otorite kurmaya çalışan Fâtımîler, Büveyhîler'in de yardımıyla bu bölgede Fâtımî halifesi adına hutbe okutmuşlardır.¹²⁸ Abbâsîler içinde bulundukları bu kötü şartlar sebebiyle Selçuklulardan destek almaya yönleşmişlerdir. Abbâsî-Selçuklu ilişkileri, Selçuklu askerlerinin Bağdat halkının mallarına el koymaları ve halifenin siyasî olarak tasalluttan kurtulma isteği gibi nedenlerle kimi zaman kötüleşse de halifenin Çağrı Bey'in kızı Hatice Sultan'la evlenmesi, sonrasında da halifenin kızı ile Tuğrul Bey'in evlilikleri arada kuvvetli bağların kurulmasını sağlamıştır.¹²⁹ Sünnî inanç ortak zeminini paylaşan Selçuklular ile Abbâsîler, ortak düşmanları Şîî-Büveyhîler ve Fâtımîler'e karşı birlikte mücadele etmişlerdir. Aralarında kurdukları ilişki ile Selçuklular hâkimiyetlerinin meşruiyetini sağlarken Abbâsîler de hilâfeti tehdit eden Şîî devletlere karşı koruma sağlamışlardır.

Dönemi iyi tahlil edebilmek için siyasî saha kadar önemli olan sosyal alana da bakmak gereklidir. Hicrî dört ve beşinci asırda şiddetli bir şekilde görülen Şîî-Sünnî kutuplaşması, Abbâsî hilâfetinin başkenti Bağdat'taki sosyal hayatta da bâriz bir şekilde görülmektedir. Bağdat toplumunda sarsıntı yaratan Şîî-Sünnî karşıtlığı pek çok olayda kendini hissettirmiş ve tarihî kaynaklara emsali görülmemiş şiddet olayları¹³⁰ olarak yansımıştır. Bağdat'taki müslümanların gruplar halinde belli mahallere toplandıkları görülmektedir. Berasa Camii'nin de yer aldığı Kerh Mahallesi Şîî nüfusun yer aldığı bir bölgedir. Bu mahallenin güneyinde yer alan Bâbü'l-Basra ve Muharrimî bölgesindeki

¹²⁶ Özdemir, "Abbasi Halifeleri ile Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler", s. 320-321.

¹²⁷ Özdemir, "Abbasi Halifeleri ile Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler", s. 325.

¹²⁸ Fâtımî-Selçuklu ilişkileri hakkında geniş bilgi için bk. Genç, "Selçuklu Tarihinde İbrahim Yınal İsyanı ve Onun Fatimi Arkaplanı", s. 20-30.

¹²⁹ *el-Kâmil fi't-târîh*, VIII, 165, 204-205.

¹³⁰ *el-Kâmil fi't-târîh*, VIII, 130-131; *el-Kâmil fi't-târîh/İslâm Tarihi*, IX, 438.

Bâbü'l-Muhavvel ise Hanbelîler'in çoğunlukta olduğu semtlerdir. Hanbelîler'in kalesi durumundaki Mansûr Camii ile Dârü's-Sultân Camii de Bâbü'l-Muhavvel içerisinde yer almaktadır. Bağdat'ın sâkinleri arasında farklı görüş ve mezhepten insanlar olmakla beraber bu iki zıt mezhep mensupları çoğunlukta'dır.¹³¹

İslâm düşüncesindeki pek çok görüşe ev sahipliği yapan Bağdat'ın, Hanbelîler nezdinde ayrı bir yeri vardır. Ahmed b. Hanbel'in burada yaşaması ve Mihne sürecinde burada mücadele vermesi, Hanbelîler'in Bağdat'a farklı bir önem atfetmelerine neden olmuştur. Özellikle de Bâbü'l-Basra'da yer alan Mansûr Camii, mezhebin merkezi durumundadır. Ahmed b. Hanbel'in oğlunun adıyla anılan ve pek çok Hanbelî âlimin özellikle de mezhep içinde seçkin bir konuma sahip olanların ders verdiği kürsünün burada bulunuyor olması da buraya verilen değeri artıran bir etken olmuştur. Önemine binaen Hanbelîler'in kalesi durumunda olan bu camide, diğer mezhep mensuplarının vaaz ve ders vermelerine müdahale edilebilmiştir. Özellikle de Hanbelîler'e muhalif düşüncelerin propagandasını yapan şahıslar, birtakım zorluklar yaşamış ve halifeden ders verme ve vaaz izni almış olsalar da can güvenliği için koruma talep etmek durumunda kalmışlardır. Zira mevcut Hanbelî çoğunluk, zıt görüş sahibi âlim ve vâizlerin faaliyetlerini engellemek için zaman zaman taşkınlık çıkarabilmişlerdir.¹³²

Hem bir birine öteden beri tepkili olan toplulukları barındırması hem de hilâfet merkezi olması nedeniyle Bağdat, toplumsal hareketliliğin ve çatışmaların da ev sahipliğini yapmıştır. Şiîler ile öncülüğünü Hanbelîler'in yaptığı Sünnîler arasında, zaman zaman şiddeti yükselen çeşitli olaylar yaşanmıştır. Bunlaa örnek verilecek olaylardan biri İbn Mes'ûd'un mushâfı nedeniyle çıkmıştır.¹³³ Hazreti Osmân döneminde imha edilen mushaflar arasında olan İbn Mes'ûd'un mushafını, Şiîler Hazreti Osmân'a ve Sünnîler'e muhalefet aracı olarak kullanmışlardır. Kâdir-Billâh döneminde İbnü'l-Muallim (Şeyh Müfîd) ve öğrencilerinin bu mushafı buldukları ve bu

¹³¹ İğde, *Selefilik'in Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 186.

¹³² el-Hâtib el-Bağdâdî, mezhebini değiştirip tercihini Şafîi ve Eş'arîlik'ten yana kullanınca Mansûr Camii'nde hadis derslerine devam edebilmek için halifeden ders verme izni yanında koruma da istemiştir. Hanbelîler'in saldırılarından korkan bazı Eş'arî ve Mu'tezilî âlimler, Mansûr Camii'nde ders verdikleri sırada güvenliklerinin sağlanması için silahlı koruma talebinde bulunmuştur (George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Eğitim, -İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı* [trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu], İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s. 49-52).

¹³³ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1412/1992, XV, 58-59.

mushaftan istifade ettiklerine dair söylentilerin yayılması, Şiîler ile Sünnîler arasında gerginliğe neden olmuştur. Bâbü'l-Basra'da ikâmet eden Hanbelîler'den bir grup, bu iddialar nedeniyle Şeyh Müfîd'in ders verdiği mescide saldırmıştır. Bu olaya misilleme olarak Kerh Mahallesi'nde oturan Şiîler de Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) ve Kâdı Ebû Muhammed el-Ekfânî'nin (ö. 405/1014) evine saldırmışlardır.¹³⁴ Şiîler, Fâtımîler'in desteğini alırken Sünnîler'in arkasında da Abbâsî halifesi yer almıştır. Çıkan olaylarda sokağa dökülen Şiîler “Yâ Hâkim, Yâ Mansûr!” sloganları atmışlardır.¹³⁵ Bu sloganlarla Şiîler, Abbâsîler'in Sünnîler'i kollayan ve destekleyen tutumlarına karşılık olarak Fâtımî halifesini yardıma çağırılmışlardır. Taraflar arasındaki olaylar ancak Büveyhî Emîri'nin ordu komutanının müdahalesiyle durdurulabilmiştir. Tarafları kışkırttıkları gerekçesiyle kıssâcıların faaliyetleri yasaklanmış, Şeyh Müfîd de sürgüne gönderilmiştir.¹³⁶

Hâkim güç konumundaki Büveyhî Devleti başta olmak üzere Şiî devletlerden güç alan Şiî halk, Abbâsî hilâfetinin güçlü olduğu dönemlerde, otoriteden çekindikleri için yapmaya teşebbüs edemedikleri bir takım uygulamaları, Bağdat'ta alenen yapmaya başlamışlardır. 351 (962) yılında Bağdat camilerinin ve mescidlerinin duvarlarına “Muâviye b. Ebî Süfyân'a (ö. 60/680), Fedek arazisini Fâtıma'dan gasp edene, Abbâs'ı şûrâdan çıkarana, Ebû Zer el-Gıfârî'yi (ö. 32/653) sürgün edene, dedesinin yanına Hasan'ın (ö. 49/669) defnedilmesine engel olana Allah lanet etsin.” ibarelerini yazmışlardır.¹³⁷ İctimâî mekânlara taşınan “sebbü's-sahâbe” uygulaması bir Şiî'nin anlam dünyasında gâsıp olduğunu düşündüğü kimselere karşı mücadele etme ve bu sayede haklının yanında olduğunu gösterdiği dinî bir vecîbe olsa da, hiç şüphesiz bütün sahâbîlerin âdil olduğuna inanmakla beraber üstünlüğün dört halifenin sıralanışında olduğunu düşünen bir Hanbelî-Selefî için engellenmesi gereken çirkin bir iştir. Hanbelîler bu uygulama karşısında hemen tepki vermişlerdir. Bir taraftan kıssâcılar sahâbîlerin üstünlüğünü anlatırken kimileri sahâbenin faziletlerini ders müfredatlarına

¹³⁴ *el-Muntazam*, XV, 57; *el-Kâmil fi't-târîh*, VII, 280; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*/Büyük İslâm Tarihi, XII, 39.

¹³⁵ *el-Muntazam*, XV, 57; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 375-376.

¹³⁶ *el-Muntazam*, XV, 57-58; *el-Kâmil fi't-târîh*, VII, 280-281; Genç, “Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dînî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti”, s. 225-227; İğde, *Selefilik Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 203-206.

¹³⁷ *el-Muntazam*, XIV, 140; *el-Kâmil fi't-târîh*, VII, 8; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 212-213. Bu ibarede sırasıyla Muâviye, Hazreti Ebû Bekir, Hazreti Ömer, Hazreti Osmân ve Mervân b. Hakem'e lanet edilmiştir. Ayrıca bu uygulamalara Fâtımîler yönetimindeki Mısır'daki camilerde de girilmiştir (Güner, “Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şiî Uygulamaları”, s. 328-329).

taşımış¹³⁸, kimileri de sahâbîlere lanet edilmesine ve onların izzet-i şereflerine dil uzatılmasına dayanamayıp bulundukları yerden başka bir şehre göç etmişlerdir.¹³⁹ Şiîler'in Hazreti Ali'yi (ö.40/661) aşırı yüceltip birçok sahâbeye lanet okumaları Hanbelî-Selefîler arasında ifrat derecesinde bir Muâviye sevgisi oluşturmuş ve onu yüceltme faaliyetleri verilen fetvâlara kadar yansımış böylece ortaya yeni bir telif türü ortaya çıkmıştır.¹⁴⁰

Bağdat sâkinlerini karşı karşıya getiren bir diğer olay da, Şiîler'in benimsedikleri Şiî ezanına yaygınlık kazandırmaya teşebbüs etmeleridir. Şiîler, başta çoğunlukta oldukları Bağdat'taki Kerh Mahallesi olmak üzere imâmîlarının türbe ve meşhedlerinde ezanları kendi benimsedikleri şekliyle okumuşlardır. Ezanda “hayye alâ hayri'l-amel” ibaresine yer vererek okumaları Kâim-Biemrillâh dönemine kadar devam etmiştir.¹⁴¹

Şiîler ile Sünnîler arasındaki en şiddetli olaylar törensel içeriği olan ve tarafların gövde gösterisine dönüşen anma törenlerinde ve bayramlarda yaşanmıştır. 352 (962) yılında Büveyhî Emiri Muîzzüddavle'nin (h. 334/945-356/967) resmiyet kazandırmasıyla yaygınlık kazanan Aşûra Matemi¹⁴² ve Gadîr-i Hum Bayramı¹⁴³, 389 yılında Bağdat'ta yaşayan Şiîler'in kendi kimliklerini yansıtmaya aracına dönmesi ve bu yıldan sonra büyük bir coşkuyla icra edilmesi¹⁴⁴ Sünnîler'in tepkilerine yol açmıştır. Sünnîler de Şiîler'in bu uygulamalarına, kendi matem günlerini ve bayramlarını ihdas ederek tepki vermişlerdir. Şiîler'in Hazreti Hüseyin'in (ö. 61/680) Kerbelâ'da şehid

¹³⁸ Şiîler'in sebbü's-sahâbe uygulamasının ardından buna tepki olarak Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, sahâbenin faziletlerini öğrencilerine imlâ ettirmiştir (bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd/Târihu Medîneti's-Selâm* [thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf], Tunus: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1436/2015, III, 483; *el-Muntazam*, XIV, 172-173; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 228).

¹³⁹ Hanbelî âlimlerden Ebû'l-Kâsım el-Hirâkî, “sebbü's-sahâbe” uygulaması karşısında dayanamamış ve Bağdat'tan Şam'a göçmüştür. Öte yandan Gulâmü'l-Hallâl'da benzer bir şekilde bulunduğu yerden başka bir yere göç etmiştir (bk. *Tabâkâtü'l-Hanâbile*, III, 225; İğde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 189).

¹⁴⁰ Güner, “Şiî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar”, s. 158; Güner, “Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbela/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şiî Uygulamaları”, s. 337-338. Gulâm Sa'leb ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Muâviye'nin faziletine dâir eserlerinin olduğu bilinmektedir. Hanbelîler arasındaki Muâviye sevgisinin fetvalara, rivâyetlere ve farklı uygulamalara yansımaları ile ilgili örnekler için bk. İğde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 190-193.

¹⁴¹ Güner, “Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbela/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şiî Uygulamaları”, s. 331-332. Besâsîrî, Bağdat'ın merkezî camiilerinden olan Mansur Camii'nde Fâtımî halifesi adına hutbe ve Şiî ezanı okutmuştur. Özdemir, “Abbasi Halifeleri ile Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler”, s. 326.

¹⁴² Bu matem günlerinde yaşanan olaylar için bk. *el-Muntazam*, XIV, 150; ; *el-Kâmil fi't-târîh*, VII, 13-14; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 216; Güner, “Şiî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar”, s. 158.

¹⁴³ Bu kutlamalarda çıkan hadiseler için bk. *el-Muntazam*, XIV, 344; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 325.

¹⁴⁴ Şiîler'in bu özel günlerindeki uygulamaları ile ilgili bk. Güner, “Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbela/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şiî Uygulamaları”, s. 329-331.

edilmesine yas tuttukları Aşûra matemine karşılık olarak, Sünnîler Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) kardeşi ve aynı zamanda onun Irak valisi Mus'ab b. Zübeyr'i (ö. 72/691) anma günü düzenlemişlerdir. Sünnîler, Şiîler'in 10 Muharrem Aşûra günündeki matemlerine alternatif olarak 18 Muharrem'i, Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervân (h. 65-86/685-705) ile yaptığı savaşta öldürülen Mus'ab b. Zübeyr'i anma günü ilan etmişlerdir.¹⁴⁵ Şiîler'in büyük bir coşkuyla kutladığı Gadir-i Hum bayramına karşılık olarak da Sünnîler, Hazreti Ebû Bekir'in (ö. 13/634) Hazreti Peygamber'e hicret yolculuğu sırasında mağarada arkadaşlık etmesini kutlamak amacıyla 26 Zilhicce gününü Yevm-i Gâr bayramı olarak ilan etmişlerdir. Rekâbet ilişkisine dönen bayram kutlamaları ve anma törenleri zaman zaman taraflar arasında çatışmalara sebebiyet vermiştir. 392 (1002) yılında bu törenler nedeniyle çıkan silahlı çatışma oldukça büyümüş ve onlarca insanın ölümüyle sonuçlanmıştır. Bu olaylarda Şiîler'e karşı Sünnî düşüncüyü savunmak için öne çıkan gruplar, genellikle Hanbelîler olmuştur.¹⁴⁶

Halife Kâdir-Billâh'ın dönemde takip ettiği siyaset gereği Hanbelî-Selefî düşüncüyü ardına almış ve bu güçle toplumdaki siyasi ve dinî hâkimiyetini tekrar tesis edebilmek için bir takım faaliyetler yürütmüştür.¹⁴⁷ Onun kendi amacına matûf olarak yayınladığı bir akâid bildirisiyle inanç özgürlüğüne müdahale ettiği görülmektedir. Muhtemeldir ki o, muhalif düşüncelerin önderlerine imzalattıran bu bildirileri yayımlamak sûretiyle hem benimsediği dinî düşüncüyü deklere etmek ve bu düşüncüyü benimseyenlerin desteğini ardına almak hem de muhalifleri üzerindeki nüfuzunu göstermek istemiştir.¹⁴⁸ Bazı araştırmacılarca Ashâbü'l-hadîs düşüncesinin bid'at mezhepler karşısında kazandığı başarıların zirvesi¹⁴⁹ olarak da kabul edilen bu akîde ile bid'at olarak değerlendirilen düşünceler mahkûm edilmiştir. Mu'tezile, Şîa ve sonraki

¹⁴⁵ İrfan Aycan, "Musab b. Zübeyr", *DİA*, 2006, XXXI, 227.

¹⁴⁶ Güner, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbela/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şiî Uygulamaları", s. 336, 338; İğde, *Selefiliğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 185-187.

¹⁴⁷ İğde, *Selefiliğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 199, 209.

¹⁴⁸ Halifenin bu i'tikad bildirisiyle, siyasi olarak Şiî devletleri hedef almasının yanında Fars, Mısır ve diğer medeniyetlerin İslâm'ın saf halini bozmasına karşı tedbir almayı da amaçlamış olması muhtemeldir. Diğer taraftan kabul edilebilir inancı belirleme yetkisini elde etmeye yönelik bir çaba olması hasebiyle bu bildiri ulemâ-umerâ rekabeti açısından da değerlendirilebilir.

¹⁴⁹ George Makdisi, gelenekçiler olarak isimlendirdiği Ashâbü'l-hadîs zihniyetinin, muhalifleri karşısında çeşitli galibiyetler kazandığını kabul etmektedir. Bunlardan ilki rey karşıtlarına karşı Şafî'nin zaferi, ikincisi mihne sürecinin akabinde Ahmed b. Hanbel'in zaferi, bir diğeri ise Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılarak Ahmed b. Hanbel'in düşüncesine tâbi olduğunu belirtmesidir. Gelenekçilerin akulcılar karşısındaki zaferinin son noktasını ise Kâdirî İ'tikâd'ının ilan edilmesi oluşturur (bk. Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, s. 102-105, 119).

dönemlerde Eş‘arîler¹⁵⁰ hedef alınarak, onların Hanbelî-Selefî düşünceye teslimiyetleri sağlanmaya çalışılmıştır.

408 (1017-1018) yılından başlayarak 433 (1041-1042) yılına kadar Kâdir-Billâh ve Kâim-Biemrillâh dönemlerinde defâetle yayımlanan Kâdirî İ‘tikâd’ının ilkinin, Mu‘tezilî-Hanefîler’i ilzam etmek için çıkarıldığı anlaşılmaktadır.¹⁵¹ Bu beyannâmenin dikte ettirilmesiyle Mu‘tezilîler’in Hanbelî-Selefî düşünceye bağlı kalacakları taahhüt altına alınmıştır. Bu tarihte yayımlanan bildirinin tam metni kaynaklarda yer almamakla birlikte, bunun içeriğine dair bazı bilgiler mevcuttur.¹⁵² Mu‘tezilî fakîhlere, bu beyannâme ile dayatılan hususlar, onların Mu‘tezilî görüşlerinden tövbe etmeleri; Mu‘tezile ve Râfîzîlik ile ilgili tartışmalara girmemeleri ve İslâm’a muhalif herhangi bir hususta görüş beyan etmemeleridir. Ayrıca bu beyannâmeye aykırı hareket etmeleri durumunda ağır şekilde cezalandırılacaklarına dair de bir belge imzalatılmıştır.¹⁵³ Bu beyannâmenin Hanbelî-Selefî düşünceyi benimseyen Abbâsî halifesi tarafından çıkarılması ve Mu‘tezilîler’in hedef alınması kimi araştırmacılarca halku’l-Kur‘ân mihnesinin rövanşı olarak değerlendirilmiştir.¹⁵⁴ Tarihî kaynaklar, Gazneli Mahmûd’un da bu beyannâmeye uygun hareket ettiğini aktarmaktadır. Gazneli Mahmûd hükmü altındaki Mu‘tezile, Râfîza, İsmailiyye, Karmatî, Cehmiyye ve Müşebbihe mensuplarından beyannâmeye aykırı hareket edenlerin kanlarının helâl sayılacağını ilan etmiştir. Tarihî kaynaklarda minberlerden bu fırkaların lanetlendiği ve söz konusu fırka mensuplarından öldürülenlerin olduğu, bir kısmının da sürgün edildiği bildirilmektedir.¹⁵⁵ Asıl olarak hedefte Mu‘tezilîler ve Şîîler olmakla birlikte Selefî düşünceye muhalif tüm fırkaların, bid‘at sayılan görüşlerini yaymalarını engellemeye çalışan Kâdir-Billâh muhalif fırkalar üzerindeki baskılarına farklı yollarla da devam etmiştir. Muhalif düşünce mensuplarının kâdîlik ve şuhûdluk

¹⁵⁰ Özellikle de son yayımlanan Kadirî İ‘tikâd’ında Eş‘arîler’in de muhalif gruplar içinde değerlendirilmesi bariz olarak görülmektedir. Makdisi ise Eş‘arîler’in akılcı biçiminin hedef alındığını düşünmektedir. Zira onun nazarında Eş‘arî’nin *İbâne* ve *Makâlât*’ın ilk kısmındaki görüşleri ile *İstihsânü’l-havz fi ilm-i kelâm* ve *Makâlât*’ın ikinci kısmındaki görüşlerinin arasını uyusturmak mümkün değildir. Bu nedenle o Eş‘arî’nin iki veçhesi olduğunu düşünmektedir (Makdisi, *İslâm’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 37-92, 277).

¹⁵¹ *el-Muntazam*, XV, 125-126; *el-Kâmil fi’t-târîh/İslâm Tarihi*, IX, 238; *el-Bidâye ve’n-Nihâye/Büyük İslâm Tarihi*, XII, 73; İğde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 210.

¹⁵² *el-Muntazam*, XV, 125; *el-Kâmil fi’t-târîh*, VII, 355; *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XIII, 32.

¹⁵³ *el-Muntazam*, XV, 125; ; *el-Kâmil fi’t-târîh*, VII, 355; *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XIII, 32.

¹⁵⁴ İğde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 209-210.

¹⁵⁵ *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XIII, 32.

(noterlik) gibi çeşitli devlet görevi almalarına mâni olmuş¹⁵⁶ ve bazılarının ders vermelerini yasaklamıştır.

Halife Kâdir-Billâh, 409 (1018) yılında devletin benimsediği i'tikâdı açıklamak üzere hilâfet sarayında bir toplantı yapmıştır. Kaynaklarda bu toplantıda Ehl-i sünnet mezhebine ait bir kitabın okunduğu bilgisi yer almaktadır.¹⁵⁷ İçeriği hakkında ayrıntılı bilgi olmamakla birlikte, söz konusu kitapta “Kur’ân mahlûktur.” diyenlerin kâfir olacağını belirtildiği bir ibarenin de yer aldığı belirtilmektedir.¹⁵⁸ Toplantıda okunan bu kitabın içeriği hakkında önemli bir ipucu veren bu pasaj, Ashâbü'l-hadîs mensuplarınca benimsenen akîdeyi toplumun bütün kesimlerine kabul ettirmeye yönelik bir metin olduğunu açık etmektedir. Böylece devletin resmi i'tikâdının, Selefiler'in inancı olduğu vurgulanmıştır.¹⁵⁹

Bu toplantılara, eşraf, fakîh, kâdîlar, şâhidler ve diğer devlet ricâlinin katılımıyla hicrî 420 (1029) yılında devam edilmiştir. Bu yıl içerisinde birkaç defa tertip edilen toplantıların ilkinde Kâdir-Billâh'ın hazırladığı bir metin okunmuş¹⁶⁰ ve yoğun bir şekilde hadislerin yer aldığı bu metinle Hazreti Peygamber'in hayatı ve uygulamalarına değinilmiş, sünnet ve bid'at sayılan fikirler açıklanmış ve Mu'tezile'nin görüşleri kınanmıştır.¹⁶¹ Bu toplantıda katılanlardan metni dinlediklerini belirttikleri bir taahhütnâmenin de alınmıştır. Söz konusu toplantıda okunan metnin içeriği hakkında kaynaklar daha geniş bilgi vermektedir. Bu metinde, öncelikle Hazreti Peygamber'in örnek yaşamına ve uygulamalarına dikkat çekilmiş, ardından halku'l-Kurân hakkında Bîşr el-Merîsî (ö. 218/833) ile Abdülazîz el-Mekkî el-Kinânî (ö. 240/854) arasındaki tartışmalara değinilmiştir. Söz konusu metin emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker hususundaki açıklamalar ve bazı nasihatlerle bitirilmiştir.¹⁶² Aynı yılın Zilkâde ayında

¹⁵⁶ Hüseyin b. Ali es-Saymerî şuhûdluk (noterlik) görevini yapabilmek için hicri 417 (1026) yılında Mu'tezilî görüşlerinden tövbe ettiğini beyan etmek zorunda kalmıştır (bk. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 52).

¹⁵⁷ *el-Muntazam*, XV, 128; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 32.

¹⁵⁸ *el-Muntazam*, XV, 128; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 32.

¹⁵⁹ İğde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 213.

¹⁶⁰ el-Hâtib el-Bağdâdî, muhtemelen halifenin bu eserine işaret ederek, onun Ashâbü'l-Hadîs'in mezhebine göre hazırlanmış bir eser olduğunu ve bu eserin Bağdat'ın önemli merkezî camilerinden olan Mehdî Camii'nde her cuma okunduğunu bildirmiştir. Bu eserle sahâbilerin ve Ömer b. Abdülazîz'in faziletleri sıralanırken Mu'tezile ve “Kur’ân mahlûktur.” diyenler kınanmış ve tekfir edilmiştir (bk. *Târîhu Bağdâd/Târîhu Medîneti's-selâm*, V, 61-63).

¹⁶¹ *el-Muntazam*, XV, 197-198; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 61; İğde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 213-214.

¹⁶² *el-Muntazam*, XV, 197; İğde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 214.

yapılan toplantıda ise, katılımcılara daha uzun bir metin sunulmuştur. Bir önceki toplantıda okunan metnin içeriğine ek olarak Hazreti Ebû Bekir ve Hazreti Ömer'in (ö. 23/644) faziletlerinden de bahsedilmiştir.¹⁶³

Kâdirî İ'tikâdî'nin okutulmasına pek çok yönden Kâdir-Billâh döneminin devamı niteliğinde olan Kâim-Biemrillâh döneminde de devam edilmiştir. Hicrî 433 (1041-1042) yılında okunan beyannâme, toplantıya katılan âlim, fakîh ve zâhidler tarafından "Bu müslümanların inancıdır. Her kim ona muhalefet ederse fâsık ve kâfirdir." ibaresi yazılarak imzalanmıştır. Kaynakların ismini "İ'tikâdü Kâdiriyye" olarak verdiği bu beyannâme, öncekilerle benzer içeriğe sahiptir.¹⁶⁴ Söz konusu beyannâmenin içeriğinde sıfatlarla ilgili açıklamaların yer almasından ve *Tabâkâtü'l-Hanâbile* adlı eserde yer alan bilgilerden, bunun ilâhî sıfatlar hususunda çıkan tartışmaların akabinde yayımlandığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁵ Tam metnine ulaşmak mümkün olduğu için, içeriği hakkında daha fazla bilgi edindiğimiz bu beyannâmede öncelikle tevhîd ile ilgili konular yer almıştır. Muhtevasının Ashâbü'l-hadîs düşüncesi doğrultusunda olduğu görülen metinde, Allah'ın birliği ve varlığı ile ilgili konuların ardından ilâhî sıfatlar konusu ele alınmış, daha sonra Kur'ân'ın mahlûk olmadığı ile ilgili hususlara değinilmiştir. Metinde ayrıca imanın söz, amel ve niyetten oluştuğu, artma ve eksilme gibi nicelikleri kabul ettiği ile iman hakkındaki diğer hususlar ortaya konmuştur. Metinde dikkat çeken diğer bir husus ise dört halifenin fazilet sıralamasının ve sahâbenin faziletlerinin anlatıldığı müstakil bir bölüme yer verilmesidir. Bu bölümde Hazreti Âişe (ö. 58/678) ve Muâviye'nin faziletleri üzerinde özellikle durulması, metnin kimleri hedef aldığı hakkında da bilgi vermektedir. Kâdirî İ'tikâdî'nin ilan edilmesiyle ilâhî sıfatlar ve Kur'ân ile ilgili hususlarda Mu'tezile, Müşebbihe ve Eş'arîler'in görüşlerine¹⁶⁶, sahâbîlerin faziletleri ve efdaliyet sıralamasıyla da Şîa'nın görüşlerine karşı çıkılmıştır. Akîde metninde yer verilen imanla ilgili hususlarda ise Mürchie'nin

¹⁶³ *el-Muntazam*, XV, 197; İğde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 214-215.

¹⁶⁴ *el-Muntazam*, XV, 279; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 92.

¹⁶⁵ İbn Fûrek'in sıfatların tevîl edilmesi ile ilgili telif ettiği *Te'vilü'l-ahbâr* isimli eserine Ebû Ya'lâ tarafından bir reddiye yazılmıştır. *İbtâlû't-te'vil* adlı bu eserde İbn Fûrek'in te'vil ettiği sıfatlar ispata çalışılmış ancak eserde haberî sıfat içeren pek çok rivâyetin yer alması tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalar Eş'arîler ile Hanbelîler arasında çatışmalara sebep olmuştur. Halife çatışmaları önleyebilmek için Kâdirî İ'tikâdî'nı tekrar yayımlama gereği duymuştur. Bu nedenle bildirinin metninde tevhîd ve sıfatlarla ilgili bölüme geniş bir yer ayrılmış olabilir. Ebû Ya'lâ'nın bu eseri, Hanbelîler arasında da tartışmalara neden olmuştur (bk. *Tabâkâtü'l-Hanâbile*, III, 370-371).

¹⁶⁶ Beyannâmenin Hanbelîler ve Eş'arîler arasında vuku bulan sıfatlarla ilgili tartışmanın akabinde yayımlanması, bildiriyile mahkûm edilen fırkalar arasında Eş'arîler'in de olduğunun göstergesidir.

görüşlerine karşı çıkmıştır.¹⁶⁷ Böylece adı geçen fırkaların mensupları, Ashâbü'l-hadîs'in görüşlerini benimsemeye zorlanmıştır.

Kâdir-Billâh ve Kâim-Biemrillâh dönemlerinde Büveyhîler'in zayıflamaya başlaması, Gazneliler'in ve Selçuklular'ın desteği, Hanbelîler'in Şîîler'in faaliyetlerine karşı koymadaki i'tikâdî alt yapıları ve aktivasyona uygun zihniyetleri dönemin halifelerine siyasî güç ve otoritelerini elde etmelerine uygun bir ortam sağlamıştır. İşte bu nedenlerle Kâdir-Billâh döneminde başlayıp Kâim-Biemrillâh döneminde devam eden Abbâsîler'in siyasî gücünü tekrar elde etme yolundaki çabaları ve bunu yaparken Selef i'tikâdını desteklemeleri nedeniyle İslâm tarihinde “yeniden canlanma ve Sünnî düşüncenin ihyası” olarak değerlendirilmiştir.¹⁶⁸ Ancak gerek yukarıda işaret edilen beyannâmede ilan edilen içerik, gerekse Bağdat'ta Şîîler ile Sünnîler arasında çıkan olaylarda Hanbelîler'in öncü olmaları bu dönemde canlandırılan düşüncenin daha çok Hanbelî-Selefler tarafından benimsenen fikirler olduğunu göstermektedir.¹⁶⁹ Bu dönemde bir taraftan Abbâsîler'in siyasî güçleri artarken diğer taraftan da bu gücün destekçisi konumundaki düşünce yaygınlık kazanmıştır. İktidar-Hanbelî ilişkisini tanımlaması açısından İbnü'l-Bakkâl'ın (ö. 440/1048) şu sözleri bir hayli anlamlıdır: “Hilâfet bir yumurtadır. Hanbelîler de onu sarıp sarmalayan koruyucusudur. Eğer yumurta kırılırsa bozuk kabuğunun kırılmasındandır. Hilâfet bir çadırdır, Hanbelîler onun direğidir. Şayet direkler yıkılırsa hiç şüphe yok ki çadır da yıkılır.”¹⁷⁰

Halife Kâdir-Billâh ve Kâim-Biemrillâh, konjonktürü çok iyi değerlendirerek Abbâsî hilâfetine kaybettiği siyasî gücü tekrar kazandırmaya çaba sarf etmişlerdir. Onların bu hedeflerini gerçekleştirmelerine imkân veren etkenlerden biri de şüphesiz devletin düşünsel ve i'tikâdî referans noktasını oluşturan Hanbelî-Selefi düşünce olmuştur. Hanbelî-Selefler kendilerine misyon edindikleri sünnetin savunuculuğu ve bid'atlerle mücadele için gerekli siyasî desteğe kavuşurken, devlet de siyasî saygınlık ve etkinliğini kazanmak için, Kâdirî İ'tikâdî'nin satırlarında da tezahür eden fikrî dayanağı temin etmiştir. İki tarafın faydasına olan bu durum, bu asırda “emir bi'l-ma'rûf ve nehiy

¹⁶⁷ Kâdirî İ'tikâdî'nin metni için bk. *el-Muntazam*, XV, 279-182.

¹⁶⁸ Genç, “Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dini-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti”, s. 220.

¹⁶⁹ Güner, “Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şîî Uygulamaları”, s. 338.

¹⁷⁰ *Tabâkâtü'l-Hanâbile*, III, 350.

ani'l-münker" prensibini fiziksel aktivasyona dönüştüren Hanbelî-Selefi düşüncenin yoğun bir şekilde varlığını hissettirmesini sağlamıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM:

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İMAN KAVRAMI

1.1. İMAN MERKEZLİ TARTIŞMALARIN GENEL ÇERÇEVESİ

İman kavramı, kişinin bir dinde kabul görmesini sağlayan gerekli niteliklerin belirlenmesini sağlamak amacıyla öncelikle teorik olarak tartışılmıştır. İmanın mahiyetine yönelik bu tartışmalar ister istemez insanların pratik hayatını da etkilemiştir. İman, can ve mal güvenliği, nikâh, miras ve müslüman mezarlığına defnedilme gibi alanlarda insanların hukukî durumlarını doğrudan etkilemesinin yanında, siyasî otoriteyi onaylama, haraç ya da cizye vergilerine tâbi olma gibi hususlarda siyasî-sosyal alanı ve ebedî kurtuluş, cezâ ya da mükâfatı hak etme gibi uhrevî alanı da ilgilendirmektedir. İnsanların dünyevî ve uhrevî statülerini ilgilendirmesi bu kavrama hayatî bir önem kazandırmış, önemine binâen de imanla ilgili meseleler, İslâm düşüncesinde hilâfet tartışmalarından sonra ilk sıralarda yerini almıştır.

Müslümanlar arasında imanla ilgili tartışmalar Hazreti Osmân'ın (ö. 35/656) şehit edilmesiyle başlayan iç karışıklıklar sebebiyle ortaya çıkmıştır. Cemel (36/656) ve Sıffin (37/657) savaşlarında müslümanların birbirlerini katletmeleri, ölen ve öldürülenlerin durumlarının sorgulanmasına neden olmuştur. Diğer taraftan bu savaşların sonrasında ortaya çıkan sorunların, hakemler yoluyla çözülmeye çalışılması, tartışılan konulara yenilerinin eklenmesine ve işlerin daha karmaşık hâle gelmesine sebebiyet vermiştir. Hâricîler olarak isimlendirilen fırkanın tahkîmi kabul edenleri tekfir etmesiyle kimlerin mümin, kimlerin kâfir olduğu sorgulanmıştır. İşte imanla ilgili meseleler de böyle bir zeminde tartışılmaya başlanmıştır. Bu nedenle ilk dönem iman tartışmalarının ağırlık noktasını, iman mahiyetinden öte inananların kimler olduğu oluşturmuştur.

Hâricîler, tahkîmi kabul edenleri, “Her kim Allah’ın indirdiğiyle hükmetmezse asıl kâfir olanlar onlardır.”¹⁷¹ âyetini merkeze alarak değerlendirmişler¹⁷² ve kâfir

¹⁷¹ el-Mâide 5/44

¹⁷² el-Milel ve'n-Nihal, s. 146-147.

olduklarına hükmettikleri bu kimselere savaş açmışlardır. Hâricîler, başlangıçta siyasi¹⁷³ olan bu tavırlarını, büyük günah işleyenlerin kâfir olduğu, cehennemde ebediyen azap olunacakları ve bu kimselerin İslâm ümmetinden olmadıkları şeklinde teorik bir veçhaye büründürüp genellemişlerdir. Hâricîler'in iman tartışmalarına kâfiri tespitle başlamaları, iman ve küfür kavramlarında bir kırılma noktası meydana getirmiştir. Hâricîler'in nazarında kelime-i şehâdet getiren kimsenin bu beyanı, artık İslâm ümmetine mensup olması için yeterli görülmemiştir. Hâricîler temel ilgilerini ümmetin dışındaki kâfirlerden, ümmetin içindeki müslüman görünümlü kâfirler olarak değerlendirdikleri kimselere çevirmişlerdir.¹⁷⁴ Hâricîler'in kâfir kabul ettikleri kimselere savaş açmayı gerekli gören anlayışları, İslâm ümmetinde can ve mal güvenliğinin teminat altına alındığı güven ortamını bozmuştur.¹⁷⁵ Hâricîler tüm gayretlerini, tasfiyeci bir anlayışla ümmete dâhil olan kimselerin kendileri gibi düşünen ve davranan müminlerden oluşmasına sarf etmişlerdir.¹⁷⁶ Hâricî gruplar içerisinde, her büyük günahı küfür olarak değerlendirerek onların canlarını ve mallarını helâl gören, muhaliflerinin bulundukları “dârü'l-küfür” bölgelerinde olup da kendi bulundukları bölgelere hicret etmeyen müslümanların da kâfir olduğuna hükmeden¹⁷⁷ ve kâfirlerin çocuklarının da kâfir olduğunu düşünüp öldürülmesini savunan aşırı gruplar ortaya çıkmıştır.¹⁷⁸ Ancak teorilerinin pratiğe uygulanamaması Hâricîler içinde farklı ve daha ılımlı görüşlerin benimsenmesini sağlamıştır.¹⁷⁹ Hâricîler'den bir kısmı “kâfir”-“müşrik”,¹⁸⁰ “dârü'l-aleniyye”-“dârü't-takiyye”¹⁸¹ gibi ayrımlar yaparken, bir kısmı da

¹⁷³ Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı* (trc. Selahaddin Ayaz), İstanbul: Pınar Yayınları, 1984, s. 12.

¹⁷⁴ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 19.

¹⁷⁵ Hâricîlerin toplumun güven ortamını tehdit eden tavırları için Mâlâtî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a* (tak. Muhammed Zâhid b. Hasan), Beyrut: Mektebetü'l-ma'ârif, 1388/1968, s. 47. Hâricîler'den Ezârika, karşılaştıkları kimsenin durumunu tespit edebilmek için isti'raz (kendi durumlarını açıklamalarını isteme) uygulamasında bulunmuş ve dâr-i küfür bölgesinde bulunan ve müslüman olduğunu söyleyen kimseleri kendi bölgelerine hicret etmedikleri için kâfir kabul edip katletmişlerdir. Bu gruplar bu bölgedeki Hristiyan, Yahudi ve Mecusîler'e dokunmamışlardır. Hâricîler'in bu uygulaması bu bölgelerde yaşayan insanlar için can ve mal güvenliği hususunda müslüman olmaktansa diğer dinlere mensup olmak daha avantajlı hale gelmiştir (bk. *Fasl*, V, 52-53).

¹⁷⁶ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 34, 37.

¹⁷⁷ Hâricî gruplardan Ezârika bu görüştedir. Necedât ise dârü't-takiyye olarak isimlendirdikleri bölgeden kendi bölgelerine hicret etmeyenleri münafık kabul etmiş ve bu kimselerin canlarını ve mallarını helâl görmüşlerdir (*Makâlât*, I, 162; 163; krş. *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 152-161).

¹⁷⁸ Hâricîler'in bu konuda görüş belirten grupları ve bu konudaki ihtilafları için bk. *Makâlât*, I, 162; s. 191; *Fasl*, V, 52, 54-56; *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 154-155, s. 162-163, 164-169, 176-177.

¹⁷⁹ W. Montgomery Watt, “İslâm Kelâmında İman Kavramı” (trc. Süleyman Akkuş), *SÜİFD*, 2005, cilt: 11, s. 86; İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 60.

¹⁸⁰ Hâricî gruplardan İbâdiyye'nin Hafsiyye kolu böyle bir ayırmada bulunmuştur. *Makâlât*, I, 170; krş. *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 172-175.

günahları kendisiyle ilgili hukuki ceza bulunanlar ve bulunmayanlar gibi kategorilere ayırmıştır.¹⁸² Diğer bazı gruplar ise her ma'siyetin aynı olmadığını söyleyip günahların bir kısmını “küfrü şirk”, bir kısmını ise “küfrü ni‘me” kapsamında değerlendirilmesini salık vermiş,¹⁸³ bazıları da kâfir hükmünü siyasî otoritenin onayına bağlamıştır.¹⁸⁴

Hâricîler’in müslüman olduğunu beyan eden kimsenin sözüne itibar etmeyen bu kanaatlerinin ardında, benimsemiş oldukları iman tanımının yer aldığı görülür. İmanı, “Farz olan bütün itaat fiillerini kalple, dille ve diğer organlarla yapmaktır.”¹⁸⁵ şeklinde tanımlayan Hâricîler, doğrudan bir çıkarımla imandan olan bir şeyin yokluğunun küfrü gerektirdiği sonucuna ulaşmışlardır. Özetle belirtmek gerekirse onlara göre, büyük günah işleyen kimse Allah’ın emirlerine itaatsizlikte bulunduğu için mümin vasfını yitirmiş ve İslâm ümmetinden çıkmıştır.¹⁸⁶ Bu anlayış insan davranışlarına büyük önem atfetmekle birlikte,¹⁸⁷ günah işleyenlerin toplumdan ihracını savunan son derece müsamahasız bir anlayış olarak İslâm toplumlarında amele dayalı tekfir düşüncesinin temellerini de atmıştır.

Hâricîler’in insan davranışları üzerinde yoğunlaşan iman anlayışlarına Mürcie tepki göstermiştir. Mürcie’nin ortaya koyduğu karşıt düşünce, Hâricîler’in büyük günah işleyenleri tekfir etmelerinin İslâm toplumlarında ortaya çıkardığı güvensizlik sorununu çözmek için geliştirilmiştir. Onlar iman hakkındaki düşüncelerini imanın özde ne olduğunu sorgulayarak oluşturmuşlardır.¹⁸⁸ Mürcie ismi¹⁸⁹ siyâsî anlamda, Hazreti

¹⁸¹ Bu şekildeki ayrımı Hâricîlerden Necedât’ın kolu olan Acâride mensupları yapmıştır. Yine İbâdiyye’nin alt kollarından olan Sufriyye de benzer bir ayrıma gitmiştir. *Makâlât*, I, 168; *el-Milel ve’n-Nihal*, 158-161, 168-169, 176-177.

¹⁸² Hâricîler arasında bazı kimseler hakkında had cezası bulunan zina, kazif gibi günahları küfür olarak değerlendirmemiş ve bunun dışında namaz ve orucu terk gibi günahları küfür olarak değerlendirmişlerdir. *Makâlât*, I, 169-170; *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 176-177.

¹⁸³ *Makâlât*, I, 170; *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 172-173, 176-177.

¹⁸⁴ Hâricî gruplardan Beyhesiyye ve Sufriyye aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte bu görüştedirler. *Makâlât*, I, 183-184; *Fasl*, V, 54.

¹⁸⁵ İbn Mende, *Kitâbü’l-Îmân* (thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî), Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1985, I, 331.

¹⁸⁶ Hâricîler arasında dârü’l-küfürden kendilerinin bulunduğu yere hicret etmeyenleri ve kâfir çocuklarını kâfir sayan Ezârika gibi grupların yanında, büyük günah işleyen kimselerin tekfir edilmeyeceğini düşünen Necedât gibi gruplar da mevcuttur (bk. *Makâlât*, I, 157, 159, 162).

¹⁸⁷ Hâricîler, namaz, oruç gibi bedenle yapılan ibadetlere büyük önem atfetmektedirler. Şehristânî’nin naklettiği rivâyetler Hâricîler’in bu ibadetlere verdikleri önemi yansıtmaya açısından anlamlıdır. Hâricîler’in liderlerinden Urve b. Hudeyr’in kölesi onun, gündüzleri oruçla, geceleri de ibadetle geçirdiğini belirtmiştir (bk. *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 148-149, 152-153).

¹⁸⁸ Eş’arî’nin, Mürcie ile ilgili bölümde “Mürcie iman mahiyeti hakkında on iki fırkaya ayrılmıştır.” diyerek konuya giriş yapması dikkat çekicidir (*Makâlât*, I, 197; krş. İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 106-107). Mürcie’nin iman ile ilgili tartışmalarda iman mahiyetinin ne olduğunu sorgulamaları, iman mahiyetini

Osmân ve Hazreti Ali hakkında hüküm vermeyi te'hir edenler¹⁹⁰ ve Hazreti Ali'yi fazilet sıralamasında dördüncü sıraya bırakanlara¹⁹¹ verilmekle birlikte, bu isim daha çok büyük günah işleyenler hakkındaki hükmü âhirete bırakanlar,¹⁹² büyük günah işleyenler için Allah'ın affını ümit edenler,¹⁹³ kalben tasdik edip dil ile ikrar eden herkesin ebedî kurtuluş ümidi taşıdığını kabul edenler ve özellikle de ameli imandan sonraya bırakanlar¹⁹⁴ için kullanılmıştır. İslâm düşüncesinde Mürcie içerisinde tasnif edilen gruplar, imanı farklı şekillerde tanımlamaktadırlar. Bunlardan Cehmiyye imanı, sadece ma'rifet olarak tanımlarken,¹⁹⁵ Kerrâmiyye ise dil ile ikrar olarak tanımlamaktadır.¹⁹⁶ Mürcie mensupları arasında imanı "ma'rifet ve dil ile ikrar"¹⁹⁷ ya da "kalp ve dil ile tasdik"¹⁹⁸ olarak tanımlayanlar da yer almaktadır. Mürcie'nin ittifakla kabul ettiği husus amelin imana dâhil edilmemesidir. Aralarında farklı düşünenler olmakla beraber onlar, imanı bölünmez tek bir bütün olarak düşünmüşler, buna bağlı olarak da imanda artma-eksilme olamayacağını, herkesin imanının eşit olduğunu belirtmişlerdir.¹⁹⁹ Mürcie imanda kesinlik olması gerektiğini, bu nedenle de şüphenin/istisnanın kabul edilemez olduğunu savunmuşlardır. Mürcie Hâricîler'in aksine ümmetin birliğinin sağlanmasına gayret göstermişler bunun için de bu birliğe zarar vereceği endişesiyle Hazreti Osmân ve Hazreti Ali hakkında hüküm vermekten uzak durmuşlardır.²⁰⁰ Bundan daha etkili bir şekilde dillendirdikleri husus ise mümin olmak için ma'rifet ve kalb ile tasdik olarak ifade ettikleri bilişsel âdiyeti yeterli

ortaya çıkarmak böylece de imandan olmayan şeyler nedeniyle insanların toplumdan dışlanması önüne geçmek amacı güttüklerini göstermektedir.

¹⁸⁹ Mürcie kelimesinin "ertelemek, geciktirmek" ve "ümit vermek" şeklinde iki kök mânası bulunmaktadır. İslâm düşüncesinde bu kelimenin bir mezhebe isim olarak kullanılmasında her iki anlamına da işaret edilmiştir (bk. *el-Milel ve'n-Nihal*, 178-179; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 148-156).

¹⁹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûcî), Beyrut: Dârü sâdır/İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, [1431]/2010, s. 482; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 149-152.

¹⁹¹ *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 178-179.

¹⁹² *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 22/31; *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 178-179.

¹⁹³ *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 22/31.

¹⁹⁴ *el-Fark*, s. 202; *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 178-179.

¹⁹⁵ Cehmiyye'nin imana ilgili görüşleri için bk. *Makâlât*, I, 197-198; *et-Tenbîh*, s. 149-150.

¹⁹⁶ *Makâlât*, I, 205.

¹⁹⁷ Eş'arî, Ebû Hanîfe ve taraftarlarının imanı bu şekilde tanımladıklarını nakletmektedir (bk. *Makâlât*, I, 202-203). Ebû Hanîfe, imanda ma'rifet, tasdik, ikrar ve yakîn gibi unsurlara yer vermekle birlikte imanı, dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olarak tanımlamıştır (bk. *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 12-13/18, 29/38; *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 56/74-75.)

¹⁹⁸ Bu tanım Bîşr el-Merîsî ve taraftarlarına nispet edilmektedir. *Makâlât*, I, 205.

¹⁹⁹ Ebû Hanîfe, Cehmiyye, Şimriyye, Gaylâniyye imanda artma-eksilme ve üstünlüğü kabul etmezler. Hüseyin b. Neccâr ve Gassân gibi bazı Mürciîlerin imanda artmayı kabul ettiklerini ancak eksilmeyi kabul etmedikleri nakledilmiştir (bk. *Makâlât*, I, 198, 199, 200, 204).

²⁰⁰ Bu görüş devlet başkanının dinle uyumşayan davranışları karşısında da sessiz kalınması gibi bir anlam taşımaktadır (*Fıraku's-Şîa*, s. 6-7; İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 60; Hasan Hanefi, "Kelam İlminin Tarihselliği" [trc. İbrahim Aslan], *Kelam Araştırmaları Dergisi*, I, sy. 2; 2003, s. 169).

görmeleridir.²⁰¹ Mürcie'nin, tekfirin zararlı etkilerini gidermek için ameli imandan sonraya bırakması muhaliflerince şiddetli bir şekilde tenkit edilmiştir. Ancak Mürcie mensupları ameli gereksiz görmemişler, imanın sonucu olarak değerlendirmişler ve günahkârları tekfir etmeyip onların mümin olduğunu savunmuşlardır. Ancak muhalifleri, Mürcie'nin iman ile amel arasında kurdukları bu bağı yetersiz görmüşlerdir. Mürcie'ye göre, Allah, imanını koruyup şirk koşmayan kimselerin günahlarını isterse bağışlar, yok azap etmek isterse de cehennemde cezalandırdıktan sonra cennete gönderir.²⁰² Bu anlayışta amelin, imanın belirleyeni değil, imanın sevkettiği bir sonuç olarak değerlendirildiği görülmektedir.

İslâm düşüncesinde iman kavramına Hâricî yaklaşım ile Mürcîî yaklaşım arasında orta yol arayışları da geliştirilmiştir. Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) büyük günah işleyen hakkındaki yaklaşımı iman konusunda bir orta yol arayışıdır. O, büyük günah işleyen kimseyi küfürle nitelemeyip münafık olarak isimlendirmiştir.²⁰³ Hasan-ı Basrî'nin bu yaklaşımını Hazreti Peygamber döneminde münafıklara yapılan uygulamaya bağlı olarak geliştirdiği düşünülebilir. Hazreti Peygamber döneminde, müslüman olduğunu söyleyen kişilerin sözlü beyanları esas alınmış, bu kimselerin gaybî bir nitelik taşıyan içsel/derunî boyutları âhirete bırakılmıştır. Bu kimselerin münafık olduğu Hazreti Peygamber tarafından bilinmesine rağmen onlara dünyevî ahkâmda diğer müslümanlarla aynı muamele yapılmıştır. Hasan-ı Basrî de büyük günah sahiplerinin evlilik, miras ve cenaze namazının kılınması gibi dünyevî ahkâmda müminlerle aynı muameleye tâbi olduğunu belirtmiştir. Hasan-ı Basrî'nin büyük günah sahibini nifakla nitelemesinin diğer bir gerekçesi de iman beyanıyla davranışları arasındaki uyumsuzluk olabilir. Bu yoruma göre, büyük günah işleyenlerin münafık

²⁰¹ İmanın mevkii/yeri olarak düşünülen “kalp” İslâm düşüncesinde tefekkür, tedebbür, akletme gibi zihinsel faaliyetlerin yeridir. Bu ifade imanın deruni yönünü ifade etmesinin yanında imanın bilişsel yönünü de vurgulamaktadır (Ferit Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 272-277; Muammer Esen, “İman Kavramı Üzerine”, *AÜİFD*, 2008, XLIX, sy. 1, s. 81-83).

²⁰² Bu görüşün en uç ifadesi Mukatil b. Süleyman'a (ö. 150/767) izafe edilen “imanla birlikte ma'siyet zarar vermez” şeklindedir (*Fasl*, V, 74; *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 184-185). Benzer bir görüş Ubeydiyye mensupları arasında da vardır (*el-Milel ve'n-Nihal*, s. 180-181). Mürcîiler'in günahkârların durumu ile ilgili görüşleri için bk. *Makâlât*, I, 205-213.

²⁰³ Ebü'l-Hüseyn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mülhid* (thk. H[enrik] S[amuel] Nyberg), Beyrut: el-Mektebetü'd-dâri'l-Arabiyye li'l-kitâb evrâkı's-Şarkıyye, 1413/1993, s.164-165, 168. Hayyât, mürtekeb-i kebîre ile ilgili Vâsıl b. Atâ'nın el-menziile beyne'l-menziileteyn görüşünü ortaya atmasından önce müslümanlar arasındaki mevcut görüşü üç grupta tasnif ederken; Bağdâdî bunu beş gruba ayırmıştır (krş. *el-Fark*, s. 117-119; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse/Mu'tezile'nin Beş İlkesi* [trc. İlyas Çelebi], İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, II, 638-639; Ebü'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fi Usûli'l-fikh* [thk. George Makdisî], Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1423/2002, IV, 44).

olarak isimlendirilmesi, Hazreti Peygamber'i doğruladığına dair sözünü yerine getirmemiş olmasına dayanmaktadır.²⁰⁴ Mürcie'nin kişilerin kurtuluşu için Allah'a inanmasını yeterli gören ve kişilere kurtuluş emniyeti sağlayan iman anlayışlarının ahlâkî gevşekliğe neden olması,²⁰⁵ Hasan-ı Basrî'yi en azından isim olarak büyük günah sahiplerine mümin demekten alıkoymuştur.

İman kavramıyla ilgili orta konum doktrini, asıl olarak Mu'tezilîlere aittir. Mu'tezilîler, ameli iman olarak kabul etmişler²⁰⁶ ve bunun doğal neticesi olarak amelin olmamasının kişiyi imandan çıkardığını düşünmüşlerdir. Ancak onlar, mümin vasfını yitiren bu kimseyi kâfir olarak da isimlendirmemişlerdir. Büyük günah işleyen kişiyi fâsık olarak isimlendiren Mu'tezile kelâmcıları, fâsığın tövbe etmeden öldüğü takdirde, cezası kâfirle aynı olmamakla birlikte, onun cehennemde ebediyen kalacağı fikrini benimsemişlerdir.

İslâm düşüncesinde iman ile ilgili olarak üç temel yaklaşımdan bahsedilebilir. Bunlar ilki Hâricîler tarafından savunulan ve amelin imanla özdeş görüldüğü yaklaşımdır. Bunun tam karşısına yerleştirebileceğimiz diğer iman anlayışı ise Mürcie'ye nispet edilmektedir. Yekpare bir görünüm arz etmemekle birlikte Mürcie, amele iman tanımında yer vermemiştir. Hâricî iman anlayışının tekfir sorununu ortaya çıkarması, diğer taraftan Mürcie'nin savunduğu iman anlayışının amelleri önemsizleştirmekle eleştirilmesi, bu iki yaklaşım arasında farklı bir iman tanımı arayışına neden olmuştur. İman meselesi hakkındaki tartışmaların tarihine ve sosyal etkilerine dair bu kısa açıklamadan sonra Ebû Ya'lâ'nın mensubu bulunduğu geleneğin iman anlayışının neye tekabül ettiğini ve onun temsil ettiği geleneğe katkısını daha net görebilmek için İslâm düşüncesindeki iman tanımlarına değinmek yerinde olacaktır.

²⁰⁴ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (thk. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1989, V, 205; Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *DİA*, 1995, XII, 202. İzutsu'nun bu konudaki yorumu, münafik isminin, sadece ismen müslüman olup imanı ciddiye almayan kişilerin söylemleri ile yaptıkları arasında uyumsuzluk olması nedeniyle verildiği yönündedir (İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 69).

²⁰⁵ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 69.

²⁰⁶ Mu'tezilîler, amellerin tamamı mı, yoksa sadece farz olanlar mı imanın bir cüzü olduğu ile ilgili farklı kanaat taşımaktadırlar. Ebû'l-Hüzeyl, Hişam b. Amr el-Fuâtî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi isimlerin yer aldığı Mu'tezilîler'in çoğunluğu imanı "farz ve nâfile bütün tâatlar" olarak tanımlamaktadırlar. Abbâd b. Süleyman es-Saymerî ve Cübbâiler ise nâfilelerin iman olmadığını söylemektedirler (*Makâlât*, I, 303-305; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 628-629; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mesâilü'l-îmân* [thk. Suûd b. Abdülazîz el-Halef], Riyad: Dârü'l-Âsime, 1410/1989, s. 157; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille* [thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Hâmid], Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950, s. 396; *el-Vâzih*, IV, 44; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* [trc. Ömer Türker], İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, III, 615-616; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 540-541).

1.2. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İMAN KAVRAMININ TEMEL KARAKTERİSTİĞİ

İman kelimesi Arapça “امن” kökünden gelmektedir. İbn Fâris (ö. 395/1004), bu kelimenin birbirine yakın iki kökten geldiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki emânet kökü olup ihânetin zıddı olarak kullanılmaktadır. Emânet lafzının anlamı ise, “kalbin sükûn bulması”dır. Kullanım alanıyla ilgili verilen örnekler, genelde kişiler arasındaki karşılıklı güven duygusuna işaret etmektedir. Kelimenin hem karşıdaki kişiye güven vermek hem de birinin karşısındaki kişiden herhangi bir ihanete uğramayacağına dair tam bir itmi’nân duyması/kalbinin sükûn bulmasını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Kelimenin kökeninin delâlet ettiği ikinci mâna ise tasdiktir. Bu lafız birinin haberini doğrulamak anlamına gelmektedir ve bu kelimenin zıddı olarak “tekzîb” kullanılmaktadır.²⁰⁷ İlk döneme ait diğer sözlüklerde yer alan açıklamalarda bu lafzın korku ve ihanetin zıddı olarak kullanıldığına vurgu yapılmış ve kelimenin kök anlamı olarak “birine güven vermek, kişiden korku hissinin kaybolması ve emniyet içerisinde olması” gibi anlamlar verilmiştir.²⁰⁸ İman lafzının kök anlamlarından biri olan tasdik/doğrulama, haberi getiren kişinin yalan söylemeyeceğine güven duymaktan kaynaklanmaktadır.²⁰⁹ Kelime bu anlamıyla Kur’ân-ı Kerîm’de Hazreti Yûsuf’un kardeşlerinin babaları Hazreti Ya’kûb’un kendilerine güvenmemesine serzeniş olarak ifade ettikleri: “Biz doğru söylesek de, sen bize inanmazsın!”²¹⁰ âyetinde yer almaktadır.

İman kelimesinin kökeninde “güven” anlamının bulunması nedeniyle bu kelimenin tasdik mânasında kullanılması eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin bir kısmı, kelimenin kullanım alanıyla ilgilidir. Tasdik, herhangi bir haberin onaylanmasını ifade etmek için kullanılırken; iman, akıl ve duyular vasıtasıyla elde edilmeyen bilgilerle ilgili alanda kullanılmaktadır.²¹¹ Eleştirilerde dikkat çeken ikinci husus, tasdike konu olan

²⁰⁷ *Mekâyîsi’l-lüga*, “امن” md., I, 132.

²⁰⁸ *es-Sihâh*, “امن” md., V, 2071; Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn* (thk. Mehdi Mahzûmî-İbrâhîm Sâmerrâî), Beyrut: Müessesetü’l-a’lemî li’l-matbûât, 1408/1988, “امن” md., VIII, 388-389.

²⁰⁹ *Mekâyîsi’l-lüga*, “امن” md., I, 132.

²¹⁰ Yûsuf 12/17.

²¹¹ Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-İmânü’l-‘evsâd* (thk. Ebû Yahyâ Mahmûd Ebû Sin), Riyad: Dârü Taybe, 1322/[1905], s. 77.

haberler genelde kabulü zorunlu bilgiler içerirken, imana konu olan bilgilerde kişinin tercihinine açık bir alan bulunmaktadır. İmana konu olan haberler akıl ve duyular dışı alana yönelik olduğu için, kişinin bu bilgiyi doğru olarak kabul etme ya da reddetme özgürlüğü vardır.²¹² Bu iki anlamın şu şekilde uzlaştırılması mümkündür: İman kelimesinin tasdik anlamı kazanması muhtemeldir ki yalanın karşılıklı güven duygusunu sarsan ve aradaki güveni yok eden bir durum olmasındandır. Ayrıca imanın karşıtı olan “küfür” kelimesinin kökeninde, “örtme” ve “bir şeyi inkâr” anlamları mevcuttur. Bu durumlar ise yalanlamaya tekabül etmektedir. Bu nedenle yalanlamanın karşıtı olan doğrulama mânası, küfür kelimesinin karşıtı olan imanın içeriğine dâhil olur.

Mümin ismi el-esmâü'l-hüsna arasında da yer almaktadır. Söz konusu kelimenin buradaki anlamı da bu lafzın kökeninde yer alan “güven vermek” ile bağlantılıdır. Dolayısıyla bu isim, Allah’ın kullarına zulmetmeyeceğine güvence vermesi, mümin kulların O’nun azabından korunmuş oldukları, bu konuda korku duymamaları ve güven içinde cennete girecekleri gibi anlamlara gelmektedir.²¹³ Allah’ın kullarını korkudan emin kılması sadece âhirete yönelik de değildir. “Sonra O, bu kederin arkasından size bir güvenlik (hissi), bazılarınızı saran bir iç sükûnet bağışladı...”²¹⁴ âyetiyle bildirildiği üzere, Allah kullarını sadece âhirette güvende kılmaz, onlara dünyada da emniyet hissi verir.

İman kelimesinin kavramlaşma süreci, yukarda da işaret edildiği üzere müslümanlar arasındaki iç savaşlar sonucundaki tartışmalarla başlamış ve benimsenen görüşe göre yapılan iman tanımları da değişiklik göstermiştir. Bu nedenle İslâm düşüncesinde tek bir iman tanımından bahsetmek mümkün değildir. İman tanımlarının çok fazla olması bu konuda sınırlamayı gerektirmektedir. Tarihsel gelişimine ve bunun sosyal hayatla ilişkisine özet olarak yukarıda değinildiği için burada ekol merkezli bir tasnife gitmekten ziyade, tanımda öne çıkan öğeyi esas alan bir sınıflama yapılmaya çalışılacaktır.

²¹² İbn Teymiyye, imanın itaat, sevgi gibi bir takım kalbî fiillere sevk eden iltizâmî unsurlar içermesi yönüyle de tasdikten ayrıldığını belirtmektedir (bk. *el-İmânü'l-evsâd*, 78. vd.).

²¹³ *es-Sihâh*, “امن” md., V, 2071.

²¹⁴ Âl-i İmrân 3/154.

İman, ma‘rifettir. İslâm düşüncesinde bilgiyi merkeze alan iman tanımı genelde Cehm b. Safvân’a (ö. 128/745) nispet edilmektedir. Klasik kaynaklar incelendiğinde imanı bilgi olarak tanımlayanın sadece Cehm b. Safvân olmadığı görülür. Mürcie’den Ebü’l-Hüseyn es-Sâlihî (ö. [?]), Yûnus es-Semerî (ö. [?]), Ebû Şimr (ö. [?]), Neccâriye, Gaylâniyye, Şebîbiyye ve Ebû Hanîfe gibi çeşitli isim ve grupların da, yaptıkları iman tanımlarında ma‘rifet unsuruna yer verdikleri görülmektedir.²¹⁵ Bu kişilerin kabul ettikleri iman tanımlarında ma‘rifete eklenmiş diğer bazı unsurlar da bulunmaktadır. Mürcie’den bir kısmı iman tanımında ma‘rifete ikrar, tasdik ve yakîn gibi unsurları ilave ederken; diğer bazıları da Allah’ı sevmek, O’ndan korkmak, O’na itaat etmek ve kibri terk etmek gibi bazı varoluşsal unsurlara yer vermektedirler.

İmanı ma‘rifet olarak tanımlamak, doğal olarak imana konu olan bilgiyi ön plana çıkarmaktadır. İmanın ma‘rifet olduğunu düşünenlerin iman nesnesi/“mümenün bih” olan bu bilgi ile neyi kastettikleri de değişmektedir. Örneğin Gaylân ed-Dımeşkî’nin (ö. 108/726) taraftarları “Allah’ı ikincil bilgiyle bilmeyi,²¹⁶ O’nu sevmeyi, O’na boyun eğmeyi, Resûlün getirdiği ve Allah tarafından gelen şeyleri ikrar etmeyi iman olarak kabul etmişlerdir.²¹⁷ Ebü’l-Hüseyn es-Sâlihî ise, iman için sadece Allah’ı bilmeyi yeterli görmüş ve böylece mümenün bihin alanını oldukça daraltmıştır.

²¹⁵ *Makâlât*, I, 197-205; Ebü’l-Mu‘în en-Nesefî, *Tabsiratü’l-edille* (thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Ankara: DİB Yayınları, 2003, II, 404-405. Ebû Hanîfe’nin iman hakkındaki görüşü ile ilgili olarak kaynaklar farklı açıklamalar yer vermektedir. Eş’arî, onun imanı, “Allah’ı bilmek ve Allah’ı ikrar etmek, Resûl’ü bilmek ve Allah’tan gelen şeyleri ayrıntılı olmaksızın genel olarak ikrar etmek” olarak tanımladığını nakletmektedir (*Makâlât*, I, 202-203). Ebû Hânîfe, eserinde iman unsurları arasında ma‘rifete de yer vermekle birlikte imanı “kalp ile tasdik ve dil ile ikrar” olarak tanımlamaktadır (*el-Âlim ve’l-Müteallim*, s. 12-13/18; *el-Fıkhu’l-ekber*, s. 56/74; *el-Vasıyye*, s. 65/87). Ebü’l-Mu‘în en-Nesefî ise onun imanı, “kalp ile tasdik etmek” olarak tanımladığını bildirmektedir (*Tabsiratü’l-edille*, II, 402; İzutsu’nun Ebû Hanîfe’nin imanı bilgi olarak açıklaması ile ilgili yorumları için bk. İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 129-135).

Ebû Hanîfe’nin iman tanımı ile bağlantılı olarak Eş’arî onu Mürcie arasında zikretmişken sonraki dönem Eş’arî kelâmcılarından Şehristânî onun Mürcie’den sayılmasını yadsımakta ve onun Ehl-i Sünnet Mürcie’sinden sayıldığını nakletmektedir. Bunun Hâricîler’den Va’diyye mensuplarının kendi muhaliflerine Mürcie demesi ve Mu‘tezile’nin kader konusunda kendi görüşlerinin zıddına görüş bildirenlere bu ismi vermesinden kaynaklandığını belirtmektedir (bk. *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 180-181). Günahkâr mümin ve Hazreti Ali ile muhalifleri hakkındaki hükmü Allah’a bırakmayı ırcâ olarak değerlendiren ve bu görüş sahiplerinin hak üzere olduğu halde muhaliflerince bu ismin verildiğini belirten Ebû Hanîfe’nin ırcâ hakkındaki düşünceleri için bk. *el-Âlim ve’l-Müteallim*, s. 22-23/30-31; *er-Risâle*, s. 61-63/82-84; *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 480-481.

²¹⁶ İmana varoluşsal unsurları da ekleyen Gaylâniye, birincil bilgi olarak ifade ettikleri ızdırârî bilgiyi iman kabul etmemişlerdir. İman olan bilgi, iktisâbî/ikincil olmalıdır. Buna göre, eşyanın yaratılmış olduğu bilgisi birincil bilgi iken, O’nun yaratıcısının olduğunu ve bu yaratıcının tek olduğunu bilmek iktisâbî bilgidir ve bu bilgi imandır. Dinî konularda ise müslümanların icmâsıyla Allah’tan nass olarak geldiğinin bilinmesi iman olarak kabul etmişler, ancak dinî konularda çıkarımsal bilgiyi iman saymamışlardır (bk. Dirâr b. Amr, *Kitâbü’t-Tahrîş* [thk. Hüseyin Hansu, trc. Mehmet Keskin], İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s. 54; *Makâlât*, I, 200).

²¹⁷ *Makâlât*, I, 200.

Diğerleri buna Allah'ın sıfatlarını, resûllerini, Allah katından gelen her şeyi, yapılmasını aklın zorunlu gördüğü şeyleri ve üzerinde icmâ edilen farzları bilmeyi de dâhil etmişlerdir.²¹⁸ Genel olarak söylenecek olursa imanın nesnesi, Allah, resûlleri ve Resûlullah'ın Allah'tan getirdiği bilgilerdir.

İmanın ma'rifet olarak tanımlanması ciddi birtakım tenkitlerle karşı karşıya kalmıştır. Bu eleştiriler bilgiye sahip olan kişinin, o bilgiyle etkileşimi noktasında yoğunlaşmaktadır. Şöyle ki, iman sadece ma'rifet olarak kabul edilirse, Allah'ı ve peygamberi bildiği halde bunu benimsemeyen, kalbi itmi'nân bulmayan veya inat ederek dini kabul etmeyenlerin de mümin kabul edilmesi gerekmektedir. Zira yapılan tanıma göre bu insanlar, iman için gerekli görülen bilgiye sahiptirler. Örneğin Ehl-i kitap Hazreti Peygamber'i ve onun getirdiği şeylerin Allah'tan olduğunu bilmelerine rağmen onun peygamber olduğunu kabul etmemişler ve kâfir olmuşlardır.²¹⁹ İman, sadece ma'rifet olarak kabul edilirse bunların da sahip oldukları bilgileri nedeniyle mümin olmaları gerekirdi. Eleştirilerin mahiyetine bakıldığında yapılan itirazların imanda bilgi unsurunun olmasına değil de tanımın dışlaması gerekenleri kapsamına alması nedeniyledir. Zira imanın tasdik olduğunu kabul edenlerde de görüleceği üzere tasdik, bilgidен bağımsız olamaz.²²⁰

İmanın bilgi olduğunu savunanlar ve bilgi olmasına itiraz edenlerin görüşleri incelendiğinde bilginin, imanın mahiyetinde önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir.

²¹⁸ *Makâlât*, I, 197-205.

²¹⁹ *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, s. 257; *el-Vasıyye*, s. 65/87. Oryantalistler de İslâm diniyle ilgili birçok müslümana göre daha çok bilgi sahibidirler. Ancak bu bilgi onlarda, müslümanlarda imanın sağladığı bilinç düzeyine ulaşmamaktadırlar (Hatice Kelpetin Arpaguş, "İbn Teymiyye ve İmanda Sevgi", *Marife: Bilimsel Birikim-[Selefilik]*, 2009, IX, sy. 3, s. 213; Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013, s. 80).

²²⁰ Örneğin Ebû Hanîfe de ikrar ve tasdiki kesin inanç ve kesin bilgi olarak açıklar. İkrar, tasdik, ma'rifet, yakîn ve İslâm'ın farklı lafızlar olsa da anlamlarının aynı olduğunu söyler (*el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 12-13/18). Eş'arî de, imanı *el-Lum'a*'da tasdik olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte Bağdâdî, Eş'arî'ye göre imanın şu şekilde olduğunu nakletmektedir: "Allah'ı ve getirdikleri haberlerde resullerini tasdik etmektir. Ancak bu tasdik ma'rifet olmadan sahih olmaz (krş. Eş'arî, *el-Luma' fî redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* [thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî], Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1433/2012, s. 78; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* [thk. Ahmed Şemsüddîn], Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1423/2002, s. 272-273). Eş'arî'nin kendi eserlerinde farklı iman tanımları yer alması ve bu konularla ilgili geniş açıklamalar olmaması onun iman görüşünü net olarak ortaya koymayı zorlaştırır da takipçilerinin verdikleri bilgiler Eş'arî'lerin iman anlayışını ortaya koymaktadır. Bağdâdî'nin verdiği bu bilgide tasdik ile bilgi ilişkisi açıklanmakta ve ancak tasdikin bilgidен bağımsız olamayacağı vurgulanmaktadır. Cüveynî de, müminin Allah'ı tasdik eden kimse olduğunu, tasdikin gerçekte kelâmü'n-nefs/içsel konuşma olup ancak ilimle sabit olduğunu söylemiştir (*Kitâbü'l-İrşâd*, s. 397). Bâkîllânî'ye göre, imanın zıddı Allah'ı bilmemek ve O'nu yalanlamaktır. Kişi kalbindeki/zihnindeki Allah bilgisini örttüğünde kâfir olur (Ebû Bekir b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil* [thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar], Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987, s. 394). Kaynaklarda yer alan bu verilere bakıldığında tasdik ile bilgi arasında güçlü bir ilişki kurulduğu görülmektedir.

İmanın bilgi olamayacağını savunanlar da bilgiyi imanın sebebi,²²¹ temeli olduğunu kabul etmekte ancak imanın, bilgiyi aşan bir durum olduğunu savunmaktadırlar. Buradaki “aşma” ifadesi, bilginin yetersiz kalması anlamında olmayıp, bilginin iman olabilmesi için bir takım unsurları da beraberinde barındırması gerektirdiğini belirtmektedir.²²² Nitekim İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944), imanın, bilgi olmasına itiraz ederken çıkış noktası olarak imanın, bilginin karşıtı cehaletin değil, küfrün karşıtı olmasını dile getirmiştir. Bu noktadan konuya bakılırsa iman, bir şeyi bilme ya da bilmeme sorunu değildir. Bir bilginin doğru olarak kabulü ve benimsenmesidir. Diğer bir ifade ile imansızlık, bir şeyin bilinmemesi değil, bilinen şeyin yalanlanması ve reddedilmesidir. Mevcut bilginin kabulü ve benimsenmesi iman olurken, bu bilginin inkârı, üzerinin örtülmesi küfür olmaktadır. Bu nedenle bilgiye tasdik önüllü diyebiliriz. Bilginin varlığının ardından bu bilgiyi onaylar, benimser veya reddederiz ve bu bilgi kişide Allah sevgisi ve korkusu gibi bir takım duygusal değişikliklere ve Allah’ı yüceltme ve O’na boyun eğme gibi davranışlara neden olur. İman ve küfür durumunun olması için kabul etmeye ya da inkâr etmeye ve yalanlamaya konu olan birtakım gerçekliklerin olması gerekmektedir.²²³

İman dil ile ikrardır. Kerrâmiyye’ye göre iman, sadece dil ile söylemektir.²²⁴ Bunlar bir kişiye mümin diyebilmek için o kimsenin inandığını söylemesini yeterli görmüşlerdir.²²⁵ Dil ile tasdik mevcutsa bu iman için yeterlidir ve bu tasdik kalpteki bilgiden kaynaklanıp kaynaklanmaması önemsizdir.²²⁶ Bu durum münafık olanların

²²¹ *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 478-479.

²²² Tasdik bilginin ötesinde bir durum olduğunu müteahhirin dönem Eş’arî âlimlerinden Teftâzânî şu şekilde ifade etmektedir. “Tasdik hakikati, iz’ân (benimseme) ve kabul olmaksızın, bir haberi veya haber verenin doğruluğu ile ilgili kalpte meydana gelen bir nispet değildir. Bilakis o, iz’ân ve kabuldür ki onunla teslimiyet oluşur.” O bu açıklamalarıyla iman sadece doğrulama değil, kabul edilen gerçekliğin benimsenmesinin gerekliliğini ve bu benimsenmenin kişide gönülden bağlılığı meydana getireceğini düşünmektedir (Sa’düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid* [thk. Meclisü medîneti’l-ilmîyye], Karaçi: Mektebetü’l-medîne, 1433/2009, s. 274-275). İbn Fûrek, Eş’arî’nin Allah’ı ta’zîm ve yüceltmenin, O’nu sevmenin, O’na boyun eğmenin iman şartlarından kabul ettiğini nakletmektedir (Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebî’l-Hasan el-Eş’arî* [thk. Daniel Gimaret], Beyrut: Dârü’l-meşrik, [1407]/1987, s. 151; *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, s.312-314,324. “Aşma” ifadesini kişinin iradî seçimi olarak yorumlayan Toshihiko İzutsu’nun açıklamaları için bk. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 169-171).

²²³ İmâm Mâtürîdî, bilginin insanları imana götürebildiğini, cehaletin de yalanlamaya götürebileceğini söylemektedir. Bilgi ve cehaleti kişiyi, iman ve küfre götüren bir süreç olarak değerlendirmektedir (bk. *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 478-479).

²²⁴ *Makâlât*, I, 205; *Tabsirâtü’l-edille*, II, 405.

²²⁵ İmanın ikrar olarak tanımlanması Kerrâmiyye’nin elinde çok uç noktalara da taşınabilmiştir. Nakledildiğine göre onlar insanın imanını bir kez ikrar etmesini yeterli görmüşler ve bununla bağlantılı olarak bezm-i elestteki ilk ikrara göre bütün insanları mümin kabul etmişlerdir. Bu ilk ikrar kıyamete kadar irtidâtla bozulmadığı süreç devam eder (bk. *Usûlü’l-dîn*, 276).

²²⁶ *Makâlât*, I, 205; *Usûlü’l-dîn*, 276.

mümin kabul edilmesi şeklinde sonuçlanacağından şiddetle tenkit edilmiştir. Kerrâmiyye imanı bu şekilde tanımlamakla birlikte, insanların dünyevî ve uhrevî durumları arasında ayrıma gitmişlerdir. Kelime-i şehâdet getirenlerin bu dünyada mümin kabul edilmeleri, âhirette de mümin kabul ettikleri anlamına gelmemektedir.²²⁷ Kalpteki bilgiye önem verilmediği izlenimi veren bu görüşleriyle onların, imanın ne olduğundan çok, müminin kim olduğunu önemsedikleri anlaşılmaktadır.²²⁸ Dünyevî ahkâmın uygulanmasında kişilerin söylemlerinin esas alınması, ikrarı iman tanımına dâhil edenlerin hepsinde mevcuttur. İmanın içsel boyutunun diğer insanlara gizli kalması, imanın hakikati farklı olsa da dünyevî uygulamalarda, görünen duruma itibar etmeyi zorunlu kılmıştır.²²⁹

İkrarın, kalpteki bilgi ya da tasdik dıŖa yansıyan yönü olması, iman tanımında yer verilmesi gereken bir unsur olduğunu göstermektedir. Özellikle de toplumda kimlerin mümin olduğunu belirlenmesinde önemli bir rolü vardır. İmanın derunî boyutu insanlar tarafından bilinemeyeceğinden bunu açıklayan sözlü ifadeye ihtiyaç duyulur. Beyanları doğrultusunda kişilerin mümin olduğuna hükmedilir.

İman tasdikdir. İmanı, ilk kez Bişr el-Merîsî tasdik olarak tanımlamıştır.²³⁰ Bazı unsurlar daha eklemekle birlikte genel olarak Eş'arîler ve Mâturîdîler de iman tasdik olduğunu savunmuşlardır.²³¹ Yapılan iman tanımlarına bakıldığında, tanıma

²²⁷ *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 144-145; *el-İmânü'l-evsâd*, s. 95; İbn Teymiyye, *İman Üzerine* (trc. Salih Uçan), İstanbul: Pınar Yayınları, 1994, s. 35.

²²⁸ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 22.

²²⁹ Bu zorunluluk dikkate alındığında Kerrâmiyye'ye yöneltilen, “münafıkları gerçek mümin kabul ettikleri” şeklindeki eleştiriler çok yerinde görünmemektedir.

İkrarın önemi ile ilgili olarak İslâm düşüncesinde pekçok kimsenin ortak kanaatte olduğu görülmektedir. Örneğın, Allah'ın, insanların kalplerinde olanı bilmekle bizleri mükellef kıldığını söyleyen Ebû Hanîfe, kalpte olanın bilinmeyeceğı için insanların ikrarlarına göre mümin ya da kâfir olduklarına karar verileceğini savunur. Dillıyle ikrar edenler kalpleriyle inkâr ediyorlarsa bu kimseler insanların nazarında mümin, Allah nezdinde ise kâfirdir. İbn Fûrek'e göre, gerçek mânadaki iman, kalbin tasdikidir. Diliyle tasdik eden kimseye mümin olarak muamele yapılır. İnsanların kalbinde olana/bâtına ulaşmak mümkün olmadığı için açık ifadelerine yani beyanına bakılır. İnanmadığı halde inandığını söyleyen kimsenin gerçek mümin olmadığını sadece Allah bilir. O da bu yaklaşımla imanın hakikatının kalpte olana göre olduğunu, ancak insanların diliyle ifade ettikleri şey doğrultusunda muamele edildiğini belirtmektedir (*el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 12, 21-22/18, 29; *Mücerred*, 152; ayrıca bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 473-474; *Tabsîratü'l-edille*, II, 413). Mu'tezile de zâhiren müslüman olarak bilinenlere mümin ahkâmının uygulanacağını söylemektedir (bk. *Kitâbü'l-İntisâr*, s. 166).

²³⁰ *Makâlât*, I, 205.

²³¹ Eş'arîler'den imanı bu şekilde tanımlayanlara örnek vermek gerekirse: Bâkılânî, “İman, Allah'ı tasdik etmektir, o, ilimdir ve tasdik kalpte bulunur.” şeklinde tanımlamaktadır. Diğer eserinde ise iman, “kalp ile ikrar ve tasdik” olduğunu söylemiş ve iman aslının tasdik olduğunu vurgulamıştır (*et-Temhîd*, s. 389; Ebû Bekir b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihi* [thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî], [Kâhire]: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1421/2000, s. 22). İbn Fûrek göre ise, “İman, kalp ile tasdik ve inananın inancı, iman ettiğı kimsenin doğruluğudur.” (bk. *Mücerred*, 150). İbn Hazm, Eş'arîler'in imanı “sadece

bazen dil ile ikrarın eklendiği bazen de tasdik her hangi bir doğrulama davranışı olmadığını vurgulamak için kalp kavramının ilave edildiği görülür.²³²

Bir haberin doğru olduğunun kabulü olan tasdik, iman edilecek esaslardaki bilişsel kararlılığı ifade etmektedir. Zira tasdik, iman edilecek hususların doğru olduğunun kesin bir şekilde kabul edilmesidir. Bu fikri benimseyenler tasdikte kesinliğe büyük önem atfetmişlerdir. Tasdikin iman olabilmesi için zan, şüphe ve tereddüt gibi farklı bilişsel düzeylerde değil, itmi'nân düzeyinde bir kesinliğe sahip olması gerekmektedir.²³³ Bunun için iman, kişinin kalbinde/zihninde, verilen bilginin güvenilirliğine yönelik herhangi bir tereddüdün kalmayıp, zihnin sükûn bulmasını ifade eden “sükûnü'l-kalb” olarak da tarif olunmuştur. Tasdik, bu şekildeki kararlılığı ifade ettiği için imanı tasdik olarak kabul edenler nazarında, imanda artma ve eksilme mümkün değildir. Çünkü imanın azalması, kesinliğin altındaki bir bilgi düzeyine, şüphe içine olmaya işaret edecektir. Yine onlar şüphe ifadesi veya kararsızlık belirtisi olarak gördükleri imanda istisnayı da kabul etmemektedirler. Tasdikteki kesinlik olgusunun önemi üzerinde cereyan eden bir diğer tartışma alanı, taklid üzere imandır. Taklid üzere imanın kabul edilmemesi imanı çıkarımsal bilgi olarak kabul edilmesi ile ilgilidir ve ma'rifetin kesin olmasına aykırı bulunmuştur. Kesin delillerle temellendirilmemiş, bir başkasının söz ve davranışları üzerine dayandırılan imanda, zan ve şüphe söz konusu olduğu için,²³⁴ taklidî iman bazı mütekellimler tarafından kabul görmemiştir.²³⁵ Bu

kalp ile inanmaktır/bağlanmaktır.” Şeklinde tanımladıklarını ve Eş'arîler'e göre kişi takiyye yapmadan küfrünü, teslise inandığını ve İslâm beldesinde Hristiyan olduğunu izhar etse de, mümin olduğunu söylemiştir (*Fasl*, II, 266). Ebû Hanîfe, imanı *el-Fıkhu'l-ekber*'de “dil ile ikrar, kalp ile tasdik olarak tanımlamıştır. Onun görüşlerini takip eden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de imanın tasdik olmasını benimsemiştir. İmanın tasdik olarak tanımlanması Mâtürîdî gelenekte sonraki kelâmcılar tarafından da sürdürülmüştür (bk. *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 56/74; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 471-479; *Tabsiratü'l-edille*, II, 406).

²³² *Mücerred*, s. 150; *et-Temhîd*, s. 389; *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 56/74.

²³³ Zan ve tereddütten hâli olması için iman, muhaliflerin karşı delillerini çürütecek aklî deliller üzerine inşâ edilmelidir (bk. *Tabsiratü'l-edille*, I, 47).

²³⁴ İmanın kesin kabul olmasının gerekliliğini savunanlar bu kesinliğin, iman edilecek şeylerin kesinliğini ortaya koyacak istidlâlle mümkün olacağını dile getirmişlerdir. Katî delillerle temellendirilmemiş imanın, zan ve şüphe içerdiği düşüncesi onları, delillendirmeye aşırı önem vermeye sevk etmiştir. Cüveynî, imanın kesin delillerle ispatlanmış bilgiler üzerine inşâ edilmesinin herkes için mümkün olamayacağını ve hattâ bu konuda önder olanların bile muarızların karşı iddiaları karşısında yetersiz kalabileceğini dikkate alarak kararlı, doğru ve samimi inanç sahibi olmayı yeterli görmüştür. Gerçek ilim sahiplerinin az olması ve diğer insanların ilim sahibi değil de inananlar olması nedeniyle, çoğunluğu teşkil eden bu insanlar inançlarının şüpheden kurtulup, kesinliğe ulaştığını bilemezler. Bu nedenle Cüveynî, insanların, imanlarını istisnâlı olarak, “inşâallah müminim” şeklinde ifade etmeleri gerektiğini söylemiştir (bk. *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, s. 267-268).

²³⁵ Mütekellimler arasında taklidî iman ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bazıları mukallidin, istidlâlî terk ettiği için günahkâr olmakla birlikte imanın geçerli olduğu kanaati taşımaktayken Eş'arîler'in çoğunluğu mukallidin imanını geçersiz addetmişlerdir. Mâtürîdî, aklî delil olmaksızın, peygamberin sözüne binâen iman edenlerin imanın geçerli olduğunu düşünmektedir (Geniş açıklama için bk. *Tabsiratü'l-edille*, I, 41-44). Neseî'ye göre, Eş'arî'nin mukallidin imanı hakkındaki görüşü, muarızlarının görüşlerini çürütmek için mücadeleye girmeksizin

nedenle de onlar, insanların mükellef olduğu ilk şeyin akıl yürütme ve istidlâl olduğunu savunmuşlardır.²³⁶ Mâtürîdîler mukallidin imanını günahkâr olmasıyla birlikte geçerli kabul ederlerken Eş‘arîler, mukallidin imanını geçerli görmemişlerdir. Onlara göre nazar ve istidlâl, imanın sıhhat şartıdır.²³⁷

Tasdikdeki kesinlik olgusu iman-i‘tikâd kıyaslamasında da kendini göstermektedir. Zira i‘tikâd doğru olan bir şeyi kabul etme olabileceği gibi yanlış bir şeye bağlanma da olabilir.²³⁸ İman edilen şeyin doğruluğu ile ilgili bu belirsizliğin yanında inanan kişi açısından da i‘tikâd, iman değildir. İ‘tikâddaki bilginin doğruluğu ile imandaki bilginin doğruluğu aynı kesinlik düzeyinde değildir. Çünkü imandaki zan ve şüphe durumundan uzak olma anlamındaki kesinlik i‘tikâdda yoktur.²³⁹ Bu iki kavramın karşılaştırılmasının ortaya koyduğu sonuç, hem konularındaki doğru olma halinin hem de bu kavramların kendilerine nispet edilen kişilerin bilişsel durumlarındaki kesinlik düzeylerinin farklı olmasıdır. İmanın bilişsel kesinliği, kişide mümenün bihile ilgili herhangi bir şüphe taşımamasını ifade ederken, mümenün bihin kesinliği ise bizzat kendisinin hakikat olması anlamını taşımaktadır. Ayrıca imandaki kesinlik, imana konu olacak şeyin doğruluğunun kesin delille ispatlanabilmesini de içermektedir.²⁴⁰ Bu anlatılardan kesinlik ifadesinin her üç yönü kapsadığı anlaşılmaktadır.²⁴¹

ve bu husustaki görüşlerini dillendirmeksizin kişinin kalben şüpheden arınmış ve iman ettiği hususlarda herhangi bir tereddüdünün kalmamış olmasını kastettiği yönündedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, muarızlarının kendisine karşı öne sürdüğü delilleri çürütmek için onlarla mücadeleye girmese ve görüşlerini söylemese de inancı hakkında bilişsel kesinliğe ulaşan kimse iman etmiş sayılır (bk. Hatice K. Arpaguş, “İman Bağlamında Kelâm’da Taklid ve Mukallid -Gazzâlî Örneği-”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, III, sy. 1, 2005, s. 124).

²³⁶ *Mücerred*, s. 250; *el-İnsâf*, s. 28. İmanı farklı tanımlamakla birlikte Ebû Ya‘lâ da aynı kanaattedir. (bk. *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 21).

²³⁷ Hatice K. Arpaguş, “İman Bağlamında Kelâm’da Taklid ve Mukallid- Gazzâlî Örneği-”, s. 125.

²³⁸ Cüveynî’ye göre, inanılan şeye olduğundan farklı şekilde inanmak cehalet olmaktır. O hem cehaleti hem de bilgiyi, i‘tikâd olarak tanımlamış, ikisi arasındaki farkı da bir şeye olduğundan farklı inanmak şeklinde beyan etmiştir. İ‘tikâd kesinlik derecesine ve doğruluğuna göre zan, ilim veya cehalet gibi türlere ayrılmaktadır (*Kitâbü’l-İrşâd*, s. 106).

²³⁹ Halkın genelinin imanından bahsederken İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, şu açıklamaları yapmaktadır: “Onların inançları bilgi/ma‘rifet değildir. Bu inançlar zorunlu bilgiyle bilinmemektedir ve halkın çoğunluğu delile başvurmamaktadırlar.” Yine o, ma‘rifetin ancak delille sabit olacağını söylemektedir (*el-Akâidetü’n-Nizâmiyye*, s. 267). Eş‘arî’nin, ayrıntılı akıl yürütmeye dayanmayan inancın, zan ve şüpheye dayandığını söylediği nakledilmektedir. Bu i‘tikâd doğruya isabet etmiş ise taklidî bir iman olurken, doğruya isabet etmemişse bu i‘tikâd sahiplerinin doğrudan sapmış olacaklarını belirtmiştir. Bu durumda iman ile i‘tikâd delil yönüyle ve konusunun doğru olup olmaması yönüyle ayrılmaktadır. Eş‘arî bu nedenle taklidî imanı yeterli saymamış, ma‘rifetullahta istidlâlin gerekliliğini savunmuştur (*Mücerred*, s. 251-252).

²⁴⁰ Ebû’l-Muîn en-Nesefî, Mu‘tezilîler’den Ebû’l-Kâsım el-Belhî’nin i‘tikâd olarak açıkladığı bilgi tanımına itiraz ederken, hâdis bilginin ya beş duyuyla veya aklî öncüller diyebileceğimiz bedihî bilgiyle zorunlu olarak ya da istidlâlî olarak sabit olmasını gerekli görür. Burada bilgi ile i‘tikâdın arasındaki fark, bilginin zorunlu olarak ya da akıl yürütmeyle temellendirilebilmesidir. Ayrıca o, bazı mütekellimlerin bilgi ile i‘tikâd arasındaki ayrımı delile dayanması yönünden yaptıklarını nakletmektedir. Şöyle ki, muhdes bilginin, istidlâlî ve zorunlu şeklinde iki türü

Tasdiki merkeze alan iman tanımlarında kesinlik olgusuna yapılan vurgunun ardından dikkat çeken diğer nokta, tanımlara ilave edilen, dil ile ikrar ve kalp ifadeleridir. İman tanımına ikrar ve kalp ifadeleri, imanın derûnî boyutunu vurgulamak ve imanın sadece sözle ifade edilen bir durum olmadığını belirtmek için tanıma dâhil edilme gereği duyulmuştur. Şöyle ki doğrulama davranışı olarak anlayabileceğimiz tasdik, anlamı gereği ilk anda sözsel bir durum olduğunu vehmettirebilir.²⁴² Bu nedenledir ki tanıma, kalp terimi eklenmiş ve sözle ilgili olan kısmı ayrıca “ikrar” olarak ifade edilmiştir. Böylece iman tanımındaki tasdikin imanın derûnî boyutunu karşıladığına ve imanda asıl olanın da bu yön olduğuna işaret edilmiştir. Tasdike bu anlamın yüklenmesi münafıkların mümin kabul edilmemesinden de anlaşılmaktadır.²⁴³ İman sözsel bir durum olsaydı inandığını söyleyen münafıkların da mümin olması gerekirdi. İmanın tasdik olduğunu savunanlar yine bu hususu gözettikleri için Kerrâmiyye’nin iman nazariyesine karşı çıkmışlardır.²⁴⁴ Bu durumda imanın tasdik olmasından anlaşılması gereken öncelikle imanın içsel yönünün olduğudur.

İmanın mahalli olarak görülen “kalp” kavramının iman tanımına dâhil edilmesi ile mütetekellimlerin neyi hedeflediklerinin ortaya konması için bu lafzın nasıl anlaşıldığına bakmak gerekmektedir. Kalp lafzı İslâmî literatürde, özellikle de tasavvufun etkisinden önceki kullanımda, insanın bilişsel faaliyetlerinin merkezi olarak anlaşılmıştır.²⁴⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de de kalp kelimesi akletmek ve tefakkuh gibi bilişsel faaliyetlerin yeri olarak zikredilmektedir.²⁴⁶ Ayrıca, istidlâlin kalbin eylemi olarak

bulunmaktadır ve üçüncü bir türü yoktur. İ’tikâd zorunlu ya da istidlâli bir temele dayanmadığı için ilim değildir. Bu açıklamalardan, tasdik olarak tanımladıkları iman onların nazarında, delile dayalı bilgidir (bk. *Tabsiratü’l-edille*, I, 9, 45).

²⁴¹ *el-Akîdetü’n-Nizâmîyye*, s. 267; Uslu, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme*, 287-288. İ’tikâd ile iman, bazı mütetekellimlere göre delil yönüyle ayrılmaktadır. Delile eşlik eden tasdik iman olurken, i’tikâd delile dayandırılmadığı için ilim ve dolayısıyla iman olarak kabul edilmemektedir (*Tabsiratü’l-edille*, I, 45-46).

²⁴² Eş’arî’nin görüşlerini açıkladığı kitabında İbn Fûrek, dil ile ikrarın zâhiren tasdik olarak isimlendirildiğini belirtmektedir (*Mücerred*, s. 152; krş. Uslu, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme*, s. 273).

²⁴³ *Mücerred*, s. 150.

²⁴⁴ Kerrâmiyye’nin imanla ilgili düşüncelerine yukarda değinilmiştir. Kerrâmiyye’nin dünyevî ahkâm için sözlü ifadeyi yeterli görmeleri ve âhiretteki durum hakkında sözlü ifadeyi yeterli görmemelerinin bilinmesine rağmen imanı tasdik olarak tanımlayanların eleştirilerini Kerrâmiyye üzerinden yürütmeleri iman tanımında ikrardan hareketle bir tanımlamaya gitmeleri nedeniyle bir model olmalarından dolayı olsa gerektir.

²⁴⁵ Uslu, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme*, s. 276.

²⁴⁶ “فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا” el-Hâcc 22/46; “...هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا” el-A’râf 7/179. Gerçeği kavramanın kalple ilişkilendirildiği diğer âyetler: et-Tövbe 9/87, 93, 127; el-İsrâ 17/46; el-Münâfikûn 63/3; el-En’âm 6/25.

görülmesi²⁴⁷ de kalbin duygusal davranışlardan daha ziyade aklî davranışların merkezi olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Böylece kalp ile tasdik etmek, bilişsel bir karakter taşımakta olup bir bilgiyi doğru kabul etme ve benimsemeyi ifade eder.²⁴⁸

Tasdik olarak ifade edilen doğrulama ve kabul etme eyleminin, iman olabilmesi için şüphesiz bu davranışın konusunun ne olduğu önemlidir. İmanın mahalli olarak takdim edilen kalbin İslâm düşüncesinde -özellikle de ilk dönemlerde- bilişsel faaliyetlerin merkezi olarak değerlendirildiği de düşünülürse, imanın nesnesi/mümenün bih olan bilgilerin herhangi bir bilgi olup olmadığının açıklığa kavuşması gerekmektedir. Kelimenin lafzî tahlilinde işaret edildiği üzere tasdik kelimesi herhangi bir haberi doğrulamak anlamında kullanılmaktadır. Ancak bu kelimenin dinî literatürdeki anlamı özelleşerek kapsamı daraltılmıştır. Tasdike konu olan bilgiler genellikle gaybî bilgilerdir.²⁴⁹ Duyularla elde edilen bilgiler ve bir takım aklî

²⁴⁷ *el-İnsâf*, s. 15; krş. Uslu, *Felsefî Açısından İmanı Temellendirme*, s. 274, 276. Ferit Uslu, kalp kelimesinin, tasdikî zihinsel bir fiil olduğunu pekiştirmek için iman tanımına eklendiği kanaati taşımaktadır. Kalbin düşünme merkezi olmasıyla ilgili ayrıca bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, s. 65.

²⁴⁸ Richard M. Frank Eş'arîler'in, imanı, bilgiden hâsıl olan ve kesin bir tasdikle inanılması gereken bilişsel bir karar olarak gördüklerini savunmaktadır (Richard M. Frank, "İlim ve Taklid- Klasik Eş'arîlik'te [Mütekaddimûn] Dini İnancın Temelleri" [trc. Hatice K. Arpaguş], *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, III, sy. 2, 2005, s. 83, 94). Bu konudaki çalışmasında Ferit Uslu da benzer bir şekilde düşünmekte ve Eş'arîler'le Mâtürîdîler'in imanı duygusal ve varoluşsal özellikleri de kendinde barındıran çıkarımsal bilgi/delillere dayalı tasdikî bilgi olarak kabul ettikleri kanaatindedir (Uslu, *Felsefî Açısından İmanı Temellendirme*, s. 277, 314, 325).

²⁴⁹ Müelliflerin gaybî bilgi ile kastettikleri şeyler zaman zaman farklılaşabilmektedir. Gayb kavramı ile bazen bilinenlerin dışında genel olarak bilinmeyen bütün şeyler kast olunurken bazen de bu kavramla aşkın/metafizik alana işaret edilebilmektedir. Bu ayrımın pratiğe yansımaları, hakkında bilgi sahip olmamızın imkânı ve bilgi sahibi olmadıkça hangi metodun kullanılacağı noktasında farklı kabullerin ortaya çıkması şeklinde olmuştur. Gayb kavramını ilk anlamda kabul edenlere göre, şahid alandan diğer bir deyişle bildiklerimizden kıyasta bulunarak henüz hakkında bilgimiz olmayan şeyleri bilebiliriz. İbn Fûrek, Eş'arî'nin şahid ve gâib kavramlarının anlamlarını kıyastaki asıl-fer' kavramları gibi kabul ettiğini belirtmiştir. Yine şahid, malumun karşılığı olurken, gâib bilinenlerden hareketle hakkında bilgi sahibi olunan şüpheli şeyler anlamındadır. Burada şüphenin kalkması istidlâl yoluyla olmaktadır. Başka bir ifadeyle, şahid, zorunlu bilgiler veya duyu bilgileriyle bilinenler, gâib ise duyu bilgisi veya zorunlu bilgilerle bilinmeyenlerdir. Eş'arî'ye göre gâib uzak ve örtülü/ulaşılamaz bilgi alanı değil, âlimin bildiklerinden hareketle ulaştığı bilgilerdir (bk. *Mücerred*, s. 14, 286). Bazıları ister hakkında bilgi sahibi olmadığımız ancak istidlâlle bilgi sahibi olabileceğimiz şeyler anlamında olsun ister metafizik alanla ilgili olsun gaybî bilgi hususunda hakkında bilgimiz olmayan şeyler ortak noktasından hareket ederek her iki alanında bilinmesini mümkün görmüşlerdir. Diğer bazıları ise gaybî bilgi ile aşkın alanın bilgisinin kastedildiğini kabul ederek bu tür bilgi için özel bir takım bilgi edinme yollarının -vahiy gibi- gerekli olduğunu şart koşmuşlardır (Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 78-79). Mâtürîdîler iman esaslarından gâib alana dâhil olan Allah'ın varlığı, birliği, peygamber göndermesi ve peygamberlerin getirdikleri haberlerin doğru olması gibi hususların hudûs delili gibi birtakım delillerle şahid alandan gâib alana yapılan kıyasla bilinebileceğini düşünürler. Bu nedenle onlar imanın çıkarımsal bilgi olduğu kanaatindedirler (*Kitâbü't-Tevhîd* s. 72-73, 203-206. Eş'arîler ve Mâtürîdîler de tasdike konu olan bilginin çıkarımsal bilgi olması için ayrıca bk. Uslu, *Felsefî Açısından İmanı Temellendirme*, s. 269, 297-300, 314). Abdülkâhîr el-Bağdâdî de bir kimseye mümin isminin verilmesi için evrenin sonradan yaratıldığını, yaratıcısının birliğini, peygamberlerin doğruluklarının birtakım delillere dayalı olarak bilmesini şart koşmaktadır. Burada imana konu olan yani gayb diyebileceğimiz alan hudûs-u âlem, Allah'ın birliği ve peygamberliğin sıhhatidir. Bu bilgiler nazar ve istidlâl ile kesb edilmektedir/kazanılmaktadır (*Usûlü'd-dîn*, s. 281). Aklın neleri bilebileceği, İslâm düşüncesinde tartışmalı bir konudur. Genel olarak hüsn-kubuh başlığı altında yürütülen tartışmalar da aklın alanını oldukça genişletenlerin yanında vahiy olmadan dinî hiçbir şeyi bilemeyeceğini savunanlar da mevcuttur. Genel olarak Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezilîler Allah'ın varlığı, birliği, O'nun bir peygamber göndereceği ve peygamberin doğru sözlü olduğunun bilgisine akıl

zorunluluklar şeklindeki bilgiler imanın konusu değildir.²⁵⁰ İmanın konusu olan bilgiler bir takım aklî istidlâller sonucu ulaşılan bilgiler olmalıdır.²⁵¹ Zira iman sahibinin övülmesi de akıl yürütmenin meşakkatine katlanması nedeniyledir.²⁵² Ayrıca bu akıl yürütme sürecini gerektirmeyen bilgiler imanın konusu olduğu kabul edilirse, herkesin inanması gerekirdi ki²⁵³ pratikteki durum bunun aksinedir.

Bilgide aranan bu teknik özellikler dışında bir dinin kendisine itibar ettiği iman olabilmesi için birtakım sınırlamalara daha gidildiği görülmektedir. Örneğin İslâm dinindeki imandan bahsedildiğinde onun imanın konusu olarak kabul ettiği bilgilerin kabulü gerekmektedir.²⁵⁴ Bu ise Hazreti Peygamber'in Allah'tan getirdiği şeylerin tasdik edilmesidir.²⁵⁵ Özet olarak bu şekilde ifade edilen şeyler, Allah'ın varlığını ve birliğini, peygamberin doğru sözlü olduğunu ve onun getirdiği bilgilerin doğru olduğunu, Allah'ın meleklerini, resûllerini, kitaplarını ve âhiret gününü tasdik etmek gibi hususları içermektedir.²⁵⁶

İman, kalb ile tasdik, dil ile ikrar, azâların amelidir. Ashâbü'l-hadîs'in ilk dönemlerde benimsediği "İman, söz ve ameldir, artar, eksilir." şeklindeki iman tanımı

yürütmeyle ulaşılabileceğini düşünmektedirler. Eş'arîler'in, insanın sorumlu olabilmesi için peygamber gelmesini şart koşmaları ile bu durum arasında tezat oluşuyor görünmektedir. Ancak onlar ma'rifetullahın nazar ve istidlâlde elde edileceğini şiddetle vurgulamışlardır. Bu nedenle onların, kişinin sorumluluğunu başlatan şeyin vahiy olduğunu savunmakla birlikte ma'rifetullahı sadece nazar ve istidlâlde ulaşılabileceğini ancak bunun kişiye vâcip olmadığını benimsedikleri söylenebilir (*Mücerred*, s. 15; 250; karşılaştır. Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, s. 304).

²⁵⁰ İbn Teymiyye'nin, imanın tasdik olmasına yönelik itirazlarının dilsel temeli, imana konu olan bilgilerin gaybî bilgiler olmasıdır. Ona göre, tasdik doğru veya yanlış olma ihtimali olan her türlü haber için kullanılırken, iman sadece gayba yönelik haberlerde kullanılır. İman kelimesinin kök anlamı güvenmektir, iman lafzının anlamdaşı değildir. İman genellikle kişinin kabul etme veya reddetmede özgür olabildiği, akıl ve duyularla doğrudan elde edilmeyen haberler için kullanılır. "Gökyüzü yerin üstündedir." gibi haberler için tasdik kullanılsa da böyle bir haber için iman etti lafzı kullanılmaz (Ayrıntılı bilgi için bk. Hatice Kelpetin Arpaguş, "İbn Teymiyye ve İmanda Sevgi", s. 202-203; Ferit Uslu, "İbn Teymiyye'nin Kelamcılarının Geleneksel İman Anlayışlarına Eleştirisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, IV, sy. 3, s. 21-23).

²⁵¹ Ebû'l-Muîn, tasdik, delile dayandırılmasını gerekli görür. *Tabsiratü'l-edille*, I, 39. Ayrıca bk. Uslu, *İmanın Açısından Felsefî Temellendirmesi*, s. 303.

²⁵² Allah'ı bilme karşılığı sevâp kazanmanın Mu'tezile kelâmcılarına göre nedeni, Allah'ı bilmeye götüren sebebin/düşünmenin meşakkatidir. Ayrıca düşünme sonucu ulaşılan bu bilginin korunması, oluşan şüphelerin yok edilmesi için nefsi yönlendirme ve düşmanların bu husustaki itirazlarını reddetme büyük meşakkat içeren bir fiildir (Geniş bilgi için bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 500-501. Diğer ekollerin görüşü için bk. *Mücerred*, s. 249; *Tabsiratü'l-edille*, I, 39-40).

²⁵³ *Mücerred*, s. 248, 249. Ona göre ma'rifetullahın zarûrî değil de iktisâbî bilgiyle olması, insanların bu konuda fikir birliği etmemeleri ve imandan sonra küfre dönmelerinden de anlaşılmaktadır. Zira zorunlu bilgiyle olsaydı bütün insanların inanması gerekirdi. İman zorunlu bilgi sonucu olsaydı inandıktan sonra inancından vazgeçemezdi.

²⁵⁴ *Fasl*, III, 229.

²⁵⁵ *Tabsiratü'l-edille*, I, 37. Mümenün bihi Ebû Hanîfe, "Allah ve Allah'tan gelen şeylerin tasdik edilmesi" şeklinde açıklamaktadır. *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 12/18.

²⁵⁶ *el-İnsâf*, s. 22, 52; *Tabsiratü'l-edille*, I, 37.

zaman içinde dönüşerek bu şekli almıştır.²⁵⁷ Bu tanımda dikkat çeken husus, diğer unsurlara ek olarak amellerin de imana dâhil edilmesidir.

Ameli ön plana çıkaran, hattâ imanın sadece amel olduğunu kabul edenler de olmuştur. Yukarıda da belirtildiği üzere, Hâricîler imânı “amel” olarak tanımlamışlardır.²⁵⁸ Yine aralarında farklılıklar olmakla birlikte Mu‘tezilîler de imanı “tâatler” olarak tanımlamıştır.²⁵⁹

Burada tanıma dâhil edilen amel kavramıyla ne kast edildiği üzerinde durmak gerekmektedir. Amellerin imandan olduğunu savunan Selefilere, imanı söz ve amel olarak ifade ederlerken daha sonra, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve rükûnlarıyla amel/amelün bi'l-erkân²⁶⁰ veya azâlarla amel/amelün bi'l-cevârih²⁶¹ şeklindeki tanımları benimsemişlerdir. Selefilere bir kısmı ise imanı kalple, dil ile ve diğer organlarla yapılan tâatlar olarak tanımlamıştır.²⁶² İmanı tâat olarak tanımlayanlar tâatleri, zâhir ve bâtın olarak ikiye ayırmışlardır.²⁶³ Bu şekildeki amel tasnifinde zâhir olanlar, insanın azâlarıyla yaptığı ve genelde duyulara konu olan eylemlerdir. Bâtınî ameller ise, genelde insanın duygu olarak ifade ettiği sevgi, tasdik, korku, tevekkül gibi davranışlarıdır. Bazı müellifler ise kalbin fiilleri, dilin fiilleri, diğer azâların fiilleri ve nâfile fiiller şeklinde daha dakik tasnifler yapmıştır.²⁶⁴ Yine onlar imanın babları ve

²⁵⁷ “İman, söz ve ameldir, artar, eksilir.” şeklindeki iman nazariyesinin çok fazla kişi tarafından benimsendiğini ortaya koymak için bazı Selefi müellifler bu kimselerin yaşadıkları beldelere göre adlarını sayma yoluna gitmiştir (İbn Batta, *el-İbâne*, II, 814-827; diğer müelliflerin naklettiği listeler için bk. Kutlu, *Selefilğin Fikrî Arka Planı*, s. 233-235). Ashâbü'l-hadîs, ilk olarak kim tarafından dile getirildiği belirlenemeyen bu tanımları bazı ilavelerle ve farklı kavramlar kullanarak değişik şekillerde ifade etmişlerdir. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in imanı, “dil ile söylemek, azâlarla amel ve kalp ile i'tikâd” olarak tanımladığı nakledilmişken; Ebû Ubeyd'in “iman, insanların kalpleriyle Allah'a hâlis bir şekilde bağlanmaları, dilleriyle kelime-i tevhîdi söylemeleri, azâlarıyla amel etmeleri olarak tanımlanmış olduğu belirtilmiştir. Cüveynî ise Ashâbü'l-Hadîs'in imanı “معرفة الجنان اقرار باللسان وعمل بالركان”/ “kalp ile bilmek, dil ile ikrar etmek ve rükûnleriyle amel etmek” şeklinde tanımladıklarını belirtmektedir (Ahmed b. Hanbel'in bu şekildeki tanımları için bk. *I'tikâdü'l-İmâmî'l-Münebbel Ahmed b. Hanbel, Tabakâtü Hanâbile* içinde, I, 301; Ebû Ubeyd'in tanımları için bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-İmân* [thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî], Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1984, s. 9; Cüveynî'nin tanımları için bk. *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 396. Diğer tanımlar için bk. Kutlu, *Selefilğin Fikrî Arka Planı*, s. 82-83).

²⁵⁸ İbn Mende, *Kitâbü'l-İmân*, I, 331.

²⁵⁹ Mu‘tezile kelâmcıların imanı tanımları ile ilgili bk. *Makâlât*, I, 303-305; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 628-629; *Mesâilü'l-İmân* s. 157; *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 396; *el-Vâzih*, IV, 44

²⁶⁰ Örneğin bk. *I'tikâdü'l-İmâmî'l-Münebbel-Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel*, s. 301.

²⁶¹ Örneğin bk. *el-İbâne*, II, 761.

²⁶² İbn Mende, *Kitâbü'l-İmân*, I, 331.

²⁶³ *Mesâilü'l-İmân*, 152.

²⁶⁴ İbn Mende, *Kitâbü'l-İmân*, I, 362. Kalp fiilleri olarak, Allah'ı sevmek, O'ndan korkmak, ümit kesmemek, O'nu yüceltmek, niyetler ve Allah'ı bilmek gibi eylemler zikredilmektedir. Dilin fiilleri olarak, Kelime-i şâhâdet getirmek, dua, tesbih, tahmîd ve tehlîl gibi söyleneysel eylemler yer almaktadır. Azâların amelleri ile namaz, zekât, oruç ve hac gibi farzlar kast edilmiştir. Kişinin yaptığında sevap kazanacağı diğer eylemler de nâfile fiiller olarak zikredilmiştir.

şûbeleri olarak çeşitli davranışlardan bahsetmişlerdir. Tüm bunlara bakıldığında, onların tasdik ve ikrardan farklı olarak zikretme gereği duydukları ve genelde organlara nispet edilen amel kavramıyla, yapılması emredilen namaz, oruç ve zekât gibi farzlar, yapıldığında kişinin karşılığında sevap kazanacağı fiiller ve kaçınıldığında sevap kazanılacak yapılması yasaklanan fiillerin kastedildiği anlaşılmaktadır. İmanın şûbeleri incelendiğinde, bunların aralarında sevgi, korku, teslimiyet vb. varoluşsal unsurların da yer aldığı görülür. Bu durumda amel kavramıyla hem fiziksel davranışlar hem sözle ifade olunan davranışlar hem de varoluşsal unsurlar kastedilmiştir. Tüm bunlardan amel kavramıyla anlatılmak istenenin yapılması emredilen veya tavsiye edilen kasıtlı davranışlar olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ameli imana dâhil eden Selefiler, bu yaklaşımlarıyla insan davranışlarının önemini vurgulamak istemişlerdir. Aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte onlar, imanın diğer unsurları olan tasdik ve ikrarla ameli eşit düzeyde görme eğilimindedirler. Amelin imanın diğer unsurlarıyla eşit kabul edilmesi Hâricîler'in yaklaşımında görüldüğü gibi tekfir sorunuyla karşı karşıya kalma tehlikesini barındırmaktadır. Onlar bu sorunu yaptıkları ek açıklamalarla aşmaya çalışmalarına ve mümin olduğunu söyleyen kimsenin tekfir edilmeyeceğini savunmalarına rağmen, tekfir tehlikesi bu şekildeki iman tanımında varlığını sürdürmektedir. Şöyle ki iman ile amel arasında varlığı kabul edilen doğrudan ilişki, amelin olmadığı durumlarda imanın da olmadığı sonucuna götürebilecektir.²⁶⁵

İmanın tasdikten olduğunu benimseyenlerin, amelin imandaki etkinliği hususunda farklı bir yaklaşım benimsemiş olmaları, onların amelleri tamamen önemsizleştirdikleri anlamına gelmemektedir. Eş'arîler, amelleri, imanın gerekenleri ve imana delâlet eden unsurlar olarak değerlendirmişlerdir.²⁶⁶ Onların, davranışlar ile iman arasında kurdukları bağ, delâlet ilişkisidir. İman ve amel birbirinden mahiyet olarak farklı olmakla birlikte, birinin varlığı diğerinin de var olduğunu göstermektedir.

²⁶⁵ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 143.

²⁶⁶ Eş'arîler'in iman-amel münasebeti ile ilgili iki farklı yaklaşım nakledilmektedir. İbn Fûrek, Eş'arî'nin görüşlerini naklettiği eserinde amelleri imanın alâmeti olarak görme eğilimindeyken, Bâkîllânî iki farklı iman tanımı yapar ve bu tanımlardan birinde amellerin de imandan olduğunu zikreder. İmanın hakikati olarak belirttiği tanımda imanın tasdik olduğunu söylerken, diğer tanımda dil ile ikrar ve azâlarla ameli de imana dâhil eder. Yine Eş'arî'nin de iki farklı iman tanımı yaptığı söylenmektedir (krş. *Mücerred*, s. 151-152; *et-Temhîd*, s. 389-390; *el-İnsâf*, s. 53; Louis Gardet, "İman" [trc. Selim Özarslan], *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 4, s. 315-316).

Davranışlar kalpte olanın yansımasıdır. Örneğin namaz kılmak, zekât vermek kişinin mümin olduğunu gösterirken, güneşe secde etmek kişinin kâfir olduğuna işaret eder.²⁶⁷ Onlar, ibadetlerin Allah’a teslimiyetin ifadesi olduğunu düşünmekte ve bunu İslâm kelimesiyle ilişkilendirmektedirler. Nitekim imanın yeri zihin/kalp, İslâm’ın yeri organlardır.²⁶⁸ Eş‘arîler’in bu şekildeki yaklaşımında da görüldüğü üzere genelde ameli imana dâhil etmeyenler ile amelin imandan olduğunu söyleyenler arasındaki temel farklılık, birinci gruptakilerin ameli imanın sonucu olarak görmelerine karşın, ikincilerin imanın varlığını amelin var olmasına bağlamalarıdır. Amelleri imana dâhil etmediği için kimi müellifler tarafından Mürcie arasında zikredilen Ebû Hanîfe’nin söylemiyle ifade edersek; “kişi namaz kılmakla mümin olmaz, mümin olduğu için namaz kılar.”²⁶⁹

İslâm düşüncesinde yapılan iman tanımları incelendiğinde teslimiyet duygusu altında yer verilen bazı kavramların da imana dâhil edildiği görülmektedir. Amellerin imandan bir cüz olduğunu savunanlar imanın varoluşsal unsurları diyebileceğimiz teslimiyet, boyun eğme, Allah’tan korkma, O’nu sevmek ve O’na gönülden bağlılık gibi duygu ve davranışları da imana dâhil etmişlerdir.²⁷⁰ Onlar, imanın şubeleri içerisinde saydıkları kalp fiilleriyle, bu tür unsurlara imanda kolayca yer bulmuşlardır. İmanı ameli dâhil etmeden farklı şekillerde tanımlayanlar ise imandaki etkinliğini vurgulamak için yaptıkları ek açıklamalarla bu unsurları zikretme gereği duymuşlardır.²⁷¹ Örneğin İmâm Eş‘arî, Allah’ı yüceltme ve ta‘zîm, O’na boyun eğme ve muhabbetin imanın şartı olduğunu savunurken büyüklenme, Allah ve Resûlünü hafife alma ve ilhâdî küfür olarak değerlendirmiştir.²⁷² Ayrıca iman fiilinin kullanımı ile ilgili yapılan, “îmân billâh” ve “îmân lillâh” şeklindeki ayrım da böyle bir içeriğe sahiptir. Buna göre îmân billâh, iman tasdik boyutunu içerirken, imân lillâh teslimiyet, yaklaşma, yüceltme ve ibâdet boyutunu ifade etmektedir.²⁷³ İmâm Mâtürîdî de iman ile İslâm’ın aynı şey

²⁶⁷ *Mücerred*, s. 151-152.

²⁶⁸ *et-Temhîd*, s. 390; *el-İnsâf*, s. 56; *Mücerred*, s. 155; iman-amel münasebeti ile ilgili diğer ekollerin yaklaşımı için bk. Arpağuş, “İbn Teymiyye ve İmanda Sevgi”, s. 198-201.

²⁶⁹ *el-Âlim ve l-Müteallim*, s. 11/17; *el-Fıkhü l-İbsât*, 51/64.

²⁷⁰ İbn Mende imanın dil ve kalp ile tasdik olduğunu belirtirken bunlara huzû‘, sevgi, korku ve yüceltme gibi unsurların eşlik ettiğini belirtmiştir. Yine o, imanın babları ile ilgili tasnifinde kalb fiilleri olarak varoluşsal unsurları sıralamaktadır (bk. İbn Mende, *Kitâbü l-Îmân*, I, 331, 362).

²⁷¹ Mürcie’den bu unsurları iman tanımına ekleyenler için bk. *Makâlât*, I, 200;

²⁷² *Mücerred*, s. 151.

²⁷³ *Mesâilü l-Îmân*, s. 260; Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arka Planı*, s. 90.

olduğunu söylemekte, İslâm'ın teslimiyet, boyun eğme, sadece Allah'ı ilâh kabul etme, O'na boyun eğme gibi anlamlarının olduğunu söylemektedir. Buradan iman ile tasdik kast olunurken, İslâm ile imanın varoluşsal boyutları ifade olunmaktadır.²⁷⁴

Şunu da belirtmek gerekir ki amelin imandan olması ile kastedilen, amellerin kişinin mümin olduğuna işaret ettiğini söylemekten öte bir anlam taşımaktadır. Kişinin benimsediği iman, insanın bütün duygu ve davranışlarını inşâ eden, onları yöneten bir bilgidir. Burada iman, inşâ edici bir özne olarak insanın bütün faaliyetlerinde etken bir işleve sahip olduğu ifade edilmektedir. Yoksa bununla iman, yalın ve basit bir yaklaşımla sadece diğer insanların kişinin mümin olduğuna karar vermesini sağlayan bir unsur olduğu kastedilmemiştir. İmanın, insanın duygu ve davranışlarında yapılandırıcı etkisi göz ardı edilip, onun sadece kalbî/zihinsel bir kabul olarak düşünülmesi hâlinde insanın kognitif bir parçalanmışlıkla baş başa kalacağı açıktır. Davranışlarını yöneten bilişsel yapısı ile inandığını söylediği bilişsel yapısı bir birinden farklı olacaktır. İşte bu yüzden iman, tek bir şeyle açıklanamamıştır. Bütün tanımlar iman, bir yönüne temas etmekte olup iman, yapılan tanımlarda işaret edilen unsurları kapsayan karmaşık bir bütündür.²⁷⁵

Buraya kadarki anlatımlarda İslâm düşüncesinde yapılan çeşitli iman tanımlarına, bunlarda yer alan unsurların neyi ifade ettiğine ve yapılan iman tanımlarının ortaya çıkardığı çeşitli sonuçlara değinilmiştir. Görülmektedir ki yapılan tanımlar ya ulaşılmak istenen amaç için yeterli olmamakta ve bir takım insanların dindeki önemli bazı unsurları ihmal etmelerine dayanak oluşturmakta ya da inandığını söyleyen kişilerin tekfir edilmesine sebep olmaktadır. Bununla birlikte İslâm düşüncesindeki yaklaşımlara bakıldığında tasdiki esas alan iman tanımının daha sistemli bir düşünceye olanak tanıdığı ve tasdike yüklenen anlamlarla eksikliklerin daha kolay giderilebildiği görülmektedir.

²⁷⁴ *Kitâbü't-Tevhîd*, 492-493. İslâm'ı teslimiyet ve Allah'ın emirlerine boyun eğme olarak değerlendiren Ebû Hanîfe ise iman ve İslâm arasında sadece dilde bir ayrım olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, müminlerin ma'rifet, yakîn, tevekkül, muhabbet, rıza, korku, ümit ve iman konusunda eşit olduğunu söylemektedir (bk. *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 56/75).

²⁷⁵ Arpağuş, "İman Bağlamında Kelâm'da Taklid ve Mukallid -Gazzâlî Örneği-", s. 125.

1.3. HANBELÎ-SELEFÎ DÜŞÜNCEDE İMAN

Hanbelî-Selefîler, iman tanımlarında yer verdikleri amel unsuruna yaptıkları vurgu ile öne çıkmışlardır. Amelin imandan bir cüz olarak kabul edildiği bu anlayışlarıyla Hâricîler'in iman nazariyesine yaklaştıkları görülmektedir. Onları Hâricîlerden ayıran husus ise, büyük günah işleyenlerin tekfir edilmemesi olmuştur. Hanbelî-Selefîler yazdıkları *Kitâbü's-Sünne* ve *Kitâbü'l-Îmân* türü eserlerde amelin imana dâhil olduğunu vurgulamışlar, imanın artıp-eksildiğini ve imanda istisnanın mümkün olduğunu savunmuşlardır. Onların iman nazariyesi bu yönleriyle, bid'at ve dalâletle niteledikleri Mürcie'nin iman nazariyesinin zıddıdır. Bu sebeple Hanbelî-Selefî düşünce mensupları yazdıkları eserlerde genellikle Mürcie'nin iman görüşünü eleştirmişlerdir. Hanbelî-Selefîler'in iman hususundaki görüşleri -özellikle de ilk dönemlere ait eserlerde- kendilerine ait üslupları gereği çok açık bir şekilde ifade edilmemiş olup yapılan kısa açıklamalar ve eserlerindeki başlıklardan çıkarılmaktadır. Daha sonraki döneme ait eserlerde açıklayıcı bilgiler olsa da bunlar teorik düzeyde sistematik bilgiler değildir.

1.3.1. İmanın Tanımı

İslâm düşüncesinde imanın mahiyetine yönelik farklı ekollerce yapılan tanımlamalarda ma'rifet, tasdik, ikrar, söz ve tâat/amel gibi unsurlar yer almaktadır. Hanbelî-Selefîler de imanı farklı şekillerde tanımlamış ve tanımlarda bu unsurlara yer vermişlerdir. Yapılan çeşitli tanımlarda üzerinde ittifak edilen ise amel unsuru olmuştur.

Selefîler ilk dönemlerde imanı, “söz ve amel” olarak tanımlamışlardır. Bu iman tanımındaki söz, Allah'tan başka ilâh olmadığının ve Hazreti Muhammed'in O'nun Resûlü olduğunun ifade edilmesidir. Bu iman nazariyesine göre imanın söz olması Mekke dönemine aittir. Mekke döneminde Hazreti Peygamber, insanları amel olmaksızın Allah'a inanmaya ve tasdik etmeye çağırmıştır. İnsanlar bunu yaptıklarında canlarını ve mallarını emniyet altına almışlardır. Bu dönemde müslümanlara iman olarak kelime-i şehâdet farz kılınmıştır. Mekke'den Medine'ye hicret edilince Allah insanlara namazı emretmiş insanlar bunu bilip tasdik edince diğer farzları emretmiştir.

“Bugün size dininizi tamamladım”²⁷⁶ âyeti nâzil olana kadar iman olarak emredilenler artarak devam etmiştir. İnsanlar emredilen her bir ameli bilip tasdik etmesi gerekmektedir. Namaz ve diğer emredilenler tasdik edilip yapılmadan insanların ilk ikrarlarının faydası yoktur. İnsanlar bunların tamamını kalpleriyle tasdik ederek, dilleriyle söyleyerek ve azâlarıyla yaparak yerine getirirlerse mümin olurlar ve canları ile malları emniyette olur. İmandan olan bu hasletlerden birini inkâr ederek terk eden kimse kâfir olmuştur. Tembellik ederek veya şaka yoluyla terk eden kimse ise te’dîp edilir ve onun imanı nâkıstır.²⁷⁷ Onlar, imanı Mekke ve Medine dönemine göre iki farklı şekilde tanımlamışlardır. Mekke döneminde sadece “söz” olarak tanımlanan iman; Medine döneminde ise “söz ve amel” olarak tanımlanmıştır. Yapılan tanım, dinde emredilenlere ve insanların dinî sorumluluklarına göre yapılmıştır. Mekke döneminde insanlardan sadece inandıklarını söylemeleri mümin olmaları için yeterliyken; Medine döneminde müminlere yeni yükümlülüklerin emredilmesiyle sadece inandıklarını beyan etmeleri iman için yeterli görülmemiştir. Bu nedenle iman tanımına farz ve nehiylerin ifadesi olarak gördükleri “amel” unsurunu eklemişlerdir. Onların nazarında imanı söz olarak kabul eden Mürchie’nin yanlış olduğu nokta burasıdır. Mürchie, “Lâ ilâhe illallâh” diyenin cennete gireceğini belirten hadisleri de yanlış anlamıştır. Zira bu hadisler, imanın söz olduğu Mekke dönemi için geçerlidir.²⁷⁸

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Selefîlerden pek çok kişi tarafından benimsenen “İman, söz ve ameldir.” şeklindeki anonim iman tanımına niyeti de ekleyerek imanı, “söz, amel ve sâdık niyet” olarak tanımlamıştır. Onun, niyete öncelik verdiği ve niyetsiz iman olamayacağını savunduğu nakledilmiştir.²⁷⁹ Ahmed b. Hanbel’in tanıma eklediği “niyet”, imandaki tasdik unsurunun farklı bir ifadesidir.²⁸⁰ İmanın içsel yönüne işaret eden niyet, kişinin diliyle söylediği şeyleri benimsemesi anlamında münafık ile mümini birbirinden ayıran bir unsurdur.

²⁷⁶ el-Mâide 5/3.

²⁷⁷ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 630-631; Ahmed b. Hanbel de imanın söz olmasını imanın başlangıcı olarak değerlendirmiş, daha sonra emredilen amellerin de imana dâhil edildiğini söylemiştir (bk. *es-Sünne*, I, 564-565).

²⁷⁸ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 629; Kutlu, *Selefiğin Fikrî Arka Planı*, s. 85.

²⁷⁹ *es-Sünne*, I, 579-580.

²⁸⁰ Kutlu, *Selefiğin Fikrî Arka Planı*, s. 87.

İbn Batta ise imanı, “kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve azâların ameli” olarak tanımlamış ve kişinin bu üç unsur olmadan mümin olamayacağını vurgulamıştır.²⁸¹ İbn Batta, imanın bir takım farzları olduğunu da belirtmiştir. Kalbe Allah’ı bilmek, O’nu, resûlünü, kitaplarını ve sünnetin getirdiği şeyleri tasdik etmek farz kılınırken; dile, bunu söylemek ve ikrar etmek; organlara da emredilen her şeyi yapmak farz kılınmıştır. Kişinin ancak Kitâb’a, sünnete tâbi olarak ve bunlarda emredilenleri bilip, bu bildiklerini yaparak mümin olduğunu belirtmektedir.²⁸² Tasdik, ikrar ve amelleri her bir organa nispet edilen farîzalar olarak gören İbn Batta, kendinden öncekilere nispet edilen iman tanımındaki söz unsurunu, “tasdik ve ikrar” olarak ifade etmiştir. Ona göre insan, her bir organa nispet edilen yükümlülükleri yerine getirmesi ile mümin olur.

İbn Mende’nin açıklamalarına bakıldığında ise, onun, imanı farklı şekillerde tanımladığı görülür. Ehlü’l-cemaate nispet ettiği tanım “İman, kalp, dil ve diğer organlarla yapılan bütün tâatlerdir. Ancak onun aslı ve fer’i vardır.”²⁸³ şeklindedir. Yaptığı diğer tanımda ise imanı, “dil ile ikrar, kalp ile i’tikâd/tasdik/ma’rifet ve rükünleri yapmak” olarak ifade etmiştir.²⁸⁴ İbn Mende, kalbin fiilleri olan ma’rifet ve tasdikin imanın aslı olduğunu söylemiştir. Kişi Allah’a gönülden inanır (huzû‘), O’ndan korkarak, O’nu severek ve yücelterek bilir, büyüklenmekten, inatlaşmaktan kaçınarak boyun eğerek ve diliyle bunu söylerse imanın asıl unsuru yerine geldiği için o kişiye mümin denir ve mümin ahkâmı uygulanır. Ancak imanın fûrû‘ kısmına tekabül eden, farzların yapılmadan ve haramlardan kaçınılmadan bu iman kâmil bir iman değildir.²⁸⁵ İbn Mende, tasdikin kişide Allah’a boyun eğme ve itaat duygusu oluşturacağını belirterek Allah’ın “Rab” olduğunu kabul eden kimsenin bu kabulünün gereği olarak O’nun emrettiği amelleri yapacağını savunmuştur.²⁸⁶ Tasdik, ikrar ve ameli tâat olarak değerlendiren İbn Mende imanın, hem itaat, teslimiyet, korku ve sevgi gibi duyguları inşa eden yönüne, hem de davranışları yönlendiren boyutuna dikkat çekmiştir. İmanda

²⁸¹ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 761.

²⁸² İbn Batta, Allah’ın her bir organa iman olarak farz kıldığı şeylerin olduğunu ve bunların bütünü yapan kimsenin ancak mümin olacağını belirtmiş ve organlara iman olarak farz kılınan şeyleri âyetlerle uzun uzun açıklamıştır (bk. İbn Batta, *el-İbâne*, II, 760 vd.).

²⁸³ İbn Mende, *Kitâbü’l-Îmân*, I, 331.

²⁸⁴ İbn Mende, *Kitâbü’l-Îmân*, I, 341, 362.

²⁸⁵ İbn Mende, *Kitâbü’l-Îmân*, I, 331.

²⁸⁶ İbn Mende, *Kitâbü’l-Îmân*, I, 147.

varoluşsal unsurlara yer vermesinin yanında imanı oluşturan unsurları aslî ve fer'î olanlar olarak ayırması da önemli bir husustur.

Hanbelî-Selefiler yaptıkları iman tanımlarında imanın bilişsel (ma'rifet, tasdik, niyet), söylemsel (ikrar) ve fiilî (ameller/farz ve nâfile olarak emredilenlerin tamamı) unsurlarına yer vermişlerdir. Hepsinin ortak kabulü amellerin imandan olduğu yönündedir. Bu sebeple onlar Mürcie'nin iman nazariyesine şiddetle karşı çıkmışlardır. Ancak onlar imanın unsurlarının imandaki etkinliği hakkında farklı kanaattedirler. İbn Mende imanın unsurları arasında asıl-fer' ayrımı yaparken; İbn Batta imanı oluşturan unsurların bütününe iman denileceğini belirtmiştir.

1.3.2. İman-Amel İlişkisi

Hanbelî-Selefiler, Mürcie'nin iman nazariyesinin ameller hususunda ciddiyetsizlik yaratacağı endişesiyle amelin imandan olduğunu vurgulu bir şekilde ifade etmiş ve iman ile ilgili tartışmalarda bütün gayretlerini amellerin imandan olduğunu ispatlamak için sarf etmişlerdir. Onlara göre tasdik, ma'rifet ve ikrar da birer fiildir ve bunların imandan olmasına itiraz edilmiyorsa diğer eylemlerin imana dâhil edilmesine de karşı çıkılmamalıdır. Dinin başlangıcında söz kısmına tekabül eden tasdik, ma'rifet ve ikrar ile başlayan iman, namaz, zekât ve diğer ibadetlerin emredilmesiyle birlikte artırılmış ve bunlar da imana dâhil edilmiştir. Bu şekilde imanın unsurları emredilen her bir emir ve nehiyle artmaya devam etmiş ve insanlardan yapması emredilen en son emir ve kaçınılması gereken en son yasakla birlikte tamamlanmıştır. Amellerin imana dâhil olduğu fikri, genellikle bu konuyla ilişkilendirilen âyetler, hadisler ve önceki nesillerden bu görüşü benimseyenlerin çok sayıda olmasıyla temellendirilmeye çalışılmıştır. Hattâ eserlerde imanın söz ve amel olduğunu savunanların büyük bir çoğunluk oluşturduğunu göstermek ve çoğunluğun otoritesinden faydalanmak için bu tanımı benimseyenler, şehir şehir sayılarak ortaya konmuştur.²⁸⁷

Selefiler genellikle amelin imana dâhil olmasını “Allah imanınızı zâyî etmez.”²⁸⁸ âyetiyle delillendirmişlerdir. Onlara göre söz konusu âyette iman lafzı

²⁸⁷ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 814-827; Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye, *el-İmân* (thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1416/1992, s. 242-243; krş. Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka Planı*, s. 233-235.

²⁸⁸ el-Bakara 2/143.

kullanılrsa da kast edilen şey “namaz”dır. Müminlere yapmaları emredilen bir amelin, bu âyette iman olarak ifade edilmesi, amelin imandan olduğuna güçlü bir işaret olarak yorumlanmıştır. Zira onlara göre iman kendinden olmayan bir şeyle ifade olunamaz. Onların bu husustaki diğer delilleri ise “iman edenler ve sâlih amel işleyenler” şeklinde imanla amelin yan yana zikredildiği âyetlerdir.²⁸⁹

Amelin imandan olduğunu ispatlamak için genellikle imanın şübelerinden bahseden rivâyetlere başvurulmuştur. Telif edilen eserlere bakıldığında, imanı oluşturan unsurları zikretmek için “namaz imandandır”, “zekât vermek imandandır”, “hayâ imandandır” gibi müstakil bölümler oluşturmalarının yanında imanın rükûnları, kısımları, babları, farzları ve çoğunlukla da imanın şübeleri adı altında çeşitli tasniflere yer verildiği görülmektedir.²⁹⁰ Tasniflerin içeriği Allah’a, meleklerle, peygamberlere, kitaplara, âhiret gününe, kazâ ve kadere inanmak gibi imanın nesnelerinden; Allah’ı ve O’ndan gelenleri sevmek, O’nun için öfkelenmek, O’ndan korkmak ve O’nu yüceltmek, O’ndan ümit kesmemek, hayâ, rızâ, sabır ve tevekkül gibi kalbin fiillerinden; şehâdet, teşbîh, tekbir, tahmîd, tehlîl, resûllere salât ve selâm, duâ gibi dilin fiillerinden; namaz, zekât, oruç, hac ve cihad gibi farz ibadetlerden ve yapılması istenen diğer amellerden oluşmaktadır.²⁹¹ İmanın şübeleriyle ilgili rivâyetlerde belirtilen rakamlar da farklılık arz etmekte olup bu sayı altmış kûsûr, yetmiş kûsûra hattâ bazılarınca 99’a kadar çıkartılmıştır.²⁹² İmanın bablarının farklı rakamlarla ifade edilmesi imanı oluşturan unsurlarda bir çelişki ortaya çıkarmış, dolayısıyla da kişiler arasında mutâbakata varılmayan bir iman unsurları topluluğuna yol açmıştır. Bu çelişik durumun eleştirilmesi karşısında bu farklılıkların izah edilmesine çalışılmıştır. Ebû Ubeyd (ö. 224/838), rivâyetlerde verilen farklı sayıların çelişkili bir durum olmadığını savunurken dinin insanlara, parça parça indirilmesini dile getirmiştir. Bu açıklamaya göre iman, her indirilen farz ve nehiylerle birlikte artmıştır. Bununla ilintili olarak da rivâyetlerde

²⁸⁹ İbn Batta genelde iman ile amelin yan yana zikredildiği yetmiş yakın âyeti amelin imandan olduğuna delil getirmiştir. Bunlardan bir kaç şunlardır: el-Bakara 2/25, 262; en-Nisâ 4/57, 122, 172, el-En’am 6/48; el-A’râf 7/42; et-Tevbe 9/20, 88; Yûnus 10/49-50, 64; er-Râ’d 13/29; İbrâhîm 14/23; el-İsrâ 17/9; el-Kehf 18/2-3, 30 (bk. İbn Batta, *el-İbâne*, II, 780-795).

²⁹⁰ “İmanın şübeleri” ile ilgili rivâyetlere başta *Kütüb-ü Sitte* olmak üzere Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, İbn Ebî Şeybe ve İbn Mende gibi müellifler tarafından kaleme alınan *Kitâbu’l-Îmân* türü eserlerde yer verilmiştir. Ayrıca bazı eserlerde iman şübelerinin tek tek sayıldığı görülmektedir (bk. Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arka Planı*, s. 108-110, 237-243).

²⁹¹ Bu tasniflere örnek için bk. İbn Mende, *Kitâbü’l-Îmân*, I, 355-363; İbn Batta, *el-İbâne*, II, 650-653.

²⁹² *Mesâilü’l-Îmân*, s. 166; bk. tahkik edenin dipnotu, İbn Mende I, 297.

imanın şûbeleri farklı rakamlarla ifade edilmiştir. Buna göre imanın şûbeleri ile ilgili rivâyetlerden az sayılarla ifade edilenler dinin tenzili sırasındadır. Henüz bütün farzlar emredilmediği için imanın şûbeleri de az sayıdadır. İmanı oluşturan diğer unsurlar da emredilince imanın babları çoğalmıştır. Kelime-i şehâdet, namaz, zekât, oruç ve hac, imanın asıl unsurları olarak değişmeden sabit kalırken; fûrû‘undan olan diğer amellerin tenzili ile imanın şûbelerinin sayısı yetmiş aşacak şekilde artmıştır.²⁹³

Amelin imandan olduğu hususunda hemfikir olan Hanbelî-Selefiler, imanın amelle münasebetinde farklı kanaattedirler. “Amellerin tasdik ve ikrar gibi imanın asıl unsuru mu?” Yoksa “Onun tamamlayıcı/kemâle ulaştıran bir ögesi mi?” olduğu hususunda hepsinin aynı fikirde olduğu söylenemez. Bazı Selefiler ma‘siyet işleyen veya ameli terk eden kimsenin imanının hakikatini kaybettiğini,²⁹⁴ imandan çıkmakla birlikte İslâm’dan veya milletten çıkmadığını²⁹⁵ söylerken; bazıları da kişi mümin olmakla birlikte o imanının kişiye herhangi bir getirisinin olmadığını belirtmişlerdir.²⁹⁶ Ahmed b. Hanbel ise namaz dışındaki ameli terk eden²⁹⁷ veya günah işleyen kişi için “ımanı eksik mümin” tabirini kullanmaktadır.²⁹⁸

İman-amel ilişkisinde genel olarak ameli terk eden kimsenin tekfir edilmeyeceğini belirtmişlerdir. Bununla birlikte bazı farzların terkinde farklı bir yaklaşım benimseyerek, o kimselerin kâfir olduğunu söylemişlerdir. Bütün amellerin imandan olduğunu kabul etmekle birlikte namazın terki hususunda, diğer amellerle ilgili eksikliğe gösterilen tepkiden daha sert bir tavır benimsemişlerdir. Örneğin, Ahmed b. Hanbel’in namazı terk eden kimsenin kâfir olduğunu söylediği nakledilmiştir.²⁹⁹ Namaz hususundaki bu hassasiyet, zekât hakkında da gösterilmişse de; diğer farzlar için bu

²⁹³ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-İmân*, s. 15; *Mesâilü'l-İmân*, s. 183-184.

²⁹⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-İmân*, s. 40.

²⁹⁵ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 734-735.

²⁹⁶ İbn Batta imanın şûbelerini açıkladığı rivâyette Dahhâk b. Müzâhim’in bu görüşünü nakletmiştir. *el-İbâne*, II, 650-651.

²⁹⁷ Namazı terk eden kişinin durumu ile ilgili olarak Ahmed b. Hanbel’in iki farklı görüşü olduğu nakledilmekte olup, bu görüşlerden birine göre namazı inkâr etmese de onu kasten terk eden kişinin imandan çıkıp kâfir olduğu yönündedir. Diğer görüşe göre ise bu kişi tekfir edilmeyip ımanı eksik mümin kategorisine dâhil olur (bk. *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 186, *Mesâilü'l-İmân*, s. 317. Namaz hususunda genel Selefi yaklaşım, namazın terkinin diğer farzların terkinden ayrı tutulması yönündedir. Ayrıca bk. *el-Vâzıh*, IV, 44).

²⁹⁸ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 188; *Mesâilü'l-İmân*, s. 316.

²⁹⁹ *es-Sünne*, I, 584; *Akâidetü's-selef ve Ashâbi'l-hadîs*, s. 84; *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 186; *Mesâilü'l-İmân*, s. 317.

tavır sürdürülmemiştir.³⁰⁰ Amellerin tamamının imandan olduğunu savunmalarına rağmen imandan olduğu söylenen ameller arasında niçin farklılık olduğu açıklanmamış sadece rivâyetlerin nakledilmesi ile yetinilmiştir. Onların net olarak açıklamadıkları diğer bir husus ise tasdik, ikrar ve amelden oluştuğu söylenen imanın, unsurları arasında nasıl bir farklılık gözettileridir. İmanın oluşumunda eşit olarak pay sahibi ise tasdik ve ikrar unsurları kadar amel unsuru da önemli olmalıdır ve her birinin eksikliği aynı neticeyi vermelidir. Ancak onlar, iman bu üç unsurdan oluştuğunu savunmalarına rağmen tasdik unsurunun olmadığı durumlarda iman da olmadığı sonucuna ulaşırlarken, ameller hususunda farklı bir tutum sergilemektedirler. Namaz dışındaki diğer amellerin eksikliğinde nakıs olmakla beraber iman var olduğu genelde kabul edilmiştir. Bu da iman bütünü unsurlarını eşit değerlendirmediklerini göstermektedir. Ancak İbn Mende gibi istisnalar dışında bu durum net olarak ifade edilmediği için iman tanımını ve unsurları arasındaki ilişki de açıklık kazanmamıştır.

Bu hususların daha net olarak görülmesi için Hanbelî-Selefî âlimlerin görüşlerine bakabiliriz. Kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve azâların fiillerinin bütünüdür iman olduğunu düşünen İbn Batta, Allah'ın kitabıyla emrettiği ve Resûlü'nün sünnetiyle kesinleştirdiği farzları, yalanlama ve inkâr yoluyla terk eden o kişinin kâfir olduğunu belirtmiştir. Mürcie'nin görüşlerine inanarak bu farzların ihmal ve lâubâlilikle terk edilmesinde ise kişi, Hazreti Peygamber dönemindeki münafıklar gibi olup, cehennemde en alt tabakada cezalandırılacaktır.³⁰¹ İbn Batta, iman kalbin ma'rifeti/samimi bir niyet, dilin ikrarı ve azâların amelleri olmak üzere üç anlamı içerdiği ve bunların birbirinden ayrılmaz bir bütün olduklarını, bir kısmının diğer kısmı olmadan fayda vermeyeceğini belirtmektedir.³⁰² İbn Batta, namazın terki ve zekâtın terkinin küfür olduğunu belirtmiş ve bu konuda "Onlar, dini yalnız Allah'a has kılarak ve doğruya yönelerek Allah'a ibadet etmekten, namazı dosdoğru kılmaktan ve zekâtı vermekten başka bir şeyle emrolunmamışlardı. Zira dosdoğru din budur."³⁰³ âyeti ile "Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, onları tutun, hapsedin, bütün gözetleme

³⁰⁰ Aralarında namaz ve zekâtın terki durumunda kişinin imandan çıktığı ve kâfir olduğu görüşü benimseyenler olmuştur (bk. İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, I, 382-386; İbn Batta, *el-İbâne*, II, 669-684).

³⁰¹ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 764.

³⁰² İbn Batta, *el-İbâne*, II, 779, 760-761, 789, 795. İbn Batta bazı bölümlerde, sadece söz olan iman kabul edilmeyeceğini, ameller arasında herhangi bir ayrıma gitmeden genel ifadelerle ameli olmayanın imandan çıktığını da belirtmiştir.

³⁰³ el-Beyyine 98/5.

yerlerinde onları gözetlemek için oturun; eğer tövbe eder, namazı dosdoğru kılarlar ve zekâtı verirlerse artık yollarını serbest bırakın...”³⁰⁴ âyetini ve yine aynı suredeki “...eğer tövbe ederler, namazı dosdoğru kılarlar ve zekâtı da verirlerse sizin din kardeşlerinizdirler...”³⁰⁵ âyetini delil getirmiştir.³⁰⁶ İbn Batta; zina, hırsızlık içki içmek ve diğer büyük günah işleyenin imanının eksik olduğunu ve bu günahları işlerken imandan çıktıklarını, bu gibilerin tövbe ederlerse imana geri döneceklerini söylemektedir.³⁰⁷ Ona göre bazı günahlar küfür olsa da kişiyi millettten çıkarmamaktadır.³⁰⁸ O, küfürle ilgili fikirlerini ortaya koymak için, bazı günahlar hakkında tâbiîn âlimlerinin “küfür dîn-küfür” ve “tasdikten çıkaran küfür gibi olmayan küfür” şeklindeki yaklaşımlarını nakletmiştir.

İbn Batta, namaz ve zekâtın terkinin küfür olduğunu belirtmişken; diğer amellerin terkinde farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Diğer bir deyişle bazı günahları işlemek ya da farzları ihmal etmek küfür olarak kabul edilmişken; diğer ma‘siyetler ise kişiyi dinden çıkarmayan küfür kapsamında değerlendirilmiştir. Bu gruptakiler için küfür kelimesi kullanılmış olsa da buradaki küfür, kişiyi dinden çıkarmamaktadır. Bu da küfür durumları arasında farklı kategorilerin kabul edildiğini göstermektedir. Hanbelî-Selefîler’in bu yaklaşımlarıyla küfrü farklı kategorilere ayırarak, küfür kavramını katmanlaştırmayı hedefledikleri düşünülebilir. Muhtemelen onlar, bu yaklaşımlarıyla tekfir sorununa çözüm bulmak istemişlerdir. Amellerin imandan kabul edilmesi, amele yönelik ihlallerde imanın da olmadığı sonucuna götürebilecektir. Bunun farkında olanlardan bir kısmı, bu durumun yaratacağı tehlikenin önüne geçmek için imanının eksildiğini ve kişinin eksik de olsa iman sahibi olduğunu savunurken; diğer bir kısmı da küfrü farklı kategorilere ayırarak bu sorunun üstesinden gelmeye çalışmıştır.

Bu sorunu çözmede İbn Mende’nin tavrı ise imanın unsurları arasında asıl-fer‘ ayrımı yapmak şeklinde olmuştur. O; tasdik, ma‘rifet ve ikrarın imanın aslı olduğunu belirtmektedir. İbn Mende’ye göre, imanın aslı olan tasdik ve ikrara, Allah’a boyun

³⁰⁴ et-Tevbe 9/5.

³⁰⁵ et-Tevbe 9/11.

³⁰⁶ Bu konuda icmânın olduğunu belirten İbn Batta, bu konuda pek çok hadis ve âsâr nakletmiştir (bk. İbn Batta, *el-İbâne*, II, 669-684). Ahmed b. Hanbel de et-Beyyine 98/5, et-Tevbe 9/11 ve eş-Şûrâ 42/13. âyetleri delil olarak kullanmış ve âyette geçen din kelimesinin tasdik olduğunu, onun da iman ve amel olduğunu söylemiştir (bk. *es-Sünne*, I, 586-587, 589-590).

³⁰⁷ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 760.

³⁰⁸ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 723-755.

eğmek, O'nu sevmek, O'ndan korkmak, O'nu yüceltmek, kibirlenmeyi ve düşmanlığı terk etmek gibi fiiller de eşlik etmelidir. İmanın fer'î unsurları ise farzları yerine getirmek ve haramlardan sakınmaktır. İbn Mende, imanın şûbelerini açıklayan rivâyetleri imanın unsurları arasındaki farklılığı açıklamak için kullanmıştır. Bu rivâyetlerde hayâ gibi kalbin fiilleri yer aldığı gibi insanlara eziyet veren şeylerin yoldan kaldırılması gibi diğer azâlara nispet edilen fiiller de yer almaktadır. Ayrıca bu rivâyetlerde kullanılan “a‘lâ”, “efdal” ve “ednâ” gibi ifadeler, “imanın şubeleri” olarak belirtilen amellerin çeşitli dereceleri ve imandaki etkinliklerinin farklı olduğunu göstermektedir. İmanın altmış veya yetmiş kûsûr şûbe olduğunu bildiren haberler de olduğu gibi; iman, hayâ gibi hem kalbî unsurlardan hem de yoldan insanlara eziyet veren şeylerin kaldırılmasında olduğu gibi diğer organların fiillerinden oluşmaktadır. İmanın aslını yerine getiren kimse mümin adını hak etmekte ve o kimseye mümin ahkâmı uygulanmaktadır. Ancak bu iman mükemmel olmayıp onun fer'î unsurlarıyla kemâle ulaşmaktadır. Onun nazarında iman parçalı bir yapı arz etmekte ve bu parçalardan bir kısmı asıl iken diğerleri onu tamamlayıcı, mükemmelleştirici unsurlar olmaktadır.³⁰⁹

Hiç şüphesiz ki iman-amel ilişkisinde net bir yaklaşımın ortaya koyulamamasında bu konuyla ilgili nakledilen rivâyetlerin etkisi vardır. İçerisinde “cennet ona haram olur, bizden değildir, mümin olarak yapmaz, iman ondan çıkar ve cennete giremez” gibi ifadelerin yer aldığı rivâyetler bu konuda karmaşık bir tavrın benimsenmesine neden olmuştur.³¹⁰ Yukarda da işaret ettiğimiz gibi bir kısmı imânının

³⁰⁹ İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, I, 331-332. İbn Mende, imanın asli unsurlarından olan dil ile ikrarın olmadığı durumlarda da insanların mümin ismini hak etmediğini söylemektedir (bk. İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, I, 305).

³¹⁰ “Zânî mümin olduğu halde zina etmez.” şeklindeki rivâyetlerle ilgili olarak çeşitli yorumlar benimsenmiştir. Bu kimselerden iman değil, imanının nûrunun gittiği, bu tür fiillerin haram olduğunu belirtmek için bu şekilde zikredildiği, imanının değil övgü ifadesinin bu kimselerden nefyedildiği ve bu kimselere övgü ismi olan mümin değil de yergi ifadesi fâsık ve fâcir gibi isimlerin verileceğini bildirdiği, bu kimseleri imanı kaybetmekle korkutup bu tür fiillerden sakındırmak için bu şekilde zikredildiği ve bu tür fiilleri helâl sayarak işleyenlerin kâfir olacağı bu konuda zikredilen yorumlardan bazılarıdır. Ancak genel kanaat bu tür ifadelerin imanının kemâl vasfını giderdiği yönündedir. Bu kimseler tekfir edilmeyip dünyevî cezaları verilir ve uhrevî durumları hakkında Allah'ın onları affetmesi beklenir (Geniş açıklama için bk: Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* [thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbuddîn el-Hatîb], Beyrut: Dârü'l-ma'rife, [t.y.], XII, 59-61).

Ebû Hanîfe bu tür rivâyetler hakkında “Biz biliyoruz ki zina eden kimse kâfir değildir. Fakat zina edenin zina fiili, kendisinden elbisesinin çıkarılması gibi iman özelliğini giderir.” şeklinde bir tavrı benimseyenleri adalet ve zulmü bilmeyen kimseler olarak nitelemektedir. Ona göre büyük günah işleyen kimseler günahlarına rağmen Allah'ı severler (*el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 18/25).

Ebû Ubeyd'e göre, günahkâr imanının hakikatini ve samimiyetini kaybetmiştir. O, bu tür rivâyetlerin uyarı amaçlı olmasını kabul etmemekte ve günahkâr kimsenin kâfir olmadığını söylemektedir. Onun bu rivâyetler hakkındaki yorumu için bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Îmân*, s. 32-43.

nâkıs olduğunu zikretmiş ancak bu tercihiyle birlikte büyük günah işlediği zaman kişinin imandan çıktığını ve tövbe ettiği zaman imanın geri döndüğünü de zikretmiştir.³¹¹ Bu nedenle bu görüşü benimseyenlerin iman-amel ilişkisi hususunda net bir tavırlarının olduğu söylenemez. Öte yandan rivâyetlerdeki bu ifadelerin nedb ve uyarı olarak değerlendiren ve bu rivâyetlerin imanın kemâl vasfının kaybolduğuna delâlet etmekte olduğunu düşünenler de vardır.³¹²

Hanbelî-Selefiler'e göre amel, imanın olmazsa olmaz bir parçasıdır. Ancak amellerin terk edildiği veya yasak davranışların işlendiği durumlara yaklaşımları ile sözün/tasdik ve ikrarın olmadığı durumlara yaklaşımları farklılık göstermektedir. İmanın söz unsuru olmadığına kişi imandan, İslâm'dan, milletten/dinden çıkarken; amellerin terki durumunda ise -burada namaz ve zekâtı ayrı tutmak gerekir- kişi imandan çıksa da dinden çıkmamaktadır. Onların genel eğilimleri amelin terkinde kişilerin tekfir edilmemesi yönünde olmuştur. Ancak kullandıkları ifadeler yer yer tekfir ettiklerini vehmettirir tarzdadır. Büyük günah işlediğinde iman azalacağı ve hattâ hiç kalmayacağını ve kebîre işlerken kişiden iman çıkacağını tövbe ettiğinde iman geri döneceğini savunmaları net olmayan bu kanaatlerinin yansımasıdır. Şunu da belirtmek gerekir ki Hanbelî-Selefiler arasında amele dayalı tekfir hususunda daha net bir tutum sergileyenler bulunmaktadır. Onlar rivâyetlerde geçen bu ifadeleri terhîb ve tergîb³¹³ olarak ele almaktadırlar.

1.3.3. İmanın Niceliği

“İman, tek parça bir haslet midir?” Yoksa “Parçalı karmaşık bir yapı mıdır? Bu sorulara verilen cevaplar, kişilerin iman anlayışlarına bağlı olarak değişmiştir. Onun ne olduğunu anlama çabasının bir veçhesi konumundaki iman artması ve eksilmesi meselesi Seleflerin Mürcie'ye karşıt olarak savundukları diğer bir husustur. İmanın

³¹¹ İbn Battâ, *el-İbâne*, II, 720. İbn Battâ, bu tür rivâyetleri naklettiği bölümde “İmanı olmayanın güvenliği, dini ve ahdi de yoktur” şeklindeki rivâyetleri nakletmesi mânîdardır (bk. İbn Battâ, *el-İbâne*, II, 714). İbn Mende'de şirk, adam öldürmek, yakın arkadaşının eşiyle zina etmek, yetimin malını ve faiz yemek, sihir, savaştan kaçmak ve anne-babaya itaatsizlik gibi günahları imandan çıkaran günahlar başlığı altında nakletmiştir (İbn Mende, *Kitâbü'l-İmân*, II, 565-576).

³¹² Her ne kadar bazı günahları imandan çıkaran günahlar olarak nakletse İbn Mende'nin genel kanaatinin bu kimselerin imandan çıkmayacağı yönünde olduğu söylenebilir. O, bu tür ifadeleri uyarı olarak değerlendirmektedir (bk. İbn Mende, *Kitâbü'l-İmân*, II, 595-601).

³¹³ Rivâyetlerde yer alan ifadelerin, iyiliğe yönlendirme ve kötülükten sakındırma amacıyla kullanıldığını belirten bir tabirdir (bk. Mehmet Görmez, “Tergîb ve Terhîb”, *DİA*, 2011, XL, 508-509).

hangi unsurunun artıp eksildiği ise bu konuyla ilgili farklı yaklaşımların benimsendiği bir diğer tartışma alanıdır. Amellerdeki artışla birlikte imanın da arttığının kabul edilmesinin yanı sıra, bazıları tasdikini, ma‘rifetin, mümenün bihin de artacağını benimsemişlerdir. İmanın artması ve eksilmesi, imanın dereceleri/tefâzul ve imanın kemâli gibi kavramlarla ilişkilendirilerek ele alınmıştır.

İmanı tek parça bir haslet olarak gören Mürcie mensupları, imanda artma ve eksilmenin söz konusu olmadığını kabul etmişlerdir. Genelde iman tasdik ve ikrar olarak tanımlayan Mürciîler, imanda artmanın ve eksilmenin olduğunu kabul etmenin, ondaki değişimi kabul etmek olacağından bu fikre karşı çıkmışlardır. İmanda kesinlik söz konusu olduğu için artma veya eksilme zan, tereddüd, şüphe gibi kesinlikle zıt durumların kabulü anlamına gelmektedir. Ayrıca iman azalması, kişinin yarı tekzîb, yarı kabul durumunda bulunması, diğer bir deyişle yarı iman, yarı küfür durumunda bulunmasıdır ki bu iki zıt durumun bir arada bulunması mümkün değildir.

İmanda artma-eksilme olduğunu düşünenler genelde ameli imandan kabul edenlerdir³¹⁴ ve ameldeki artma-eksilme durumlarının imanda da artma-eksilme meydana getireceğini savunmuşlardır. İmanda artmayı ve eksilmeyi kabul edenlerin³¹⁵ bu fikri savunmalarının nedeni âyetlerde³¹⁶ iman artacağından bahsedilmesidir. Kalbinde zerre miktarı iman bulunan kimsenin cehennemden çıkarılacağı, iman kalpte beyaz bir nokta ile başlayıp her yapılan iyilikle bu beyazlığın artması, kötü amellerin kalpte siyah bir nokta oluşturduğu ve her yapılan kötülükle bu siyahlığın artacağı ve kalbin kapkara olacağını belirten rivâyetler de iman artıp eksileceği anlamında anlaşılmıştır.³¹⁷ Ayrıca zâninin, mümin olarak zinâ etmeyeceği; hırsızın

³¹⁴ Bazıları iman hem artacağını hem eksileceğini kabul ederken, Selefilerden bir kısmı ile bazı Mürcie ise imanda sadece artmanın söz konusu olduğunu kabul etmiştir. Hanbelî-Selefiler imanda hem artmanın hem de eksilmenin söz konusu olduğunu, iman hiç kalmayacak kadar azalabileceğini savunmuşlar ve iman artmasını kabul etmekle birlikte eksilmesini kabul etmeyenleri Mürciî kabul etmişlerdir (bk. *es-Sünne*, I, 569-570).

³¹⁵ İbn Batta, “İman, söz ve ameldir; artar, eksilir.” şeklindeki iman nazariyesini kabul edenleri yaşadıkları şehirlere göre Ebû Ubeyd’den nakletmektedir (bk. İbn Batta, *el-İbâne*, II, 814-826).

³¹⁶ el-Bakara 2/260, Âl-i İmrân 3/173, el-Enfâl 8/2, et-Tevbe 9/124, el-Kehf 18/13, Meryem 19/76, el-Ahzâb 33/22, Muhammed 47/17, el-Fetih 48/4, el-Müddessir 74/31. İbn Batta, iman artmasına delil olarak bunlardan ilk beşini ve Muhammed 47/17. âyeti zikretmektedir (İbn Batta, *el-İbâne*, II/833). Âyetlerde iman artması zikredilmekle birlikte azalmasından bahsedilmemektedir. İmanın eksilmesi genellikle hadislerle delillendirilmiştir. Bu hususu savunanlar, artması mümkün olan şeyin azalmasının da mümkün olacağını söylemişlerdir.

³¹⁷ *es-Sünne*, I, 592; İbn Batta, *el-İbâne*, II, 840-843.

mümin olduğu halde hırsızlık yapamayacağı ve imanın kişinin çıkardığı gömleğe benzetildiği rivâyetler de imanın hiç kalmayacağına delil olarak kullanılmıştır.³¹⁸

İmanın nicelik olarak değişebileceğinin savunulmasının bir diğer nedeni de toplumda mümin olduğunu söyleyenlerin aynı imana sahip olmamasıdır. Örneğin zulmü ile ün yapmış Haccâc b. Yûsuf'un (ö. 95/713) imanının Hazreti Peygamber'in imanına eşit olamayacağıdır.³¹⁹ İmanda artma ve eksilme fikrini kabul edenler Cebrâil, Mîkâil, Hazreti Peygamber ve diğer müminlerin imanlarının aynı olmadığını savunmaktadırlar. Peygamberler bütün tâatleri yaptıkları ve onların günahları bağışlandığı için onların imanları diğer inananların imanlarından üstündür. Diğer kişiler arasında da imanlarının niceliği bakımından farklılık olabilir.³²⁰ İbn Batta iman; resûl ve nebîlerin iman, evliyâullahın iman, muhâcir ve ensârın iman gibi derecelendirmekte ve bu ümmetin ilklerinin imanını, sonrakilerden üstün görmektedir. O, kişilerin akıllarının miktarına, ma'rifetlerine ve amellerdeki gayretlerine göre birbirinden üstün olduklarını söylemektedir.³²¹ İbn Batta, imanda artmanın mümkün olduğunu temellendirmek için bunun dildeki kullanımını örnek verir. Bir kimse yemek yerken ona yemesi söyleniyorsa; bu, "Yemek yemeyi artır!" mânası taşır. Yine namaz kılan kimseye, namaz kılması söylendiğinde bu ifadeyle "Namazı artır!" anlamı kastedilir. Bu örneklerde olduğu gibi, iman edenlere, iman etmeleri emrediliyorsa bu imanlarını artırmaları istendiği içindir.³²²

Hanbelî-Selefîler, amellerin yapılmasıyla imanın arttığını, amellerin terki veya yasaklanan davranışların yapılmasıyla da imanın azaldığını kabul etmektedirler. İmandaki artma ve eksilmenin yapılan fiil münasebetiyle olduğunda hemfikirdirler.³²³ İman ondan hiçbir şey kalmayacak kadar azalabilir.³²⁴ Ancak onlar imandaki artma ve

³¹⁸ *es-Sünne*, I, 590-593; İbn Batta, *el-İbâne*, II, 852-854.

³¹⁹ *es-Sünne*, I, 588. Selefîlerin Haccâc'ın imanının Hazreti Peygamber'in imanına eşit görülmesini eleştirilerinin arka planında, Mürcie'nin bir taraftan Haccâc'ın imanını diğer iman edenlerle eşit görüp diğer taraftan ona karşı yapılan hurûc faaliyetlerine destek vermelerinin çelişkili olduğunu vurgulama amacı bulunmaktadır (bk. Kutlu, *Selefîliğin Fikrî Arka Planı*, s. 123-124).

³²⁰ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 834-837. İmanda derecelerin olduğuna delil olarak şu âyetleri zikretmektedir: el-Bakara 2/53, en-Nisâ 4/ 95-96, et-Tevbe 9/100, el-İsrâ 17/55, el-En'âm 6/132, el-Hadîd 57/10, el-Câsiye 45/21.

³²¹ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 839-840.

³²² İbn Batta, *el-İbâne*, II, 834.

³²³ *es-Sünne*, I, 564-565, 580-582; İbn Batta, *el-İbâne*, II, 837, 840. Ebû Ubeyd, kalplerin tasdiki ve diğer azâların amelleriyle imanda farklı derecelerin meydana geldiğini söylemektedir (bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Îmân*, s. 17-18).

³²⁴ *es-Sünne*, I, 582.

eksilmeyi sadece amel yönüyle görmemektedirler. İman edilecek şeyler, söz, yakîn ve ma‘rifet açısından da artma ve eksilmeyi mümkün görmektedirler.

Hanbelî-Selefiler’in iman nazariyelerine bakıldığında, onların iman edilecek şeyler açısından da artmayı kabul ettikleri görülmektedir. Söz olarak başlayan iman, namaz, zekât, oruç ve diğer yapılması emredilen şeylerle arttırılmıştır. “Bugün size dininizi tamamladım.”³²⁵ âyetinin vahyedilmesine kadar iman edilecek şeylerde “artma” devam etmiştir.³²⁶

İmanın sadece amel yönüyle değil, ma‘rifet ve yakîn yönüyle de artabileceği kabul edilmiştir. Ahmed b. Hanbel ve İbn Batta, imanın amelle artmasının yanında ma‘rifet olarak da kişiler arasında farklılıkların olabileceğini kabul etmişlerdir.³²⁷ Ahmed b. Hanbel, kalbin ma‘rifetinin farklı derecelerde olabileceği ve artabileceği görüşünü benimsemiştir.³²⁸ O, kişilerin kalbindeki ma‘rifet ve aklî kapasitelerinin birbirinden farklı olabileceğini, bu nedenle de onların imanlarında farklılıklar olacağını düşünmüştür. Gaflet, unutmama gibi hâller ise imanı azaltan bilişsel fiillerdir.³²⁹ Bununla birlikte ma‘rifetteki artışı icmal ve tafsil farklılığı olarak anlayanlar da olmuştur. Tafsilâtlı bilgiye sahip olanların ma‘rifeti, icmalen bilenlerinkine göre daha fazladır ve her bir inen yeni âyet ve sûre ile kişilerin bilgisi, dolayısıyla da imanı artmıştır.³³⁰ Ashâbü’l-hadîs’ten Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, imanda gerçek anlamda bir artıştan bahsedebilmek için önceki miktara ilave bir şeylerin olması gerektiğini vurgulayarak, bilgideki tafsil ve icmal farklılığını artma olarak kabul etmemiş ve bilgideki herhangi bir artışı mümkün görmemiştir.³³¹

İmanın söz olarak artması, yapılan hamd ve tesbihlerin imanda bir artma meydana getirmesidir. Genellikle Muâz b. Cebel’in (ö.18/639) Esved b. Hilâl’e (84/703) hitaben söylediği: “Bizimle otur, bir saat iman edelim.”³³² şeklindeki sözü,

³²⁵ el-Mâide 5/3.

³²⁶ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 630-631.

³²⁷ *es-Sünne*, I, 580; İbn Batta, *el-İbâne*, II, 834.

³²⁸ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 32.

³²⁹ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 834, 845.

³³⁰ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 32.

³³¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-İmân*, s. 25-26; Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arka Planı*, s. 134.

³³² Muâz b. Cebel bu sözü ile sadece zikretmeyi değil imanı artıracak her türlü fiili kastetmiştir. Buhârî bu rivâyeti iman bölümünde muallak olarak nakletmiştir. İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî’nin iman bölümünde terceme, muallak olarak naklettiği bu rivâyetin muttasıl senedini *Ta’lîku’t-ta’lik* adlı eserinde vermiştir. Onun verdiği

imanın söz olarak artmasına delil olarak kullanılır.³³³ Muâz b. Cebel'in bu sözüyle ne kastettiğine dâir farklı yorumlar yapılmıştır. Kâdî Ebû Ya'lâ'nın öğrencisi İbn Akîl, Muâz b. Cebel'in ifadesinde namaz ve diğer hayırlı davranışların kastedildiğini söylemiştir. O, imanın şübeleri olarak bahsedilen bütün fiilleri yapmayı imanı artıran eylemler olarak bu bağlamda değerlendirmiştir.³³⁴ Ancak buradaki söz ile iman tanımında yer alan ve tasdik ifadesi olarak değerlendirilen söz arasında bir farklılık vardır. Buradaki söz daha çok dilin fiilini ifade ederken, iman tanımındaki söz ise bilişsel bir durum olan kalbin fiilini ifade etmektedir.

Hanbelî-Selefiler imanın, yapılan tâat davranışlarıyla artacağını, işlenen günahlarla ve tâatlerin terkedilmesi ile azalacağını, inananların imanları arasında derece ve mükemmellik farklılığı olduğunu ittifakla savunmuşlardır. İmanın diğer unsurlarında da artmayı savunanlar olmuştur. Ancak imanın diğer unsurlarındaki artış ile ilgili aralarında tam bir görüş birliği olduğu söylenemez. Onların bu düşüncesi kişileri iyi davranışların yapılmasında yarışmaya, dolayısıyla da bu davranışların teşvik edilmesine; imanı kaybetme korkusuyla kötü davranışlardan uzak durmaya yöneltmektedir. Ancak imanın azalması ve hiç kalmaması şeklindeki yaklaşımları kişiler üzerinde dışlayıcı bir tutuma sevk edebilmektedir.

1.3.4. İmanda İstisna

Hanbelî-Selefiler, farklı gerekçelerle kişinin iman durumunu beyan ederken kesin konuşmasını sakıncalı görmüşlerdir. Onlara göre kişi “Ben kesinlikle müminim.” dememelidir. Bunun yerine “İnşâallah müminim. /Ümit ederim müminim. /Allah dilerse müminim.” ya da kesinlik belirtmeden “Ben müminim.” demelidir. Hanbelî-Selefiler'in bu görüşleri, şüphe ifade ettiği gerekçesiyle imanda kesinliğin olmasını savunanlar

bilgiye göre bu rivâyete Ahmed b. Hanbel, *İman*'da sahih mevkuf bir senetle yer vermiştir. Ayrıca İbn Ebî Şeybe bu rivâyetin bir benzerini *Kitâbûl-îman* adlı eserine almıştır. Buharî şârihlerinden Bedreddîn el-Aynî de eserinde bu rivâyetin İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde (XI, 25-26) olduğunu bildirmektedir. Ahmed b. Hanbel bu rivâyetteki ifadenin Allah'ı zikretmek olarak anlaşıldığını belirtirken, İbn Ebî Şeybe'de bu rivâyet Allah'ı zikretmek ve O'na hamdetmek şeklinde açıklanmıştır (bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Ta'liku't-ta'lik* [thk. Saîd Abdurrahmân Mûsâ el-Kazakî], Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, Amman: Dârü Ammâr, 1405/1985, II, 20-21).

³³³ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 845, 847.

³³⁴ *el-Vâzih*, IV, 45.

tarafından eleştirilmiştir. Bu sebeple de imanda istisna³³⁵ yapılmasını gerekli görenler, muhalifleri tarafından “şükkâk” olarak isimlendirilmişlerdir.

İmanda istisna yapılmasını gerekli gören Ahmed b. Hanbel, kesinlik ifade eden “elbette”, “gerçekten” ve “Allah katında” ifadelerinin kullanılmasını hoş karşılamamıştır.³³⁶ O, imanda istisna yapmanın şüphe anlamında olmayıp, korku ve amelle ilgili olarak ihtiyaten söylenmesi gerektiğini belirtmiştir.³³⁷ Ayrıca o, şüphe anında değil de imanda yakîn hâlindeyken istisna yapıldığını da söylemiştir.³³⁸ İmanda istisna, söz/tasdik unsuruna yönelik değil de amel unsuruna yöneliktir.³³⁹ Ona göre, birisine istisna yapmadan “Sen mümin misin?” diye sormak bid‘attir.³⁴⁰

İmanda istisna yapmanın şüphe ifadesi olmadığını belirten Hanbelî-Seleffler, bu hususu Hazreti Peygamber’in kabristânda istisna ifadesini kullanmasıyla temellendirirler. Her insanın öleceğini kesin olarak bildiği hâlde Resûlullah, kabir ziyareti esnasında “İnşâallah biz de size katılacağız.”³⁴¹ demiştir.³⁴² Onların bu husustaki diğer delilleri: “İnşâallâh güven içinde Mescid-i Harâm’a gireceksiniz!”³⁴³ âyetidir. Müslümanların Mescid-i Harâm’a girecekleri kesin olmasına rağmen, bu bilgi “inşâallâh” sözü kullanılarak ifade edilmiştir. Onların bir diğer delili de Hazreti Peygamber’in, “Sizin Allah’tan en çok korkanınızın ben olduğumu umuyorum.”³⁴⁴ şeklindeki ifadesidir. Resûlullah, Allah’tan en çok korkanın kendisi olduğunu bilmesine

³³⁵ Kelâm ilminde istisna kavramı, iman ile ilişkili olarak kullanılan bir tabirdir. Bu ifadeyle, iman durumunun “İnşâallâh müminim!” şeklinde dile getirilmesi kastedilir. İmanda istisna; iman-amel ilişkisi, imanın artıp-eksilmesi ve kişinin ölüm anındaki iman durumuyla ilgili tartışmalara bağlı olarak gündeme gelmiştir. İmanı tasdik ve ikrardan ibaret görenler, bu şartları yerine getirdiğinde kişinin gerçek mümin olduğunu savunmuş ve imanda istisna ifadesini câiz görmemişlerdir. Onların nazarında iman kesin bir olgudur. Onlara göre, şüphe ifadesi olan “istisna”, imanın kesinliğine zarar verir. Buna karşın amellerin imandan bir cüz olduğunu kabul edenler, amellerin kabul olunması veya tamamının yerine getirilmesi gibi hususlarda belirsizlik söz konusu olduğunu kabul etmişler ve bununla ilişkili olarak da iman kesin bir ifade ile değil, Allah’ın dilemesine bağlı olarak dile getirilmesini savunmuşlardır. Diğer taraftan kişilerin iman durumları hakkındaki kesin kararın, ölüm anındaki duruma göre belirlendiğini savunanlar da imanda istisna ifadesini gerekli görmüşlerdir (bk. İlyas Üzümlü, “İstisna”, *DİA*, 2001, XXIII, 392-393).

³³⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye, Akâidü’s-selef* (thk. Ali Sâmî en-Neşşâr-Ammâr Tâlibî) içinde, İskenderiye: Mektebetü’l-âsârü’s-selefiyye, [1390]/1971, s. 114.

³³⁷ *es-Sünne*, I, 567, 593.

³³⁸ *es-Sünne*, I, 596.

³³⁹ *es-Sünne*, I, 601.

³⁴⁰ *es-Sünne*, I, 601-602.

³⁴¹ Ahmed b. Hanbel, XIII, 373; XIV, 463; XV, 167; XXXVIII, 89, 147; Müslim, “Tahâre”, 39. Bu hadisin farklı varyantı: Müslim, “Cenâiz”, 102.

³⁴² *es-Sünne*, I, 594, 600.

³⁴³ el-Fetih 48/27.

³⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, XL, 449; XLIII, 193; Müslim, “Sıyâm”, 79.

rağmen, bu sözünde ihtimal belirten bir ifade kullanmıştır.³⁴⁵ Ayrıca Hanbelî-Selefîler delil olarak, sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) ve sonraki dönemden Tâvûs (ö. 106/724), Süfyân es-Sevrî ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) gibi kimselerin imanda istisna yaptıklarını nakletmişlerdir.³⁴⁶

Hanbelî-Selefîler'in imanda istisna yapmaları, ameli imana dâhil etmelerinin bir sonucudur. Onlar, bir kimsenin amellerin tamamını yapamamasını istisnanın gerekçesi olarak gösterirler. Peygamberler ve peygamberlerin cennete gireceğine şahitlik ettiği kimselerin dışındakiler bütün amelleri yaparak mükemmel bir imana ulaşamazlar. Çünkü peygamberlerin günahları bağışlanmıştır.³⁴⁷ Yapılan amellerin kabul edilip, edilmemesi imanda istisnanın diğer bir gerekçesidir.³⁴⁸ Onlara göre, kişilerin Allah nezdindeki iman durumlarının bilinmemesi, işlenen ma'siyetlerin iyiliklerini gidermesi de imanda istisna yapılmasının sebeplerindendir.

İmanda şüphenin küfür olduğunu belirten İbn Batta, imanda istisna yapmanın şüphe ifade etmediğini, imanın yakîn/kesinlik durumu olduğunu söylemiş ve imanda istisna yapmak için iki gerekçe sunmuştur. Bunlardan ilki, imanda istisna yapılmazsa kişinin kendini temize çıkardığı ve bundan kişinin kendinin kesin cennetlik olduğuna hükmettiği sonucu çıkmasıdır. Kişinin imanını kaybedeceği korkusu taşıması gerektiğini düşünen İbn Batta, iman durumu kesin olanların nebîler, siddîklar, şehîdler, sâlihler ve cennette ebedî kalacaklarına hükmedilenler olduğunu belirtmektedir. Kişinin kendisini tezkiye etmesinin yasaklanmasına: “Siz kendinizi temize çıkarmayın. O, sakınan kimseleri daha iyi bilir.”³⁴⁹ âyetini delil getirmektedir.³⁵⁰ O, imanda kesin bir üslup kullanılmasını, kişinin cennetin/ebedî kurtuluşun garantisini elde ettiğini yansıtacağı için doğru bulmamakta ve kişinin imanını kaybetme endişesiyle temkinli davranmasını gerekli görmektedir. İbn Batta'nın imanda istisna için sunduğu diğer gerekçe ise geleceğin bilinmemesidir. Kişi içinde bulunduğu an mümin olabilir, ancak ilerleyen zaman dilimi içinde imanını kaybedebilir.³⁵¹ O, bu hususu temellendirmek için: “Hiç

³⁴⁵ *es-Sünne*, I, 596-597.

³⁴⁶ *es-Sünne*, I, 593-595.

³⁴⁷ *es-Sünne*, I, 569.

³⁴⁸ *es-Sünne*, I, 597.

³⁴⁹ *en-Necm* 53/32.

³⁵⁰ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 862-865.

³⁵¹ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 865.

kimse yarın ne kazanacağını bilmez ve hiç kimse nerede öleceğini bilmez.”³⁵² ve “Hiçbir şey için ben bunu yarın yapacağım deme!”³⁵³ âyetlerini delil olarak kullanmaktadır.³⁵⁴ İnsanların kalpleri üzerindeki tasarrufun Allah’a ait olduğunu belirten İbn Batta, kişinin geleceği bilmediği için temkinli davranmasını ve bunun için de kişinin beyanında istisna yapmasını gerekli görmektedir.³⁵⁵ İbn Batta’nın kişinin imanda istisna yapmasını gerekli görmesine neden olarak ortaya koyduğu her iki gerekçede ortak olan husus imanı kaybetme endişesidir.

İmanda istisna, Hanbelî-Selefiler’in herşeyi Allah’ın iradesine bağlama inancının bir tezahürüdür. Allah mülkünde dilediği gibi hükmettiği için insan sadece kurtuluş beklentisi içerisinde olabilir ve bunu temenni edebilir. Kesin olarak kurtulacağını bilemez. Bu nedenle de kendisini kesin cennetlik olarak görüp temize çıkaramaz.

Öyle görünüyor ki, imanda istisna yapmayı gerekli gören Hanbelî-Selefiler’in “Umarım/Allah dilerse müminim.” şeklindeki ifadeleri, bir kararsızlık ifadesi olmayıp mükemmeliyetçilikten kaynaklanan ve ihtiyaten kullanılan bir tedbir ifadesidir.

Hanbelî-Selefiler’in imanı, en üst noktasını ve başlangıcını şehâdetin ifadesi olan sözün oluşturduğu, daha sonra bunun aşağı doğru imanın birer parçası olan amellerin yapılması ile genişlediği ve bu genişliğin kişilerde farklı farklı olabileceği bir piramit şeklinde düşündükleri anlaşılmaktadır. Ancak bu yapının parçaları arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu hususunda çok net olmadıkları görülmektedir.

³⁵² Lokmân 31/34.

³⁵³ el-Kehf 18/23.

³⁵⁴ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 863, 866.

³⁵⁵ İbn Batta, imanda istisna yapmanın gerektiğine delil olarak kullandığı diğer deliller el-En‘âm 6/80, el-A‘râf 7/89. âyetler ve Hazreti Peygamber’in kabir ziyaretinde kullandığı ifade ile bu konudaki sahâbe ve tâbiinden nakledilen sözlerdir. İmandan bir unsur olan amellerin kabul edileceğinin bilinmemesi de kişilerin imanda istisna yapmasını gerektirmektedir (bk. İbn Batta, *el-İbâne*, II867-876).

İKİNCİ BÖLÜM:

EBÛ YA‘LÂ el-FERRÂ’NIN İMAN ANLAYIŞI

Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *Kitâbü’l-Mu‘temed* ve *Mesâilü’l-îmân* isimli eserlerinde açıkladığı üzere imanın; tasdik, ikrar ve amelden oluştuğunu kabul etmektedir.³⁵⁶ Genel olarak amellerin imana dâhil olduğunu ortaya koymaya yoğunlaşmış görünmekle birlikte bu iman tanımının beraberinde getirebileceği sorunların da farkındadır. Bu nedenle de iman tanımının günahkârın tekfir edilmesine yol açmasını önlemek için tutarlı açıklamalar yapmaya çalışmış ve kebîre sahibinin tekfir edilmesine neden olacak sorunları gidermeye yönelik bir takım girişimlerde bulunmuştur. Bu bölümde önce onun iman tanımı hakkında bilgi verilecek ve bu konudaki çeşitli hususlara değinilecektir. Sonrasında ise günahkârların durumu ile ilgili görüşleri tespit edilecektir. Diğer taraftan Ebû Ya‘lâ’nın eserlerinde yer verdiği “imanın yaratılması” ve “muvâfât” konuları hakkındaki görüşleri de bu bölümde ele alınacaktır.

2.1. İMAN TANIMI

Kâdî Ebû Ya‘lâ, yaptığı iman tanımlarında Hanbelî-Selefler tarafından benimsenen iman anlayışını sürdürmüştür. Hanbelî-Selefler ilk dönemlerde “söz ve amel” şeklindeki iman nazariyelerini ilerleyen dönemlerde daha belirgin ifadelerle açıklamışlardır. İman nazariyelerindeki gelişime bakıldığında tanımdaki söz ifadesi, tasdik ve ikrar şekline dönüştürülürken amel ögesinin ehemmiyetle tekrar edildiği görülmektedir. Onlar imanın bu üç unsurdan oluştuğunda ittifak halinde olmalarına rağmen, bunlar arasındaki ilişkiye netlik kazandıramamışlardır. Ebû Ya‘lâ da imanda amel unsuruna büyük ehemmiyet vermiştir. Bu yönüyle mensubu bulunduğu Ashâbü’l-hadis’in görüşlerine tâbi olduğunu vurgulamıştır. Diğer taraftan imanın unsurları arasındaki ilişkiye açıklık kazandırmaya çalışarak Seleflerin iman nazariyelerinin tutarlı bir yapı kazanmasına katkı sağlamıştır.

³⁵⁶ *Mesâilü’l-îmân*’ın mukaddimesinde, imanla ilgili konularda Ahmed b. Hanbel’in mezhebinin görüşlerinin ne olduğuna yönelik soruları cevaplandıracağını belirtmesinden ve kendisinin iman hakkındaki görüşlerinden, Ebû Ya‘lâ’nın Ashâbü’l-hadis’in iman nazariyesini benimsediği anlaşılmaktadır. Kâdî Ebû Ya‘lâ’nın, *Mesâilü’l-îmân*’da faydalandığı kaynaklardan bazıları şunlardır: Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın *Kitâbü’l-Îmân*’ı, Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’l-Îmân*’ı, İbn Şâhîn’in *el-Îmân*’ı, Âcurî’nin *eş-Şerîa*’sı, İbn Batta’nın *İbânetü’l-kübrâ* ve *İbânetü’s-suğrâ*’sı.

İmanın, sözlükte “tasdik edilenin bilgisini içeren kalbin tasdiki” mânasına geldiğini belirten Ebû Ya‘lâ, bu kavramı ıstılâhî olarak birkaç şekilde tanımlamıştır. “İman, tasdik ve yasaklanan şeylerden kaçınmakla birlikte, farz ve nâfile tâatlerin bütünüdür.” şeklindeki tanımında, ilk dönemlerde Ashâbü’l-hadîs tarafından benimsenen iman tanımındaki “söz”ü, “tasdik” olarak ifade etmiştir. “İman, dil ile söylemek, kalp ile bilmek ve organlarla amel etmektir.”³⁵⁷ şeklindeki tarifinde ise üç unsura yer vermiştir. O, imanın ma‘rifet, ikrar ve tasdikten sadece biri ile tanımlanamayacağını düşünmüştür. Bu nedenle de Cehmiyye’nin, Kerrâmiyye’nin, Eş‘arîler’in ve Mu‘tezile’den nâfile ibadetleri imana dâhil etmeyenlerin iman anlayışlarını eleştirmiştir.³⁵⁸

Ebû Ya‘lâ’nın bu konudaki muhalifleri genelde imanda amel unsuruna yer vermeyen gruplardır. Bu nedenle de tasdik ve ikrarın imandaki önemi ve işlevi üzerinde fazla durmamıştır. Öncelikle imanın parçalı bir yapı olduğunu ortaya koymaya ve bu yolla da amellerin imana dâhil edilmesini kolaylaştırmaya çalışmıştır.³⁵⁹ Ona göre iman, “bâtın ve zâhir bütün tâatlerdir.” İmanın bâtinî kısmını, kalp amelleri oluşturmaktadır ki o da tasdikdir. Zâhirî kısmında ise vâcip ve mendûp kategorisindeki bedenle yapılan fiiller yer alır.³⁶⁰ Ona göre, imanı meydana getiren bütün unsurlar tâat olması yönünden ortaktır. Tasdik, ikrar ve ma‘rifet de aslında kalbin ve dilin eylemlerdir ve diğer fiillerle eylem olma noktasında birleşmektedirler. Bu durumda bir eylem olan tasdike, imanda yer verilmesine itiraz edilmiyorsa bedenle yapılan diğer eylemlerin de imandan bir cüz olmasına karşı çıkılmamalıdır.³⁶¹ İman ve İslâm’ın ayrı ayrı ele alındığı “Cibrîl

³⁵⁷ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 182.

³⁵⁸ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 187.

³⁵⁹ Ebû Ya‘lâ imanın çeşitli unsurlardan oluştuğunu izah etmek için Ebû Bekir Merrûzî’nin (ö. 275/888), Ahmed b. Hanbel’in imanın söz olduğunu söyleyenlere karşı cevabını naklettiği rivâyetten faydalanmaktadır. Ahmed b. Hanbel, imanı söz olarak kabul edenlere itiraz ederken, ikrar ma‘rifete ihtiyaç duyuyorsa bu durum da iki şeyden oluşmuştur, ikrarla birlikte ma‘rifet ve tasdiki de içeriyorsa bu durumda üç şeyden oluşmuştur, amel de bunlar gibi imanın bir parçasıdır, şeklindeki açıklamalarıyla imanın parçalı bir yapı olduğunu savunmaktadır. O bu hususta, Hazreti Peygamber’in Abdü’l-Kays Kabilesi’nden gelen bir topluluğun iman hakkındaki sorusuna “İman, kelime-i şehâdet, namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak ve ganimetten beşte birini vermektir.” (Ahmed b. Hanbel, III, 464; Buhârî, “İmân”, 38, “İlim”, 25, “Megâzî”, 71, “Ahbâru’l-âhâd”, 5; Müslim, “İmân”, 23-24; Ebû Dâvûd, “Eş’ribe”, 7, “Sünne”, 15; Tirmizî, “İmân”, 5) şeklinde cevap verdiğini söylemiş ve bunu kendi iman anlayışına delil olarak sunmuştur (*Mesâilü’l-îmân*, s. 154-155).

³⁶⁰ *Mesâilü’l-îmân*, s. 152.

³⁶¹ İbn Batta bu durumu imanın bedeninin her organı için gerekli olan farzları şeklinde ifade etmiştir (İbn Batta, *el-İbâne*, II, 760 vd.). Bu iman anlayışı Ebû Ubeyd’in yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir. Ebû Ubeyd, Allah’ın her uzva yönelik bir eylemi gerekli kıldığını ve kalbin eyleminin “inanmak”, dilin eyleminin “konuşmak”, elin eyleminin “tutmak”, ayağın eyleminin “yürümek” olduğunu söyleyerek, bütün bunların amel olma yönüyle ortak olduğunu vurgulamış ve imanı söz olarak kabul edenlere, sözün de bir amel olduğunu hatırlatmıştır (bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-îmân*, s. 27-30). Bu yaklaşım şekli bütün Selefler tarafından kabul görmüştür. İbn Mende de

hadisi”ni³⁶² açıklarken Kâdî Ebû Ya‘lâ, yine bu izah tarzını benimsemiştir. O, iman ve İslâm kelimelerinin aynı mânâyı ifade etmekle birlikte imanın i‘tikâd gibi bâtinî fiilleri, İslâm’ın ise organlarla yapılan dış fiilleri ifade ettiğini düşünmektedir.³⁶³ Bu konuda delil olarak kullandığı imanın şübeleri ile ilgili rivâyetlere bakıldığında da imanın unsurları arasında hayâ/utanma gibi kalbin amelleri, kelime-i şehâdet gibi sözlü fiiller ve yoldan eziyet veren bir şeyi kaldırmak gibi bedenî eylemleri yer almaktadır.³⁶⁴

İmanı tâatlerin bütünü olarak düşünen Ebû Ya‘lâ, amelleri imana dâhil etmeyen muhaliflerini ikna etmek için çeşitli deliller kullanmıştır. Onun bu konudaki ilk dayanakları Kur‘ân-ı Kerîm’de kimlerin mümin olduğunu açıklayan âyetlerdir.³⁶⁵ Bu âyetlerde müminler namaz kılmak, zekât vermek, infak etmek, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak gibi yaptıkları amellerle tanımlanmışlardır.³⁶⁶ Onun, amellerin imandan olduğuna dair diğer delili ise bütün Selefler tarafından bu konudaki en güçlü delil olarak görülen “Allah, imanınızı zâyî etmez”³⁶⁷ şeklindeki âyettir. Ebû Ya‘lâ, buradaki iman lafzının Beyt-i Makdis’e yönelerek kılınan namaz olduğunu, âyetin siyak ve sibakından da yardım alarak ortaya koymaya çalışmıştır. Âyetin içinde yer aldığı bağlam dikkate alındığında bu âyette tasdike değil, fiile işaret edilmektedir. Ayrıca âyette yer alan peygambere itaatin açığa çıkması da ancak fiille olur. Çünkü tasdik, açıktan görünmemektedir.³⁶⁸

imanı, “kalp, dil ve beden ile yapılan tâatler” olarak tanımlamıştır (İbn Mende, *Kitâbü’l-İmân*, I, 331; krş. *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 616-617).

³⁶² Ahmed b. Hanbel, I, 315, 435, V, 94, X 101, XXVIII, 400-401, XXIX, 45-46; Buhârî, “İmân”, 36, “Tefsîru’l-Kur‘ân”, 242; Müslim, “İmân”, 5, 7; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 17; Tirmizî, “İmân”, 4; Nesâî, “İmân”, 6. Ameli, imandan bir cüz olarak kabul etmeyenler genellikle Cibrîl hadisindeki “İslâm nedir?” ifadesinin, “İslâmın ilkeleri/farzları nelerdir?” şeklinde geçtiği farklı bir rivâyeti kullanmaktadırlar (*el-Fıkhü’l-Ebsat*, 34/45; Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arkapları*, s. 147).

³⁶³ *Mesâilü’l-İmân*, s. 245-246.

³⁶⁴ Kâdî Ebû Ya‘lâ, iman şübeleri ile ilgili Ahmed b. Hanbel’in rivâyetleri yanında İbn Şâhin’in iman şübelerini tek tek saydığı listeyi de verir. İbn Şâhin’in (ö. 385/955) günümüze ulaşmayan iman şübeleri ile ilgili bir eseri bulunmaktadır ve Kâdî Ebû Ya‘lâ eserinde bu listeye yer vermek sûretiyle, bu eserin içeriğine ulaşılmasını sağlamıştır (*Mesâilü’l-İmân*, s. 154-155).

³⁶⁵ el-Enfâl 8/2-3; el-Mü’minûn 23/1-11; et-Tevbe 9/71.

³⁶⁶ *Mesâilü’l-İmân*, s. 162. İbn Fûrek, söz konusu âyetlerdeki amacın müminlerin övülmesi olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu âyetler iman hakikatini açıklamak için nâzil olmamıştır (İbn Fûrek’in değerlendirmeleri için bk. *Mücerred*, s. 155).

³⁶⁷ el-Bakara 2/143.

³⁶⁸ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 187. İbn Akîl de bu âyette iman lafzının namazı ifade ettiğini düşünmektedir. O Eş‘arîler’in bu âyette iman lafzının “namazla Allah’ı tasdik etmek” şeklindeki anlayışlarını eleştirmektedir. Ona göre sahâbîler, kıblenin tahvilinden önce vefat eden müslümanlar için üzölmüşlerdi. Onları kaygılandıran husus kıblenin değişmesinden önce vefat edenlerin Allah’ı ve Resûlü’nü tasdik etmeleri ile ilgili bir eksikliklerinden dolayı değil, Beyt-i Makdis’e yönelerek kıldıkları namazın kabul olunmayacağını zannetmeleriydi. Bu da âyette iman olarak ifade edilenin tasdik değil, namaz olduğunu gösterir (*el-Vâzih*, IV, 49).

Amellerin imandan bir cüz olduğunu ispatlarken Kâdî Ebû Ya‘lâ’nın kullandığı argümanlardan biri de, amellerin imanın kemâle ulaştıran unsurları olması ve bu fiilleri yapanların övülmesidir. Ona göre bir şey kendisine dâhil olmayan bir parçayla mükemmel olamaz. Onun mükemmel olmasını sağlayan şey, ancak onun içeriğinde yer alan, onu oluşturan bir parçadır. Eğer iman sadece tasdik olsaydı, tasdik etmekle birlikte amel etmeyen veya günah işleyen kimselerin de kâmil iman sahibi olarak övülmeleri gerekirdi. Hâlbuki durum bunun aksinedir. Amel edenler, kâmil iman sahibi ve gerçek mümin olarak övülmüştür.³⁶⁹

Ebû Ya‘lâ bu konudaki görüşlerini temellendirirken seleften pekçok kimsenin aynı kanaatte olmasını da delil olarak öne sürmüştür. “İman, söz ve ameldir; artar, eksilir.” şeklindeki tanımını benimseyenlerin listesine eserinde yer vererek bu iman nazariyesinin, görüşlerine itibar edilen kimseler tarafından benimsendiğini ortaya koymuştur.³⁷⁰ Ebû Ya‘lâ bu yolla, söz konusu tanımın İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren yüzlerce kişi tarafından benimsendiğini vurgulamak istemiştir. Selefin otoritesini kullanarak, bunun ilk dönem müslümanları tarafından da benimsenen, asıl iman anlayışı olduğunu zımnen söylemektedir. Bu iknâ delil ile muhaliflerini sonradan ortaya çıkmış bir iman anlayışı benimsemekle örtük bir şekilde itham etmiş ve bu yolla da onların iman anlayışının dinde aslı olmadığını ifade etmeye çalışmıştır.

İmanı farklı şekillerde tanımlayarak amellerin imandaki fonksiyonu hakkında Selefîlerin yaklaşımlarına karşı olanlar da kendilerine delil olarak bazı âyet ve hadisleri kullanmışlardır. Ebû Ya‘lâ, onların delillerini geçersiz kılmaya yönelik girişimlerde bulunmayı da ihmal etmemiştir. “Ey iman edenler ve sâlih amel işleyenler” şeklindeki lafızlarla zikredilen âyetler, amellerin imana dâhil olmadığını savunanlar ile amellerin imandan olduğunu iddia edenler arasında çok fazla tartışmaya neden olmuştur. Amellere iman tanımında yer vermeyenler, söz konusu âyetlerde iman ve sâlih amelin birbirinden farklı olması nedeniyle atıf harfiyle kullanıldığını iddia etmektedir. Onlara

³⁶⁹ *Mesâilü’l-îmân*, s. 229; *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 187.

³⁷⁰ *Mesâilü’l-îmân*, s. 152-153, 251-254.

göre bir şeyin kendine atfedilmesi mümkün değildir. Bu sebeple de amel ve iman farklı şeylerdir.³⁷¹

Kâdî Ebû Ya'lâ, amelin imana atfedildiği âyetlerle ilgili olarak muhaliflerine şu şekilde cevap vermektedir: Bu âyetlerde atfın kullanımı, ma'tûf ve ma'tûfun aleyhin birbirinden farklı olması nedeniyle değildir. Buradaki atıf, te'kîd ve atfedilen şeyin önemine binâendir. Sâlih amel ayrıca zikredilerek önemi vurgulanmıştır. Bunun farklı örnekleri Kur'ân'da mevcuttur. “Kim Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâîl’e ve Mîkâîl’e düşman olursa...”³⁷² âyetinde de Cebrâîl ve Mîkâîl, meleklerden olmalarına rağmen isimleriyle ayrıca zikredilmiştir. Ayrıca “...inkâr edenler ve yalanlayanlar...”³⁷³ âyetinde yalanın küfür türünden olması ve “...Resûlünü hidâyet ve hak din ile gönderdi...”³⁷⁴ âyetinde hidâyet ve hak dinin aynı olması örneklerinde olduğu gibi aralarında farklılık olmayan şeyler atıf ile kullanılmıştır.³⁷⁵

Amellerin imana dâhil olmadığını savunanların görüşlerini ispatlamak için “Bedeviler ‘iman ettik’ dediler. De ki: ‘Siz iman etmediniz. Ama boyun eğdik.’ deyin! Çünkü iman henüz kalplerinize girmedir. Eğer Allah’a ve Resûlü’ne itaat ederseniz, Allah amellerinizden hiçbir şeyi eksiltmez. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok esirgeyendir.”³⁷⁶ âyetini de kendi görüşleri için delil göstermektedir. Kâdî Ebû Ya'lâ onların bu delillerine yönelik yanıtı, Kur'ân-ı Kerim’de iman lafzının içeriğinden herhangi birine işaret edecek şekilde kullanıldığını söyleyerek vermiştir. Ona göre iman kelimesi, tasdik, kesin inanç, ma'rifet, ikrar ve ameller gibi anlamları içermektedir. Kur'ân-ı Kerim’de söz konusu kelime, kapsadığı bu anlamlardan sadece birini ifade

³⁷¹ *Tabsiratü'l-edille*, II, 406-407; *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 616-617.

³⁷² el-Bakara 2/98. Bu şekildeki kullanımın diğer örneği el-Bakara 2/238: “Namaza ve özellikle orta namaza dikkat edin.”

³⁷³ el-Bakara 2/39.

³⁷⁴ el-Fetih 48/28.

³⁷⁵ *Mesâilü'l-îmân*, s. 241-242. Buradaki atıfta ma'tûf ile ma'tûf aleyh arasında sıfat farklılığı olması durumu söz konusudur. Örneğin yukarıda yer verilen âyette, “hak din” tabirindeki “hak” sıfatı, hidâyet lafzını nitelemediği için her ikisi aynı olmasına rağmen birbirlerine atfedilmiştir. Bu âyette yer alan “sâlih amel” tabirindeki “sâlih” lafzı da imanın sıfatı olmadığı için ibareler atıf ile kullanılmıştır. Bunların atıfla kullanılması, iman ve amelin farklı şeyler olması nedeniyle değildir (bk. “Muhakkikin dipnotu”, *Mesâilü'l-îmân*, s. 242-244).

³⁷⁶ el-Hucurât 49/14. Bağdâdî bu âyeti, imanı ikrar olarak kabul edenlere karşı kullanır. Ona göre bu âyet imanın kalbe ait olduğunu göstermektedir (bk. *Usûlü'd-dîn*, s. 276). İmanın tasdik olduğunu ve amellerin ona dâhil olmadığını savunanların delil olarak kullandığı diğer âyetler: el-Hucurât 49/15; el-Mücâdile 58/22; en-Nahl 16/106.

edecek şekilde yer almıştır.³⁷⁷ Örneğin “Allah imanınızı zâyi etmez.”³⁷⁸ âyetinde “iman” kelimesiyle, amel kast edilmiştir. Başka âyetlerde de kapsamında yer alan “tasdik” ya da “ikrar” anlamlarından birine işaret edilebilir. Bu nedenle muhalif görüşte olanlar söz konusu âyetten hareketle, imanın sadece tasdik olmasını ispatlayamazlar. Üstelik bu ve hemen sonrasındaki âyette iman, amelle irtibatlı olarak kullanılmıştır.³⁷⁹

Kur’ân-ı Kerîm’de farzlar emredilirken genelde müminler muhatap alınmıştır. Âyetlerdeki bu hitaplar, farzlar olmadan da kişilerin mümin olduğunun göstergesi şeklinde yorumlanmış ve amellerin imandan olmamasına delil olarak kullanılmıştır.³⁸⁰ Kâdî Ebû Ya‘lâ, bu yaklaşıma, Seleflerin genel iman anlayışı ile cevap vermektedir. İman, söz olarak başlamış daha sonra farzların emredilmesiyle artırılmıştır. Bu anlayışa göre bu âyetlerin muhatapları, ahkâmın nüzûlünden önce, imanın söz kısmını yerine getirerek zaten mümin olmuşlardı. Bu nedenle farzlar emredilirken “müminler” şeklinde hitap edilmiştir. Ebû Ya‘lâ bu açıklamaya ek olarak: “Ey iman edenler, Allah ve Resûlü’ne iman edin.”³⁸¹ âyetine işaret ederek muhaliflerine cevap vermeye çalışmıştır. Burada “iman etme” emri, müşrik ve kâfirlere değil, zaten iman etmiş olanlara emredilmiştir. İmanın, inananlara emredilmesinde söz konusu olan bu durum, farzlar emredilirken de mümkün olabilir. Dolayısıyla bu âyetler, imanın sadece tasdik ve ikrar olmasına, delil olamaz.³⁸²

Kâdî Ebû Ya‘lâ, amelleri imanın kendisi değil de imanın gereklilikleri ya da ona delâlet eden unsurlar olarak değerlendirilmesine de karşı çıkmaktadır. Amelleri imanın şerî’atleri olarak görenler, bununla imanın olmazsa olmaz vâciplerini kastediyorlarsa, ona göre aradaki ihtilaf sadece lafızlardadır. Zira bu kelime, “Mûsâ aleyhisselâmın şerî’atı” ve “Muhammed aleyhisselâmın şerî’atı” gibi ifadelerde olduğu üzere, emir ve yasakları diğer bir deyişle amelleri ifade eder. Bu da dinin amellerle tanımlandığını, dolayısıyla da amellerin imandan olduğunu gösterir. Amelleri imanın göstergeleri olarak kabul edenlerin sözleri ise kabul edilemez. Çünkü bu fiilleri, bir

³⁷⁷ İbn Fûrek bu şekildeki bir açıklamayı dildeki kullanıma aykırı bulduğu için kabul etmemektedir. Bunlar dilde farklı anlamları olan kelimelerdir (bk. *Mücerred*, s. 155).

³⁷⁸ el-Bakara 2/143.

³⁷⁹ *Mesâilü’l-îmân*, s. 236-238.

³⁸⁰ el-Bakara 2/183; el-Mâide 5/6; en-Nisâ 4/103.

³⁸¹ en-Nisâ 4/136.

³⁸² *Mesâilü’l-îmân*, s. 239-241.

kâfir yaptığında, bu eylemler o kimsenin imanına delâlet etmez. Ebû Ya‘lâ, imanı sadece tasdik olarak kabul edenlerin, âyet ve hadislerde “amel” mânasına gelen “iman” lafızlarını mecazla açıklamalarına da itiraz etmektedir. Ona göre bu lafızların mecazî anlamda kullanılabilmesi için bir karînenin olması gerekir. Lafızların herhangi bir karîne olmaksızın mecaza hamledilmeleri ise mümkün değildir.³⁸³

Câriye âzadı ile ilgili rivâyet, amellerin imandaki işlevi hususunda ihtilaf eden fırkalar arasında hararetli tartışmalara neden olmuştur. Mürcie bu rivâyeti, amellerin imana dâhil olmadığına delil olarak sunmuştur. Söz konusu rivâyet şu şekildedir:

“Hazreti Peygamber’e, kefâret olarak köle âzat etmek için siyahî bir câriye getirildiğinde, Hazreti Peygamber ona: ‘Allah nerededir?’ diye sordu. Kadın semaya işaret etti. Sonra Resûlullah: ‘Ben kimim?’ diye sordu. Kadın, Hazreti Peygamber’in Allah’ın Resûlü olduğuna işaret etti. Bunun üzerine Hazreti Peygamber de ‘Onu âzat et! Muhakkak ki o mümindir.’ dedi.”³⁸⁴

Söz konusu rivâyette Hazreti Peygamber’in, kadının Allah ve Resûlü’nü bildiğini belirten sözlü beyanını esas alması ve bu câriyenin mümin olduğuna hükmetmesi, Mürcie tarafından, imanın sadece tasdik olduğuna delil olarak kullanılmıştır. Amellerin imandan bir cüz olduğunu iddia edenler ise, kendi iddialarının aksine olan bu rivâyeti farklı şekillerde yorumlayarak aradaki ihtilafı gidermeye çalışmışlardır. Bu konuda Ahmed b. Hanbel’den farklı yorumlar nakledilmektedir. Ahmed b. Hanbel bu hadisin farzlar emredilmeden önce yani imanın söz olduğu dönemde vürûdunun mümkün olabileceğini söylemiştir. Ayrıca o, Mâlik b. Enes’in hadiste: “Muhakkak ki” ifadesinin yer almadığını belirtmesinden³⁸⁵ hareketle, sözü edilen câriyenin kesin olarak mümin olmasa da, mümin hükmünde kabul edildiğini söylemiştir. Ahmed b. Hanbel’e göre Hazreti Peygamber kadına şuna inanıyor musun? Şuna inanıyor musun? diye sorular sorup bunların cevaplarını alıncaya kadar, o câriyenin mümin olduğuna kanaat getirmemiştir.³⁸⁶ Kâdî Ebû Ya‘lâ da bu hadis ile ilgili olarak Ahmed b. Hanbel’in bunun farzların inmesinden önce olduğunu belirten

³⁸³ *Mesâilü’l-îmân*, s. 164.

³⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, XIII, 285. Diğer varyantlar için bk. *el-Fıkhu’l-Ebsat*, s. 44/57; Ahmed b. Hanbel, XXV, 19, XXIX, 465, XXXII, 206, 217, XXXIX, 176, 182-184; Müslim, “Mesâcid ve Mevâzîu’s-salât”, 33; Ebû Dâvûd, “Salât”, 171, “Îmân ve nüzü’r”, 19; Nesâî, “Sehv”, 20, “Vesâyâ” 8.

³⁸⁵ *Muvatta’*, “İtk ve Velâ”, 8-9 (II, 776-777).

³⁸⁶ *es-Sünne*, I, 574-575.

açıklamasını dillendirmiştir. Ayrıca köle âzadında, iman için şart olanın kelime-i şehâdet olduğunu ve kelime-i şehâdet ile can emniyetinin sağlanacağını ve mümin ahkâmı uygulanması için yeterli şartın gerçekleşeceğini belirtmiştir.³⁸⁷ Ancak şunu hatırla tutmak gerekir ki bu rivâyette zikredilen köle âzadı, kefâret içindir. Bu olayın mümin köle âzat etmeyi gerektiren ahkâmın nüzûlünden önce olması, dolayısıyla da imanın söz olarak kabul edildiği Mekke dönemine ait olması çok tutarlı bir açıklama değildir. Bu durumda ikinci açıklama yani “Can güvenliğini sağlayan ve mümin ahkâmının uygulanması için yeter şart olan kelime-i şehâdet.” şeklindeki açıklama daha ma’kuldür. Burada Kâdî Ebû Ya‘lâ’nın amelleri imanın aslî unsuru değil, onun kemâle ulaştıran parçaları olarak değerlendirdiği de anlaşılmaktadır. Ona göre, kelime-i şehâdet getiren kimseye mümin ahkâmı uygulanır.³⁸⁸ Ancak bu durum, amellerin imandan olmadığını göstermez. Zira tasdikin olmadığı bazı durumlarda da kişilere mümin hükmü uygulanmaktadır. Örneğin müslüman anne-babadan doğan çocuğa, tasdiki olmadığı halde mümin hükmü uygulanmaktadır. Tasdiki olmadan böyle durumda olan kişilere mümin hükmü vermek nasıl ki tasdikin imandan olmadığı anlamına gelmiyorsa, daha ameller olmadan kişiye mümin demek de amellerin imandan olmadığını göstermez.³⁸⁹

İmanı parçalı yapıda düşünmesi, Ebû Ya‘lâ’ya imanda farklı derecelerin ya da onun artmasının ve eksilmesinin mümkün oluşunu temellendirme imkânı da sağlamıştır. Bu anlayış, imanı oluşturan amellere yönelik sorunlarda kişinin mümin kabul edilmesine de dayanak teşkil etmiştir. Nitekim amelleri yapmayan ya da vâcipleri ihlal eden kimseler, imanın bu unsurunu eksik bırakmakla birlikte, onun bir diğer unsuru olan tasdikin bulunması cihetiyle mümin kabul edilmişlerdir. Ancak bu açıklama tutarlı bir teori için yeterli değildir. Zira tanımda yer alan bir ögenin eksikliğinin mantıksal sonucu, imanın olmamasıdır. Dolayısıyla bu iman nazariyesini benimseyenlerin yaptığı “Kalan unsurlarla mümindir.” şeklindeki açıklamanın, tanımın tutarlılığı için yeterli bir gerekçe olduğu söylenemez. Bu durumda da imanın tasdik, ikrar ve amellerden oluştuğunu savunanların, zihinlerde oluşan bu çelişkiyi gidermelerinin başka bir dayanağı olmalıdır.

³⁸⁷ *Mesâilü’l-îmân*, s. 247-248, 258.

³⁸⁸ *Mesâilü’l-îmân*, s. 258.

³⁸⁹ *Mesâilü’l-îmân*, s. 258.

Bu hususun aydınlatılmasında bize yardımcı olacak işaretler, Ebû Ya‘lâ’nın Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilerde ortaya çıkmaktadır. Zira o, Mu‘tezile kelâmcılarıyla ameli imana dâhil etmeleri yönünden benzer düşünmektedir. Ancak Mu‘tezilî âlimler, büyük günah işleyenleri ya da diğer bir deyişle amelleri terk edenleri mümin olarak kabul etmemektedirler. Ebû Ya‘lâ’nın eleştirdiği bu nokta, Mu‘tezile ile aralarındaki yaklaşım farklılığını, yani iki tarafın amelin imandaki fonksiyonuna farklı anlam yüklediğini göstermektedir.

Amelin imandaki işlevini ve tarafların yaklaşımını tahlil edebilmek için bu konuyla yakından ilişkili diğer bir tartışma alanına yönelmemiz gerekmektedir. Bu da iman isminin ıstılah anlamı çerçevesinde cereyan eden menkûl isim tartışmalarıdır. İmanın şer‘î ıstılahtaki kullanımı, lügavî kullanımıyla aynı mıdır? Yoksa şer‘î kullanımda kelimenin anlamı değişerek başka anlamlar mı kazanmıştır? Bu hususta başlıca üç yaklaşımdan bahsedebiliriz. Bunlardan ilki Eş‘arîler’e ait olup iman lügavî ve ıstılahî anlamının aynı olduğu, diğer bir deyişle dinde kullanılan kavramların anlam değişikliğine uğramadığı tezi üzerine kuruludur.³⁹⁰ Mu‘tezilîler’e ait olan yaklaşım ise bunun tam aksi yöndedir. Onlar, “iman” isminin şer‘î mânâsının sözlük anlamından farklı olduğunu düşünmektedirler.³⁹¹ Din, kullandığı kavramlara farklı anlamlar yüklemiştir. Dolayısıyla dinî ıstılahtaki kavramlar, dilde vaz‘ edildiği anlamdan farklı bir mânaya işaret eder. Üçüncü yaklaşım ise Ebû Ya‘lâ’nın savunduğu “ziyâde isim” nazariyesidir.

Kâdî Ebû Ya‘lâ’ya göre şer‘î bir ıstılah olarak “iman” ismi, dilde vaz‘ edildiği anlamdan başka bir mânaya taşınmamıştır. İman ismi, lügavî mânâsını korumakla birlikte şer‘at ona ilave anlamlar yüklemiştir. Namaz, oruç ve zekât gibi görünen ameller, iman kelimesinin şer‘î anlamına eklenmiş ve böylece iman ismi, tasdik ve amellerin hepsini birden ifade eder hâle gelmiştir.³⁹² Ahmed b. Hanbel’in “İmanın ortaya çıkışı eksikti, artırıldı.” sözünü de Ebû Ya‘lâ, bu yönde yorumlamış ve o, bunun ziyâde isme işaret ettiğini söylemiştir.³⁹³

³⁹⁰ *el-Vâzih*, IV, 43; *Mücerred*, s. 149-150.

³⁹¹ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 620-623; *el-Vâzih*, IV, 43.

³⁹² *Mesâilü’l-îmân*, s. 249, 297.

³⁹³ *Mesâilü’l-îmân*, s. 301.

Ziyâde isim teorisiyle Ebû Ya'lâ, hem amelleri imanın anlamına dâhil etmiş hem de amele yönelik eksikliklere rağmen kişinin mümin olmasını temellendirmeye çalışmıştır. İman lafzının asıl anlamına sahip olmakla birlikte, bu kavrama sonradan ilave edilen anlamın işaret ettiği eylemlerinin olmaması şeklinde bir durum sergilendiğinde, kişi iman isminin asıl anlamı itibariyle mümin; anlam içeriğinden bir kısmını yapmadığı için de onun imanı eksik olmaktadır. Bu durumdaki şahıs, eksik de olsa iman sahibi olduğu için, mümin ahkâmına tâbi olmaktadır. Daha açık şekilde ifade edersek, günah işleyen kimse eğer tasdiki mevcutsa iman lafzının dildeki asıl anlamı itibariyle mümindir. Ancak ilave edilen anlamı taşımadığı yani imanın ıstılah anlamından bir kısmı eksik kaldığı için de nâkıs mümindir.

Ebû Ya'lâ'nın, imanın "menkûl isim" olmasını reddetmesinin nedeni, iman menkûl isim kabul edildiğinde bu isimle ilgili hükümleri, lügavî anlamına göre değil de taşındığı yeni mânaya göre belirleme zorunluluğudur. Artık hükümler, ismin kazandığı yeni anlamı bütünüyle içermesine göre verilmelidir. Mu'tezile'nin tanımladığı şekliyle söyleyecek olursak mümin tasdik edenlerin değil, farz ibadetleri -diğer görüşü benimseyenlere göre de farz ve nâfile ibadetleri- yapanların adı olacaktır. Nitekim Mu'tezile, iman isminin anlamının şerî'atte, görünen amellerin hepsini ifade edecek bir muhteva kazandığını kabul etmiş ve bu amellerde eksikliği olanın artık mümin olarak isimlendirilemeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Bu nedenle de onlar günahkârın, müminden farklı bir isim ve farklı bir ahkâma tâbi olduğunu savunmuşlardır.³⁹⁴

Mu'tezile'nin kabul ettiği menkûl isim teorisine göre, iman ismi dinî ıstılahta, lafzî mânasıyla değil, şeriatın taşıdığı yeni anlamıyla kullanılmaktadır. Onlara göre mümin kelimesi şeriatla, "medih ve tâ'zîmi hak eden kimse"ye ad olmuştur. Büyük günah işleyen kimse ise zem ve laneti hak ettiğinden artık övgüye layık olma anlamındaki iman ismi ile adlandırılmaz.³⁹⁵ İsimlerin başka bir anlama nakledilmesinin gerekçesi ise şeriat ehlinin dalcilerin bilmediği, bu sebeple de onun için isim vaz' etmediği bir takım yeni mânalara sahip olmasıdır. Bu, sanat ehlinin yeni bir şey bulması ve dilde, bulduğu şeyi ifade edecek kelimenin olmaması durumuna benzemektedir. Bununla birlikte şerî'at ehli ve yeni bir sanat ortaya koyanlar, onlara açık olan bu

³⁹⁴ *Mesâilü'l-îmân*, s. 301-302; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 614-615, 632-645; *el-Vâzih*, IV, 43.

³⁹⁵ *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 620-623.

mânalar için dilde vaz‘ edilmiş kelimeleri, kendilerinde olan anlamları ifade edecek tarzda, yani yeni anlamıyla kullanırlar.³⁹⁶ Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), menkûl isimlerin esasta olan anlamlarını devam ettirmediklerini de savunur. Bunun gerekçesi ise bunlar esastaki mânaları üzerine anlaşıldığında bir takım anlam kargaşaları ortaya çıkacaktır. Örneğin “müslim” isminin sözlük anlamı doğrultusunda, herhangi birine boyun eğen kimseye de verilmesi gerekecektir. Lügavî mânasıyla değerlendirildiğinde uyuyan ve dalgın kişilerin ise “müslim” olarak adlandırılmamaları gerekecektir. Çünkü bu kimseler uyku ve dalgınlık nedeniyle itaat kastı taşımamaktadır.³⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, iman isminin hem şerî‘atta hem de sözlükte aynı mânayı ifade ettiğini savunanların, “iman edenler ve sâlih amel işleyenler” şeklindeki âyetleri delil göstermelerini eleştirmiştir. O, iman kelimesinin başka bir mânaya nakledilmesinin, vaz‘ edildiği anlamda kullanılmasını engellemediğini söylemektedir.³⁹⁸ Onun bu itirazından menkûl isimlerin, sözlük anlamlarının bazı yerlerde geçerliliğini sürdürmesini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla “müslim” kelimesini örneğindeki açıklamayla bu görüşü uyumsuz görünmektedir.

Ebû Ya‘lâ’nın öğrencisi İbn Akîl de menkûl isim teorisini kabul etmektedir. O, şeriatta isimlerin dilde vaz‘ edildiği mânadan başka bir şeyi ifade etmek için kullanıldığını savunmaktadır. Ona göre; bir ismin farklı bir mânayı ifade etmesi ne lügavî anlamın kullanılmasıyla, ne de anlamda bir ziyade ile mümkündür. Bu ancak o ismin yeni bir anlama nakliyle mümkündür.³⁹⁹ İbn Akîl’e göre, şeriatta iman isminden, tasdik ile ibadetlerin⁴⁰⁰ birleşimi anlaşılır. Bu nedenle farzların tümünü terk eden veya yasakları yapan kimseler mutlak mânada mümin olarak isimlendirilemez. Ancak “fâsık” olduğunu belirten bir kayıt ile o kimseye “mümin” denilebilir. Çünkü mutlak mânada iman, medih (övgü) içindir.⁴⁰¹ İbn Akîl bu düşünceleri ile Mu‘tezilî teoriye yaklaşmış

³⁹⁶ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 624-625. Ebû Ya‘lâ’nın öğrencisi İbn Akîl, iman lafzının menkûl isimlerden olmasını kabul etmektedir. İbn Akîl de Kâdî Abdülcebbâr gibi menkûlâtı temellendirirken sanatçıların yeni alet ve edevâtları için kullandıkları kelimelerin anlamlarını değiştirmelerini örnek vermektedir (*el-Vâzih*, IV, 46).

³⁹⁷ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 626-627.

³⁹⁸ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 660-661.

³⁹⁹ *el-Vâzih*, IV, 49, 51.

⁴⁰⁰ İbn Akîl de ibadetleri imanın fîrû‘u, delilleri ve yasakları/turûku olarak değerlendirmektedir. *el-Vâzih*, IV, 45.

⁴⁰¹ *el-Vâzih*, IV, 45.

görünmekle birlikte, iman isminin nakledildiğini düşündüğü yeni anlamın içeriğine tasdiki de dâhil etmiş ve bu yönüyle Mu‘tezile’den ayrılmıştır.⁴⁰²

İsimlerin şeriatla yeni anlam kazandığının kabulü, hiç şüphesiz bazı sorunları beraberinde getirmektedir. Ebû Ya‘lâ’nın menkûl isim teorisine karşı çıkmasının bir nedeni de bu anlam değişikliğini savunmanın, Araplar’ın bile anlamayacağı bir metin ortaya çıkarmasıdır. Kelimeler, lügavî anlamlarından başka bir mânâ için kullanıldığında, bu dilsel delâleti geçersiz kıldığı gibi; Kur’ân’ın, indirildiği dili bilenler tarafından da anlaşılamayacak bir veçhete bürünme tehlikesi ile karşı karşıya kalmasına neden olacaktır. Ayrıca bu konuda şu sorulara da tatminkâr bir cevap bulunmalıdır: İsimlerde anlam değişikliğine uğramasının yeterli bir gerekçesi var mıdır? İsimlerin kazandığı yeni anlamlar nasıl belirlenecektir? Özellikle bu durumun dinî ahkâmı ilgilendirdiği düşünülürse kesin sonuçlara ulaşılabilecek midir?⁴⁰³ Kâdî Ebû Ya‘lâ, imanın menkûl isim olmasına itiraz ederken Mu‘tezile mensupları arasında bir uzlaşının olmadığını öne sürmüştür. Onlardan Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-850[?]) ve en-Nazzâm (ö. 231-845), imanın şer‘î mânasının farz ve nâfileleri kapsadığını benimserken; Mu‘tezilî mütekellimlerden diğer bir kısmı ise nâfileleri tanıma dâhil etmişlerdir.⁴⁰⁴ Dolayısıyla bu teoriyi benimseyen Mu‘tezilîler arasında ihtilaf vardır. Bu da kavramların kazandıkları yeni mânada bir kesinlik olmadığını gösterir.

Cevap bekleyen bu sorularla ilgili olarak menkûl ismi kabul eden İbn Akîl’in değerlendirmelerine de bakmak gerekir. Dinî ıstılahta isimlerin lügavî mânada

⁴⁰² Bununla birlikte İbn Akîl’in eleştirdiği asıl muhalifleri Eş‘arîler’dir. İman isminin sözlük ve dinî ıstılahtaki anlamı arasında fark olmadığını savunan Eş‘arîler, “Allah imanızı zâyi etmez” (el-Bakara 2/143) âyetinin menkûl isim için delil olamayacağını düşünürler. Nitekim başka el-İsrâ 17/78. âyette de namaz, Kur’ân olarak ifade edilmiş olmakla birlikte, namaza Kur’ân denilmemektedir. Ameller ise imanın göstergeleridir. Nitekim i’tikâd olmadan bu amelleri yapmanın bir değeri yoktur. Amellerin imana dâhil olduğunu ispat için kullanılan, iman şübeleri olduğunu bildiren rivâyetler haber-i vâhid oldukları için bu konuda hüccet olamazlar. Onlar, kıyamete kadar devam edecek bir dinde yenilenmeye gerek olmadığı için önceden dâhil olanların bilmediği yeni mânaların olamayacağını, bunun için de menkûl isme gerek olmadığını düşünmektedirler (*el-Vâzih*, IV, 46-48). Bu meselenin çok önemli olması nedeniyle Hazreti Peygamber’in açık bir beyanının ve bu beyanın tevâtürle aktarılmasının gerekli olduğunu düşünen Eş‘arîler’in kendi düşüncelerini bina ettikleri bir diğer husus da Kur’ân’ın apaçık bir Arapça ile vahyedilmesidir. İsimler, dilde vaz‘ edildiği anlamın dışında bir mânaya işaret eder hâlde geldiğinde Araplar bunu anlamayacaklar, bunun sonucu olarak da Kur’ân, apaçık bir Arapça ile inmemiş olacaktır (*el-Vâzih*, IV, 52-54; krş. *Mücerred*, s. 149-150, 155-156). Bu argümanı Kâdî Ebû Ya‘lâ da iman isminin menkûl isim olmadığını temellendirmek için kullanmıştır (bk. *Mesâilü’l-îmân*, s. 304).

⁴⁰³ Ebû Ya‘lâ menkûl isimlerin kabul edilebilmesi için zarurî bir ilimle bilinmesini, yaygınlık kazanmasını, yeni anlamlar hususunda tartışmanın olmamasını ve menkûl isim ile ilgili kalpteki şüpheyi giderecek kesin bilgilerin gerekli olduğunu savunur (*Mesâilü’l-îmân*, s. 302).

⁴⁰⁴ *Mesâilü’l-îmân*, s. 303. İmanı, “nâfileler olmaksızın dinin farzları” şeklinde tanımlayanlar, Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Ebû Ali el-Cübbâi’dir (*Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 628-629; *el-Vâzih*, IV, 44).

kullanılmadığında ısrarcı olan İbn Akîl, Araplar'ın kullandığı kelimelerdeki anlam değişikliğini ikinci bir vaz' olduğunu düşünür.⁴⁰⁵ Şer'î ıstılahtaki isimler dilde kullanıldığı anlamdan başka bir takım söz ve fiillere ad olmuşlardır ve bu durum istiare ve mecaz gibi kullanımlarla açıklanabilecek bir değişim değildir. Dolayısıyla bu değişiklik mecaz ya da istiare kapsamında değerlendirilemez. Bununla birlikte dilde mecaz ve istiarenin olması, isimlerin vaz' edildiği anlam dışında, başka bir mânada kullanılabildiğine delil teşkil eder. Mecaz ve istiarenin olması, dilde anlam değişiminin mümkün olduğunu gösterir.⁴⁰⁶ Bu yaklaşımıyla İbn Akîl menkûl isme gerekçe olarak, ortaya çıkan ihtiyaç durumunu öne sürmektedir. Menkûl isimlerin yeni anlamlarının kim tarafından belirleneceği hususunda ise Hazreti Peygamber'in açıklamasının belirleyici olduğunu düşünmektedir. Yeni anlamların kesinliğine yönelik eleştirilerle ilgili olarak da menkûlâtın az sayıdaki kimse tarafından kabul edilmesinin ve aralarında ihtilaf olmasının yeni mânanın yaygınlık kazanarak kesin hale gelmesini engellediğini savunmuştur. Ona göre kesinliği engelleyen bu durum ciddi bir sorun oluşturmamaktadır. Çünkü kıblenin değişmesi gibi bazı durumlarda sahâbîler tek kişinin haberine itimat etmişlerdir. Bu beyanlarına o, ahkâmıda tek kişinin beyanının yeterli görülmesinin menkûl isimlerin anlamlarının belirlenmesinde emsal teşkil edeceğini öne sürmüştür. Bu konuda kesin delil isteyenlere⁴⁰⁷ karşılık olarak Hazreti Peygamber'in beyanını ve uygulamalarını yeterli görmüş, bu konuda tevâtüre gerek olmadığını iddia etmiştir.⁴⁰⁸

Ebû Ya'lâ ile İbn Akîl'in yaklaşımları tahlil edildiğinde aradaki ihtilafın lafzî olduğu görülmektedir. Her ikisi de iman lafzının geçirdiği anlam değişimine farklı isim vermeyi tercih etmiştir. Ebû Ya'lâ, bu değişimi ziyâde isim olarak açıklamış ve iman isminin şer'î anlamının dilde kullanıldığı asıl mânası olan tasdike amellerin ilave edildiğini söylemiştir. İbn Akîl ise bu dönüşümü menkûl isim olarak kabul etmiştir. Menkûl isim kategorisinde değerlendirmekle birlikte, o da imanın yeni anlamının, tasdik ve amellerden oluştuğunu belirtmiştir. Bununla birlikte şunu da hatırd tutmak

⁴⁰⁵ *el-Vâzih*, IV, 55.

⁴⁰⁶ *el-Vâzih*, IV, 55.

⁴⁰⁷ Kâdî Ebû Ya'lâ, dilde ikinci bir vaz'ı ve bir ismin iki farklı anlamda kullanılmasını aklen mümkün görmekle birlikte, dinî ıstılahta bunun olduğunu kabul etmek için kesin bir delilin ve haklı bir gerekçenin olması gerektiğini savunur. Ona göre şeriattaki hikmet bu duruma aykırıdır (bk. *Mesâilü'l-îmân*, s. 304-306).

⁴⁰⁸ *el-Vâzih*, IV, 55-56.

gerekir ki İbn Akıl'ın yaklaşımında imanın anlam alanına dâhil olan amellerin eksik olduğu durumlarda kişiye mümin isminin verilmesi sıkıntılı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Mu‘tezilîler’e bu noktada yöneltilen eleştiriler onun için de geçerlidir. Ebû Ya‘lâ’nın yaklaşımında ise kişi, imanın dilde vaz‘ edildiği anlama sahip olduğunda mümin olarak isimlendirilmeyi hak etmektedir. Ancak imanının tam ve mükemmel olabilmesi için şeriatın ona eklediği anlamların da kazanılması yani amellerin yapılması gereklidir. Bu da kişilerin amelle ilgili eksikliklerinde tekfire giden yolu kapatıyor görünmektedir.

Bu açıklamaların ışığında başta işaret ettiğimiz sorunu değerlendirirsek, Ebû Ya‘lâ’nın amele dayalı tekfir sorununu önleme girişiminin teorik arkaplanı açığa çıkmaktadır. Bu da göstermektedir ki Ebû Ya‘lâ, iman tanımında yer alan unsurların farklı işlevlere sahip olduğunu düşünmektedir. Buna göre tasdik imanın lügavî kökeninde de olan asıl anlamıyken ameller kemâle ulaştıran unsurlarıdır. Kendinden önceki dönemde İbn Mende de, imanın aslî ve fer‘î unsurları olduğunu belirtmiş ve imanın aslını oluşturan tasdik ve ikrarla kişiye mümin ahkâmının uygulanacağını, ancak bu iman mükemmel bir iman olmadığını, iman amellerle kemâle ulaştığını belirtmiştir. Bu ayrımını da “İman altmış veya yetmiş kûsûr şûbedir. Onun en faziletlisi şehâdet, en alt seviyesi de yoldan eziyet veren şeyi kaldırmaktır ve hayâ imandandır.”⁴⁰⁹ şeklindeki hadisten hareketle yapmıştır.⁴¹⁰ İbn Mende, iman unsurları arasındaki farklılaşmanın gerekçesini ve amelin terki durumunda kişinin nasıl mümin kabul edildiğini açıklamaya çalışmamış, sadece amellerin imandan olduğuna delil olarak âyet ve hadisleri sunmuştur. Üstelik bazı rivâyetleri herhangi bir açıklama yapmadan eserine alması da iman-amel ilişkisinde net bir durum sergileyemediğini göstermektedir. Kâdî Ebû Ya‘lâ’nın yaklaşımına bakıldığında ise, o tekfir sorununu önlemek için iman unsurlarına farklı işlevler yüklediği gibi bunun dilbilimsel temellerini açıklamaya çalıştığı da görülmektedir.⁴¹¹ O, iman unsurları arasındaki asıl-fer‘ ayrımını, hem

⁴⁰⁹ Müslim, “İmân”, 58; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 15; Nesâî, “İmân ve şerâih” 16. Diğer varyantlar için bk. Ahmed b. Hanbel, XIV, 496, XV, 212, 466, Tirmizî, “İmân”, 6;

⁴¹⁰ İbn Mende, *Kitâbü’l-İmân*, I, 332-333.

⁴¹¹ Ebû Ya‘lâ sonrasında İbn Teymiyye de iman unsurları arasında asıl-fer‘ ayrımı yapmıştır. O bu yaklaşımını ağaç örneğiyle açıklamıştır. Buna göre kalp amelleri tıpkı ağacın gövdesi gibi imanın aslıdır, beden fiilleri ise ağacın dalları nispetinde olup iman fer‘idir. Ancak ağacın gövdesi ile dalları arasında birinin eserinin diğerine yansması ve dal ile yaprakların ağacı beslediği gibi onu güçlendirmesi, takviye etmesi şeklinde karşılıklı bir bağ vardır (*el-İmânü’l-evsâd*, 77-78). Tasdik, sevgi ve yüceltme gibi kalp amelleri iman batin kısmını; sözler ve

tefkire yol açan rivâyetleri yorumlarken hem de imanın unsurları arasındaki farklılaşmanın dilsel temellerini gösterirken sürdürmektedir. İman-amel ilişkisine “el-fâsikul-millî” ile ilgili bölümde tekrar değinileceği için şimdilik bu kadar açıklama yeterli görünmektedir.

İman konusunda önemli olan hususlardan biri de mü'menün bihin kapsamına nelerin dâhil olduğudur. Kâdî Ebû Ya'lâ, tasdik edilecek unsurları beş olarak açıklamıştır. Bunlardan ilki Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinde tek olduğunun kalple bilinmesidir. Allah, mülkünde (rubûbiyetinde), zorunlu, câiz ve imkânsız olan sıfatlarında ortağı ve benzeri olmayandır. Mümenün bihin ikincisi ise meleklerin Allah'ın, emirlerine isyan etmeyen itaatkâr mahlûkları olduğunun bilinmesidir. Melekler, müşriklerin iddia ettikleri gibi Allah'ın kızları da değildir. İman edilecek hususların üçüncüsü, Allah'ın elçilerine indirdiği kitapların tasdik edilmesidir. Onların hepsi hakikattir ve Allah tarafından indirilmiştir. Dördüncü esas, Allah'ın gönderdiği resullerin bilinmesi ve ikrar edilmesidir. Son esas ise âhiret gününü ve ölümden sonra tekrar diriltilmeyi tasdik etmektir. Âhiret kesinlikle vardır.⁴¹² Görüldüğü üzere Ebû Ya'lâ mümenün bihi beş olarak zikretmiş ve bunlar içerisine “kadere iman”ı dâhil etmemiştir. Ayrıca *Kitâbü'l-Mu'temed*'de de kader ile ilgili konulara özel bir bölüm ayırmamıştır. Hanbelî-Selefiler'in önemle üzerinde durmasına ve akîde eserlerinde yer vermelerine rağmen onun “kadere iman” esasını mümenün bihe dâhil etmemesi dikkat çeken bir durumdur. Mümenün bihi: “Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve âhiret gününe iman etmek” olarak saymasının ardından en-Nisâ Sûresi 4/136. âyetin son kısmını zikretmesi, onun tasnifinde bu âyeti esas aldığını göstermektedir.⁴¹³

Ebû Ya'lâ, imanın unsurları arasında kabul ettiği amelleri ise, farzlar, vâcipler,⁴¹⁴ sünnetler ve mendûp ibadetler olarak sıralamıştır.⁴¹⁵ Ona göre,

ameller de imanın zâhirî kısmını oluşturur. İmanın zâhirî kısmı, bâtinî kısmının gereği, zorunluluğu ve göstergesidir (*el-Îmânü'l-evsâd*, 95).

⁴¹² *Mesâilü'l-îmân*, s. 289-291.

⁴¹³ *Mesâilü'l-îmân*, s. 289.

⁴¹⁴ Farz ve vâcip Hanefilere ait bir ayrım olmakla birlikte Kâdî Ebû Ya'lâ'da böyle bir tasnif yapmıştır. Ancak o vâcibi, âhad haber ve kıyas gibi kesin olmayan bir yolla yapılması emredilen ve unutulduğunda mükellefiyeti düşen rukû' ve secde esnasında yapılan tesbihât, -tahrîme hâriç- namazdaki tekbirler ve bunlara benzeyen ibadetler olarak açıklamıştır. Bu tanım Hanefiler'in vâcip tanımından oldukça farklıdır. Hanefiler vâcibe, farz kategorisinin altında yer verirken, Kâdî Ebû Ya'lâ'nın tanımladığı vâcip, sünnet kategorisinin altındaki bir

nâfileler/mendûp ibadetler, yapan kişinin övülmesi ve karşılığında sevap verilmesi nedeniyle mübahlardan farklı olarak imana dâhil olurlar.⁴¹⁶

İmanın unsurları arasında zikredilen ikrarla ilgili açıklamalara gelirse, Ebû Ya‘lâ, ikrarın tek başına iman için yeterli olmadığını belirtmekle beraber, ona göre şehâdet getirenler mümin olarak isimlendirilir ve mümin ahkâmına göre muamele görür.⁴¹⁷ Dolayısıyla Ebû Ya‘lâ’nın ikrar hakkındaki yaklaşımında müslümanların genel eğilimini takip ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim İslâm düşüncesinde ikrar, tek başına iman için yeterli olmasa da, kalpteki imanın dışa yansıyan yönü olarak değerlendirilmiştir.

Ebû Ya‘lâ imanın tasdik unsuruyla ilgili geniş açıklamalara yer vermemiştir. Her ne kadar o, ma‘rifetullah hususunda insana vâcip olan ilk şeyin nazar ve istidlâl olduğunu savunsa⁴¹⁸ da, tasdikteki kesinlik, tasdik-bilgi ilişkisi ve tasdik sevk ettiği imanın varoluşsal unsurları hakkında da ayrıntılara girmemiştir. İmanın şûbelerini zikrederken varoluşsal boyutlarını saymakla yetinmiş ve tasdik ile aralarındaki bağa değinmemiştir.

Son olarak Ebû Ya‘lâ’nın mensubu bulunduğu gelenekle uyumlu olarak benimsediği yaklaşımlardan biri olan imanın artması ve eksilmesi hususuna da değinmek faydalı olacaktır. O, imandaki artma ve eksilmeyi ameldeki niceliğe göre değerlendirmiştir. Buna göre iman amelleri yapmakla arttığı gibi onların terki ve ma‘siyetlerle azalır.⁴¹⁹ İmanın artması bizzat kendiyile birlikte sevabında da söz konusudur.⁴²⁰ Bununla birlikte imanın ma‘rifet boyutundaki artma ve eksilmeyi de kabul ettiği söylenebilir. Nitekim herhangi bir yorum yapmadan Ahmed b. Hanbel’in insanların kalpteki ma‘rifet yönüyle farklı derecelerde olduğunu benimsediğini nakletmesi⁴²¹ ve yine Eş‘arîler’den İbnü’l-Lebbân’ın (ö. 446/1055[?]) bilgideki icmal ve

değerlendirilmeye daha uygun görünmektedir (krş. *Mesâilü’l-îmân*, s. 291-293; Zekiyyüddîn Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları/Usûlü’l-fıkh* [trc. İbrahim Kâfi Dönmez], Ankara: TDV Yayınları, 2006, s.237; Muhammed Zuhaylî, *İlmü usûli’l-fıkh*, Dimaşk: Dârü’l-kalem, 2004, s. 68).

⁴¹⁵ *Mesâilü’l-îmân*, s. 291-293.

⁴¹⁶ *Mesâilü’l-îmân*, s. 280, 283-284.

⁴¹⁷ *Mesâilü’l-îmân*, s. 285-287.

⁴¹⁸ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 21.

⁴¹⁹ *Mesâilü’l-îmân*, s. 395-396.

⁴²⁰ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 189.

⁴²¹ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 32.

tafsil farklılığına bağlı olarak tasdikini arttığını kabul ettiğini belirtmesi, onun da bu görüşlere katıldığını göstermektedir.⁴²² Ayrıca tasdik edilecek şeyleri tek bir delille bilen kimse ile bu hususta daha fazla delili olan kimsenin imanlarının farklı derecelerde olduğunu da söylemektedir.⁴²³ Ma‘rifetteki artışın, tasdik edilecek şeylerin hatırlanmasıyla ya da bunların çokça zikredilmesiyle oluştuğunu benimseyenleri reddettiği gibi sadece bu davranışlara karşılık verilen sevaptaki artış olarak değerlendirilmesine de karşı çıkmaktadır.⁴²⁴ Ebû Ya‘lâ, amellerin yapılmasıyla iman hem kendisinin hem de sevabının arttığını savunmanın yanı sıra ilimdeki derece farklılıklarının da imanı etkilediğini düşünmektedir. Ayrıca dünyadan kendini soyutlayarak amellere yönelmenin de imandaki kesinliği şüpheye mahal vermeyecek şekilde artırdığını düşünmektedir.⁴²⁵

Yukarda verilen bilgiler de de görüldüğü üzere Ebû Ya‘lâ, iman tasdik, ikrar ve amel türünden tâatlerden oluştuğunu kabul etmektedir. Bu yaklaşımıyla o, Ashâbü’l-hadîs’e bağlı olduğunu ortaya koymuştur. Ancak onun açıklamalarından iman unsurları arasında farklılık gözettiği açığa çıkmaktadır. İnsanlar iman sözlük anlamı olan tasdiki gerçekleştirdiklerinde mümin olarak isimlendirilip onlara uygulanan ahkâma tâbi olurlar. Ancak kişinin bu imanı, dinin ilave ettiği amelleri içermediği için eksiktir ve amellerin yapılmasıyla tam ve mükemmel hâle gelir. Böylece Ebû Ya‘lâ’nın ameli iman aslî değil, onun kemâle ulaştıran unsuru olarak değerlendirdiği görülmektedir. Onun nazarında ameller, ne olmadığı zaman kişiden imanı nefyeden bir unsurdur, ne de ihmali durumunda imana zarar vermeyecek bir öğedir. Bilakis kişinin artırdıkça ma‘rifetinin derecesini ve imanını artıran, bu yönüyle de imandan bir cüz olarak kabul edilmesi gereken önemli bir parçadır.

2.2. MÜRTEKİB-İ KEBÎRE’NİN DÜNYEVÎ VE UHREVÎ KONUMU

Mürtekib-i kebîre sorunu ilk bölümde de ifade edildiği üzere iman kavramı etrafındaki tartışmaların ilk adımını oluşturmuştur. Bu nedenle İslâm düşüncesinde ele

⁴²² *Mesâilü’l-îmân*, s. 399-401.

⁴²³ *Mesâilü’l-îmân*, s. 413.

⁴²⁴ Ona göre kişi dalgın olsa veya uyusa bilgisinde değişiklik olsa da âsî olarak kabul edilmeyeceği için imandaki tasdik hatırlama ve tekrar etmeye bağlı olarak artmaz. Yine kişinin bu eylemler sonucu sevabının artmasının imandaki artış olarak değerlendirilmesini de iman asıl unsurlarındaki bir artışın söz konusu olmaması nedeniyle reddetmektedir (bk. *Mesâilü’l-îmân*, s. 406-407).

⁴²⁵ *Mesâilü’l-îmân*, s. 412-414, 415-416.

alınan ilk konulardandır. Büyük günah işleyeninin durumu ile ilgili tartışmalar, Hâricîler'in ele aldığı siyasî yön dışarda bırakılarak mercek altına alındığında, bu sorunun temelinde iki hususun yattığı dikkati çekmektedir. Bunlardan biri, fırkaların benimsediği iman tanımlarıdır. Diğer husus ise, fırkaların tanımlarında kendilerine dayanak yaptıkları nasslarda geçen ifadelerin anlaşılma biçimidir. Bu nedenle fırkalar naslara, kendi görüşlerini temellendirme ve karşısındakileri ilzam etme işlevi yüklemişlerdir.

Büyük günah işleyen kimsenin durumunun belirlenmesinde tartışmalar genel olarak: “Kim, Allah’ın indirdikleriyle hükmetmezse, onlar kâfirlerin tâ kendileridir.”⁴²⁶ “İman edenler ve imanlarını zulümle örtmeyenler...”⁴²⁷ “İman edip de hicret etmeyenlere gelince hicret edinceye kadar onların velâyetleri size ait değildir.”⁴²⁸ şeklindeki âyetler ile “mümin değildir”, “cennet ona haram olur”, “cennete giremez” ve “bizden değildir” gibi ifadelerin yer aldığı rivâyetler üzerinde cereyan etmiştir. Özellikle Hâricîler, söz konusu âyetleri, büyük günah işleyen kimselerin tekfir edilmesi yönünde yorumlamışlardır.

Büyük günah işleyen diğer bir deyişle yasakları ihlal eden ya da yapması gereken farîzaları yerine getirmeyenlerin dünyevî ve uhrevî statüsü, bu kimselerin nasıl isimlendirildiğiyle yakından ilişkilidir. Kebîre sahibinin hangi ismi hakettiğiyle ilgili olarak yapılan tartışmaların hararetli bir şekilde sürdürülmesi de bu alaka nedeniyledir. Kebîre sahibinin mümin, fâsık, kâfir ya da münafık gibi isimler alması, İslâm toplumundan tecrit, kişisel hayata doğrudan müdahale, can ve mal emniyeti, uhrevî ceza ve ödülü hak etme gibi durumları etkilemektedir.

İslâm düşüncesinde büyük günah işleyenlerle ilgili olarak Hâricîler, bu kimselerin kâfir olduğu kanaatindeyken; iman tanımına ameli dâhil etmeyen fırkalar ise, bu durumda olanların mümin olduğunu söylemişlerdir. İman tanımında amele yer vermekle birlikte büyük günah işleyen kimseler için kâfir ve mûminden başka fâsık, münafık ve imanı nâkıs mümin gibi farklı isimleri tercih edenler de olmuştur. Hâricîler dışındaki ekollerin bu konudaki görüşlerine bakıldığında, büyük günah işleyen kişiyi

⁴²⁶ el-Mâide 5/44.

⁴²⁷ el-En‘âm 6/82.

⁴²⁸ el-Enfâl 8/72.

farklı isimlendirmiş olsalar da, en azından dünyada kebîre sahibine mümin ahkâmı uygulama hususunda onların, fikir birliği ettikleri söylenebilir. Bu bölümde Ebû Ya‘lâ’nın mürtekib-i kebîreyi isimlendirmedeki tercihi ve diğer fırkalara yönelttiği eleştirilerin ortaya konulmasına çalışılacaktır.

2.2.1. Kebîre Sahibinin Kâfir Kabul Edilmemesi

Hâricîler, büyük günah işleyenlerin kâfir olduğunu, bu gibilere dünya ve âhirette kâfir ahkâmının uygulanacağını iddia etmişlerdir.⁴²⁹ Mu‘tezilîler ise bu kimselerin kâfir olmamakla birlikte mümin de sayılamayacağını ve iman ile küfür arasında bir konumda (menzile beyne’l-menzileteyn) olduklarını savunmuşlardır. Mu‘tezile, fâsık olarak isimlendirdiği bu kimselerin dünyevî ahkâmda mümin hükümlerine tâbi olduğunu söylemiştir. Onların, fâsığın âhiretteki durumu hakkındaki görüşleri ise, kâfirden hafif olmak üzere ebediyyen cehennemde cezalandırılacağı yönündedir.⁴³⁰ Kâdî Ebû Ya‘lâ, mürtekib-i kebîre hakkında kendi teorisini ortaya koyarken hem Hâricîler’i hem de Mu‘tezilîler’i hedef almış ve onların tezlerini çürütmeye çalışmıştır.

Ebû Ya‘lâ, Hâricîler’in iddialarına karşı günahkârın kâfir olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. “Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları dilediği kimse için bağışlar.”⁴³¹ âyeti, onun bu konuda kullandığı delillerdendir. Bu âyette Allah’ın dilediği kimselerin şirk dışındaki günahlarını bağışlayacağını beyan etmesi, büyük günahların küfür olmadığını göstermektedir. Küfür olsaydı bu günahların bağışlanmaması gerekirdi.⁴³² Bu âyet bağlamında düşünüldüğünde günahkârın tekfir edilmemesi, Hâricîler’in günaha kesin cezâî karşılık olarak formüle edilebilecek anlayışlarını red anlamı taşıdığı gibi Allah’ın irade ve kudretini de vurgulamaktadır.

Hâricîler’den bir kısmı büyük-küçük günah ayrımını reddetmiş ve günah işleyen herkesi kâfir kabul etmişlerdir.⁴³³ Ebû Ya‘lâ, günahları tek kategoride değerlendiren

⁴²⁹ İbn Mende, *Kitâbü’l-Îmân*, I, 331; *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 188.

⁴³⁰ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 636-637, 648-649.

⁴³¹ en-Nisâ 4/116.

⁴³² *Mesâilü’l-Îmân*, s. 326.

⁴³³ *Mesâilü’l-Îmân*, s. 326.

Hâricîler'e karşı ilk olarak ma'siyetlerin farklı farklı olduğunu ortaya koymuştur. Allah küfrü, fıska ve isyanı çirkin gösterdiğini belirttiği âyetle⁴³⁴ çirkin gösterilen şeyleri bir birine atfederek açıklamıştır. Bu da göstermektedir ki küfür, fıska ve isyan birbirinden farklı şeylerdir. Aynı şeyin bir birine atfedilmesi, bir şeyin kendi kendine atfı veya aynı şeyin tekrarı olur ki, bu da anlamsızdır.⁴³⁵ Ebû Ya'lâ daha sonra da Allah'ın büyük günahlardan kaçınanların küçük günahlarını bağışlayacağını savunmuş⁴³⁶ ve böylece Hâricîler'in günahkârlar hakkındaki düşüncelerini bertaraf etmeye çalışmıştır.

Hanbelî fıkhnın önemli bir ismi olan Ebû Ya'lâ, mürtekb-i kebîrenin kâfir olmadığını ispatlarken fikhî hükümleri ve sahâbîlerin uygulamalarını da dikkate almıştır. Kazif suçunda ve liânda uygulanan hükümler, bu konuda onun en önemli dayanakları olmuştur. Nitekim Hâricîler'in iddia ettiği gibi bu kimseler kâfir olsalardı, kazif suçunda uygulanan seksen sopa ve şahitliğin reddi gibi bir cezaya gerek yoktur. Şahitlik, ancak hayatta olanlar tarafından yapılabilir. Günahkârlar tekfir edildiğinde ise onların can emniyeti kalktığı için şahitliğin kabul edilmemesi gibi bir ceza anlamını yitirmektedir.⁴³⁷ Liânlaşmadaki durum da Hâricîler'in savunularını geçersiz kılmaktadır. Çünkü liân, eşinin zina ettiğini iddia ederek boşanmaktır. Burada zina isnadı söz konusu olduğu için kişi Hâricîler'in yaklaşımına göre kâfirdir ve eşine zaten yabancıdır. Ayrıca liân eşler arasında uygulanan bir hükümdür, yabancılar arasında söz konusu değildir. Tüm bunlar bir arada değerlendirildiğinde kişinin küfrü sebebi ile zaten eşler arasında boşanma gerçekleştiği için liân gibi bir uygulamaya da gerek kalmamaktadır. Hâricî yaklaşım doğru kabul edildiğinde liânlaşmada çocuğun nesebiyle alakalı tartışmada gereksiz olup zaten kâfir olan baba ile kurulacak nesep ilişkisi anlamını yitirmektedir.⁴³⁸

Ebû Ya'lâ'ya göre sahâbîlerin Ridde olayındaki icmâsı da Hâricîler'in görüşünün hilafıdır. Günah işleyenlerin hepsi kâfir olsaydı, Hazreti Ebû Bekir sadece

⁴³⁴ el-Hucurât 49/7.

⁴³⁵ Bu âyeti atıfla açıklanması Kâdî Ebû Ya'lâ açısından çok tutarlı görünmemektedir. Nitekim önceki bölümde de belirtildiği gibi amellerin imandan olduğuna delil olarak zikrettiği "iman edenler ve sâlih amel işleyenler" âyetinde buradaki görüşünün aksini iddia etmiş ve imana atfedilen sâlih amelin, iman olduğunu savunmuştur. Önceki açıklamasından hareketle muhalifleri de isyan ve fıska, küfür ile aynı olduğunu iddia edebilirler (krş. *Mesâilü'l-îmân*, s. 241-242).

⁴³⁶ en-Nisâ 4/31; Kâdî Ebû Ya'lâ'nın bu minvalde kullandığı diğer âyet için bk. en-Necm 53/32.

⁴³⁷ *Mesâilü'l-îmân*, s. 327.

⁴³⁸ *Mesâilü'l-îmân*, s.327-328. Liân uygulamasını Mu'tezile de Hâricîler'e karşı büyük günah sahibinin kâfir olmadığına delil olarak kullanmıştır. Mu'tezililer de büyük günah işleyen kimseye kâfir olmadığı için kâfir ahkâmının uygulanamayacağını savunur (bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 638-639).

zekâta engel olanlara değil, bütün günahkârlara karşı da savaş açardı. Yine bu minvalde değerlendirilebilecek bir diğer husus da Hâricîler'in iddialarına göre peygamberlerin küçük günah işlemleri mümkün olduğundan, onların da kâfir olması gerekirdi.⁴³⁹ Ayrıca Hulefâ-yi Râşidîn döneminde özellikle de Hazreti Ali'nin hilâfetindeki uygulamalar da Hâricîler'in görüşlerinde hatalı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu dönemde içki içenlere ve diğer fâsıklara sadece had cezaları uygulanmıştır. Bu kimselere; eşinden boşanması, miras bağının kesilmesi gibi kâfirlere uygulanan ahkâm ile hükmedilmemiştir.⁴⁴⁰

Ebû Ya'lâ, mürtekîb-i kebîrenin kâfir olmadığını ispatlamaya çalışmanın yanı sıra, muhaliflerin delillerini geçersiz kılmaya da çalışmıştır. Örneğin, Hâricîler'in çıkış noktasını oluşturan: "Kim, Allah'ın indirdikleriyle hükmetmezse, onlar kâfirlerin tâ kendileridir."⁴⁴¹ şeklindeki âyetin, Yahudiler hakkında olduğunu ve âyetin siyak-sibakının da buna işaret ettiğini söylemektedir.⁴⁴²

Hâricîler'e göre Allah ma'rifeti, tevhîdi ve resûlü tasdik etmeyi emrettiği gibi namaz ve zekât gibi farzların yapılmasını da emretmiştir ve bu emirlerden birini yerine getirmeyen kişi kâfirdir. Hâricîler, bütün emredilen şeyleri eşit görmektedirler. Onların nazarında tasdik olmaması ile zekât ya da diğer emredilen şeylerin yapılmaması arasında herhangi bir fark yoktur. Kâdî Ebû Ya'lâ, imanı oluşturan unsurlar arasında fark olmamasına karşı çıkmaktadır. Ona göre ma'rifet ve resûlleri tasdik etmek imanda asıldır. İman bu şekilde başlamış ve ibadetlerin emredilmesi ile arttırılmıştır. Bütün amellerin aynı olmaması, terk edildiğindeki cezanın da farklı olmasını gerektirir.⁴⁴³ O, bütün ma'siyetlerin İblîs'e itaat olduğunu ve İblîs'e itaatin de küfür olduğunu düşünen Hâricîler'e karşı, ibadet ve tâat arasındaki farkı öne sürerek cevap vermiştir. Ona göre, ibadetler huzû (boyun eğme), ta'zîm (yüceltme) ve iclâl (yüceltme, saygı gösterme)

⁴³⁹ *Mesâilü'l-îmân*, s. 330-332.

⁴⁴⁰ *Mesâilü'l-îmân*, s. 335-336.

⁴⁴¹ el-Mâide 5/44.

⁴⁴² *Mesâilü'l-îmân*, s. 340-341. Hâricîler'in, zikredilen âyeti bu konuda kesin nass olarak görmelerine Kâdî Abdülcebâr da itiraz etmiş ve söz konusu âyetin Yahudiler hakkında nâzil olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, bu âyetteki "من" ve "ما" edatlarının umûm ve istiğrâk ifade ettiğini ve bu nedenle âyetin "Kim Allah'ın indirdiklerinin tümüyle hükmetmezse, o kâfirdir." şeklinde anlaşılacağını söylemiştir. Bu âyetin "Kim Allah'ın âyetlerini helâl kabul ederek hükmetmezse, o kâfirdir." anlamına te'vîl edilmesinin gerektiğini belirtmiştir (bk. *Şerhu'l-Usûsli'l-hamse*, II, 650-651).

⁴⁴³ Kâdî Ebû Ya'lâ, insan eylemlerinin birbirinden farklı olduğuna Mekke'nin fethinden önceki müslümanların derecelerinin sonrakilerden üstün olduğunu bildiren âyeti (el-Hadîd 57/10) delil olarak kullanır (bk. *Mesâilü'l-îmân*, s. 347).

yönüyle tâatten ayrılırlar. Eğer ibadet ile tâat aynı şey olsalardı, babasına itaat eden çocuğun babasına ibadet ettiğini söylemek gerekirdi. Oysa, çocuğun babasına itaati bu şekilde ifade edilmemektedir.⁴⁴⁴ Hâricîler'in, "velâyetullah din nazarında iman olduğu gibi, düşmanlık da küfürdür ve fiske da düşmanlıktır" şeklindeki tezlerini peygamberlerin de küçük günah işlemelerinin mümkün oluşuyla çürütmeye çalışmıştır. Bütün ma'siyetler düşmanlık kabul edilirse, küçük günah işleyen resûllerin de Allah'a düşman olması ve bunun sonucu olarak da onların kâfir olmaları gerekirdi. Bunun gibi, kâfirlerin tâatları da "velâyetullah" olarak kabul edilmez.⁴⁴⁵

Kâdî Ebû Ya'lâ, Hâricîler'in iman konusunda insanları, kâfir ve mümin olarak keskin bir şekilde ayırmalarına da tepki göstermektedir. Hâricîler, iman hususunda insanları iki gruba ayırmışlardır. Onların bu iddialarını desteklemek için kullandıkları delil: "O, sizi yaratandır. Böyle iken sizden kimi kâfir, kimi mümindir."⁴⁴⁶ âyetidir. Ebû Ya'lâ, burada iki gruptan bahsedilmesinin üçüncü bir grubun olmasına engel olmadığını savunmaktadır. Nitekim Allah, hayvanları tasnif ederken bir kısmının karnı üzerinde süründüğünü, bazısının iki ayakla, bir bölümünün de dört ayakla yürüdüğünü zikretmiştir.⁴⁴⁷ Ancak hayvanlardan dörtten fazla ayağı olanlar da vardır. Tıpkı bunun gibi insanlar da kâfir ve mümin gibi salt iki grup içinde mütâlâa edilemez. Büyük günah işleyen kimseler imanları nâkıs olmakla birlikte hakikî mânada mümindir.⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ *Mesâilü'l-îmân*, s. 349-350.

⁴⁴⁵ *Mesâilü'l-îmân*, s. 350-351. Hâricîler'in benzer bir genellemesi de savaş açma ile ilgilidir (Bunun için bk. *Mesâilü'l-îmân*, s. 351-353). Hâricîler'in şu âyetlerle de kendi görüşlerini desteklediği belirtilmektedir: Sebe 34/17; Âl-i İmrân 3/97, 106; el-Müminûn 23/102-105; es-Secde 18-20; Tâ-hâ 20/124; en-Nûr 24/55; es-Sâd 83 (Bu âyetlerle ilgili Kâdî Ebû Ya'lâ'nın Hâricîler'e cevapları için bk. *Mesâilü'l-îmân*, s. 334-346. Hâricîler'in delil olarak kullandığı âyetlerle ilgili Mu'tezile'nin yorumu için bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 650-659).

⁴⁴⁶ et-Teğâbün 64/2. Hâricîler buradakine benzer şekilde insanları iki grupta değerlendiren şu âyetleri de delil olarak kullanmaktadırlar: en-Nisâ 4/3; en-Nahl 16/40. Kâdî Ebû Ya'lâ, Hâricîler'in bu delillerine benzer şekilde cevap verir ve insanların günah işlemekle birlikte Allah'ın nimetlerine şükredebileceğini söyler (bk. *Mesâilü'l-îmân*, s. 339).

⁴⁴⁷ en-Nûr 24/45.

⁴⁴⁸ *Mesâilü'l-îmân*, s. 337-338. Kâdî Abdülcebâr da Hâricîler'in kendi tezlerini desteklemek için bu ve benzeri âyetleri kullanmalarına aynı şekilde cevap vermiştir. Ona göre âyetlerde insanların kâfir ve mümin olarak gruplandırılmaları, arada üçüncü bir grubun olmadığına delil olamaz. Bu âyette yer alan "من" edatı da teb'îz içindir. İnsanlardan bir kısmının kâfir, bir kısmının mümin olması arada üçüncü grubun olmadığı anlamına gelmemektedir. Kâdî Abdülcebâr'ın fâsiğa mukayyed olarak mümin denilebileceğini söylemesi de göz önünde tutulursa bu hususta, her ikisi arasında bir yakınlaşmanın olduğundan bahsedilebilir (krş. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 620-621). Ancak unutmamak gerekir ki Hâricîler karşısındaki tutumları ortak olsa da Kâdî Abdülcebâr'a göre fâsık tam bir ara konumda olup ne ismen ne de uygulanan ahkâm açısından mümine benzememektedir. Ona göre, büyük günah işleyen kimseye dünyada mümin ahkâmı uygulansa da, tövbe etmediği takdirde âhirette cehennemde cezalandırılacaktır. Ancak onun cezası kâfirden daha hafif olacaktır (bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 636-637, 648-649). Kâdî Ebû Ya'lâ ise, günahların affedilebileceğini ve bu şekilde kişinin cehenneme girmeyeceğini savunmaktadır (bk. *Mesâilü'l-îmân*, s. 386).

Mu‘tezilî mütekellimler; büyük günah işleyen kimsenin, mümin de kâfir de kabul edilemeyeceğini, bu iki konumdan farklı bir değerlendirmeye tâbi olduğunu savunmaktadır. Ebû Ya‘lâ, Mu‘tezile’nin ortaya koyduğu bu doktrine karşı, günah nispet edilen kişilerin mümin olarak zikredildiği âyetleri delil olarak sunmaktadır. “İman edenler ve imanlarını zulümle örtmeyenler...”⁴⁴⁹ “İman edip de hicret etmeyenlere gelince hicret edinceye kadar onların velâyetleri size ait değildir.”⁴⁵⁰ “Eğer inananlardan iki grup birbiriyle savaşırsa aralarını düzeltin. Eğer biri diğerine karşı haddi aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın...Müminler kardeşler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin.”⁴⁵¹ ve “Müminlerden bir grup isteksiz oldukları halde Rabbin seni hak uğruna savaşmak için evinden çıkarmış gibi. Her şey açığa çıktıktan sonra bile, sanki göz göre göre ölüme sürükleniyorlarmış da onu görmüşler gibi, seninle hak hususunda tartışıyorlardı.”⁴⁵² âyetlerinde Allah, kişileri çeşitli ma‘siyetlerine rağmen “mümin” olarak zikretmiştir. Ayrıca “Her kim de ona mümin ve sâlih amel işlemiş biri olarak gelirse...”⁴⁵³ âyetinde olduğu gibi insanlara henüz amel işlememişken de “mümin” olarak hitap etmiştir.⁴⁵⁴

Mu‘tezile’ye karşı öne sürülen bir diğer delil, Mu‘tezilî yaklaşımın sahâbe döneminde oluşan icmâya aykırı olmasıdır. İslâm’ın ilk neslinde günahkârlar hakkında “imani ile mümin, fâsik ile fâsik” şeklindeki sahâbîlerin yaklaşımı ile “fâsik, mümin değil, kâfirdir” şeklindeki Hâricîler’in yaklaşımı bulunmaktadır. Mu‘tezile’nin yaklaşımı ise, onlar arasında olmayan yeni bir şeyin ortaya atılmasıdır.⁴⁵⁵ Ayrıca kişi büyük günah işlediğinde kâfir oluyorsa, küçük günah işlediğinde de onun kâfir olması gerekir.⁴⁵⁶ Ona göre, Mu‘tezile’nin, kişide imanla büyük günahın birleşmeyeceğine dâir öne sürdüğü âyetler,⁴⁵⁷ bu konuda delil olamaz. Çünkü kâmil iman sahibinin günah işlemeyeceği bildirilmektedir. Oysa günah işleyenler eksik de olsa mümindirler.⁴⁵⁸ Mu‘tezile’nin görüşüne delil olabilecek, kişinin, mümin olduğu halde hırsızlık ve zina

⁴⁴⁹ el-En‘âm 6/82.

⁴⁵⁰ el-Enfâl 8/72.

⁴⁵¹ el-Hucurât 9/9-10.

⁴⁵² el-Enfâl 8/6.

⁴⁵³ Tâ-Hâ 20/75.

⁴⁵⁴ *Mesâilü’l-îmân*, s. 365-367.

⁴⁵⁵ *Mücerred*, s. 154; krş. 203 numaralı dipnot.

⁴⁵⁶ *Mesâilü’l-îmân*, s. 372.

⁴⁵⁷ el-Hucurât 49/8,11; en-Nisâ 4/146; el-Ahzâb 33/47; Yûnus 10/2; et-Tahrîm 66/8; el-Mâide 5/3, 33; et-Tevbe 9/11, 34, 128; en-Nûr 24/2; el-Beyyine 98/5; el-Enfâl 8/2-4.

⁴⁵⁸ *Mesâilü’l-îmân*, s. 373-376.

gibi fiilleri işlemeyeceğini bildiren rivâyetlerin de kâmil mânada mümin olamayacağı ya da bu eylemleri helâl sayarak yaptığında mümin olmayacağı şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁵⁹ Zina etmek, hırsızlık yapmak ve içki içmek gibi fiilleri işleyenlerin mümin olmadığını bildiren rivâyetler, imanın değil, imanın kemâl vasfının kaybedileceği şeklinde anlaşılmalıdır.

Mürtebib-i kebîrenin kâfir olduğu hükmüne götüren en önemli etkenlerden biri de amellerin dâhil edildiği iman tanımlarıdır. Çünkü imandan olan bir şeyin eksikliği mantıksal çıkarımla imanın olmadığı anlamına gelir. Her ne kadar Ebû Ya‘lâ, imanın “tasdik, ikrar ve ameller” olduğunu savunsa da, o böyle bir sonuca gitmemektedir. Onun nazarında iman, parçalı bir yapıya sahiptir. Bu parçalardan birinin olmaması, diğerlerinin olmadığı veya kişinin günah işlemesinin imanın diğer unsurlarını boşa çıkardığı anlamına gelmez, yapılan amellerin sevabı bâkîdir. Ancak amellerle ilgili sorunlar, imanda eksiklik olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, teorik olarak bir cisimde iki cevher kalana kadar parçalarında eksiklik olmasının, o şeyin cisim olarak isimlendirilmesine engel olmamasına benzemektedir. Yine bu durum, hac gibi ibadetlerdeki duruma benzer şekilde de anlaşılabilir. Hac ibadetinde sa‘y ve tavâf gibi bazı vâciplerin olmasına rağmen, bunlardaki eksiklik kişiden hac ismini nefyetmemektedir.⁴⁶⁰ Kâdî Ebû Ya‘lâ, “bâtınî ameller terkedildiğinde imanın yok olduğuna hükmediliyorsa, zâhir amellerin yokluğunda da imanın olmadığına hükmedilmeli” şeklindeki muhtemel itiraza, günah işleyenlere uygulanan dünyevî ahkâma işaret ederek karşı çıkmaktadır. Bâtınî ameller olmadığında kişiye kâfir ahkâmı uygulanırken zâhirî ameller olmadığında mümin ahkâmı uygulanmaktadır. Bu durum da, imanın bâtınî amellerden oluşan kısmı ile zâhir amellerden oluşan kısmı arasında farklılık olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁶¹

Ebû Ya‘lâ’ya göre iman tasdik, ikrar ve amellerden oluşsa da, amelin eksikliği küfre götürmez. Zira onun nazarında imanın unsurları eşit yapı taşları değildir. Tasdik ve bununla birlikte değerlendirilen bâtınî kısmı imanda asıl iken, amel ögesi kemâl unsurudur. Ayrıca onun, iman lafzının ziyâde isimlerden olduğunu düşünmesi de, büyük

⁴⁵⁹ *Mesâilü’l-îmân*, s. 376-381.

⁴⁶⁰ *Mesâilü’l-îmân*, s. 381-383.

⁴⁶¹ *Mesâilü’l-îmân*, s. 385.

günah sahibinin kâfir olmayacağını açıklamada isabetli bir yaklaşımdır. Nitekim iman kelimesinin sözlükteki anlamı olan tasdik unsurunun gerçekleşmesinden itibaren kişi mümin olarak isimlendirilmekte, şerî'atın yüklediği ilave anlam olan amelle de kemâle ulaşmaktadır. Buna göre tasdikin olmaması küfre götürürken amelin yokluğu kâmil mümin olmayı engeller. Tüm bu zikredilenlerden Ebû Ya'lâ'nın amele yönelik eksikliği "küfür" olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır.

2.2.2. Kebîre Sahibinin Münafık Kabul Edilmemesi

Hasan-ı Basrî ve Bekriyye mensupları, mürtekeb-i kebîreyi münafık olarak isimlendirmişlerdir.⁴⁶² Hasan-ı Basrî'nin büyük günah işleyen kimseleri niçin bu şekilde adlandırdığı sorgulandığında çeşitli ihtimaller akla gelmektedir. Bunlardan ilki, fâsığın da münafık gibi zemmedilmiş olmasıdır. Diğer ise, fâsığın i'tikâdında bozukluğun olmasıdır. Bu kimseler, şayet Allah'ın sevap ve ceza verdiğine inansaydı, bu inancı doğrultusunda davranır ve Allah'ın cezalandıracağını söylediği davranışları yapmazlardı.⁴⁶³

Ebû Ya'lâ'ya göre münafık kelimesinin ıstilahî anlamı, günahkârın bu isimle adlandırılmasına imkân vermemektedir. Dinî ıstilahta münafık, "küfrünü gizlemekle birlikte bunun aksini ortaya koyan kimse" demektir. Kişi kâfir olduğunu gizleyip, müslüman görüldüğünde münafık ismini alır.⁴⁶⁴ Sözlükte "çöl faresinin deliği" anlamına gelen münafık kelimesinin ıstilahî mânası ile sözlük anlamı arasında ilişki vardır. Çöl faresi, yuvasını gizlemek için yuvasına iki kapı açmaktadır. Münafiğin bu ismi alması, tıpkı çöl faresinin yuvasının hangisinden çıkacağı belli olmayan iki kapısı olması gibi, bu kimselerin biri gizlediği diğeri izhâr ettiği iki farklı yönünün olması ve bunu asıl durumunu gizlemek maksadıyla yapması nedeniyledir. Bu ismi almasında bir diğer yön de çöl faresinin, yuvasının iki kapısından birini gizlemesi gibi bu kişilerin de durumunu gizlemesidir. Büyük günah işleyen kimsenin böyle bir özelliği olmadığı için,

⁴⁶² *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 189; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 638-639.

⁴⁶³ *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 640-641; *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 205.

⁴⁶⁴ *Mesâilü'l-îmân*, s. 355; *Kitâbü'l-Mu'temed*, 189; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 638-639.

o münafık olarak isimlendirilemez. Ayrıca zinâ, hırsızlık ve adam öldürme gibi ma'siyet olan davranışlar da gizli değil açıktır.⁴⁶⁵

Ebû Ya'lâ, büyük günah sahipleri hakkında verilecek hükümde sahâbîlerin uygulamalarına da dikkat çekmiştir. Onlar, günahkâr için "münafık" ismini tercih etmemişlerdir. Bu nedenle mürtekb-i kebîrenin münafık olarak kabul edilmesi, sahâbîlerin anlayışından uzaklaşmadır. Ayrıca münafığa uygulanan ahkâm da, büyük günah sahiplerine uygulanmamıştır. Münafiğin durumu bilindiğinde onun miras bağı koparılır ve onunla nikâh haramdır. Günah fiiller işlendiğinde ise durumları âşikâr olmasına rağmen miras ve nikâh ilgili durumlarında bir değişiklik olmamıştır. Burada dikkatten kaçırılmaması gereken bir diğer nokta da günahkârın cezalandırılacağı korkusu taşıması ve günahlardan kurtulmayı istemesidir.⁴⁶⁶ Bu durumda Hasan-ı Basrî'nin, büyük günah işleyenleri i'tikâd bozukluğu nedeniyle münafık olarak isimlendirmesi ma'kul değildir.

Mürtekb-i kebîreyi münafık olarak değerlendirenlerin kullanabilecekleri âyet ve hadisler hakkında Ebû Ya'lâ'nın yaklaşımı şu şekildedir: Fâsığı, münafık olarak isimlendirenlerin en önemi delilleri olan: "Muhakkak ki münafıklar, fâsıkların tâ kendileridir."⁴⁶⁷ âyeti bu hususta delil olmaz. Çünkü bu âyette fâsığın münafık olduğu değil, münafiğin fâsık olduğu bildirilmektedir.⁴⁶⁸ Münafiğin alâmetlerini sayan rivâyetler de bu konuda delil olamaz. "Şu dört şey kimde bulunursa, o münafık olur: Söz verdiğinde sözünde durmaz, konuştuğu zaman yalan söyler, düşmanlık yaptığı zaman aşırıya gider, anlaşma yaptığında vefasızlık eder."⁴⁶⁹ şeklindeki rivâyetler zâhiri üzere anlaşılmalıdır. Burada, "konuştuğu zaman yalan söyler" lafzı, gerçekte inanmadığı halde Allah ve Resûlü'ne inandığını söyleyenleri ifade etmektedir. Eğer bu hadisler zâhiri üzere anlaşılırsa, yalan söyledikleri için Yahudiler'in yarısı münafık

⁴⁶⁵ *Mesâilü'l-îmân*, s. 356.

⁴⁶⁶ *Mesâilü'l-îmân*, s. 356.

⁴⁶⁷ et-Tevbe 9/67.

⁴⁶⁸ *Mesâilü'l-îmân*, s. 357. Kâdî Abdülcebâr'da bu âyeti aynı şekilde yorumlamaktadır (bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 642-643).

⁴⁶⁹ Münafiğin alâmeti hakkında bilgi veren hadisler farklı varyantlarla nakledilmekte olup bu alâmetlerin sayısı bir kısmında dört, bir kısmında ise üç olarak belirtilmektedir. bk. Ahmed b. Hanbel, XI, 380, 449, 467, XIV, 314; Buhârî, "Îmân", 23, "Mezâlim ve gasb", 18, "Şehâdât", 28, "Vesâyâ", 8, "Edeb", 69; Müslim, "Îmân", 106-108; Ebû Dâvûd, "Sünne", 16; Tirmizî, "Îmân", 14; Nesâî, "Îmân ve şerâih", 20.

olarak isimlendirilmelidir.⁴⁷⁰ Oysa Allah ve Resûlü hakkında yanlış i'tikâdlarını açıkça belirten Yahudiler'e ve Hıristiyanlar'a “münafık” denilmemektedir.⁴⁷¹ Bu hadislerle ilgili daha doğru olan yorum ise “münafık olur” şeklindeki ifadenin, Resûlullâh'ın başka rivâyetlerde de aynı faydayı gözetmek için yaptığı gibi, tekit ve durumun önemini vurgulama olarak anlaşılmasıdır.⁴⁷² Resûlullâh, insanları bu davranışlardan sakındırmak için böyle bir ifade kullanmış olmalıdır.

2.2.3. Kebîre Sahibinin Kâmil Mümin Kabul Edilmemesi

Eş'arîler imanın, hem sözlükte hem de şerî'atta “tasdik” mânasında olduğunu savunmaktadırlar.⁴⁷³ Bu iman tanımının sonucu olarak da tasdik bulunduğu sürece, imanın varlığının devam ettiğini, imana delâlet eden amellerdeki eksikliğin ya da günah işlemenin ise imana zarar vermeyeceğini kabul etmişlerdir.⁴⁷⁴ Kâdî Ebû Ya'lâ bu şekildeki bir iman anlayışını kabul etmemektedir. Ona göre, imanın bir cüzü olan amellerdeki eksiklik, kişiyi kâfir yapmasa da, onun imanında bir eksilmeye neden olmakta ve o kişinin, artık mükemmel imana sahip olduğu söylenememektedir. Kâdî Ebû Ya'lâ, kendisinin Mu'tezile'ye karşı delil olarak sunduğu âyetleri Eş'arîler'in delil olarak kullanabilme ihtimallerini de göz önünde bulundurmaktadır. Bu âyetler günahkârın kâfir olmadığını ispatlasa da, onun kâmil mânada mümin olduğuna delalet etmez.⁴⁷⁵

Kâdî Ebû Ya'lâ mürtekeb-i kebîre hakkında, başta Hâricîler olmak üzere, Mu'tezile'nin ve Eş'arîler'in yaklaşımlarının yanı sıra İbâdiyye ve Zeydiyye'nin düşüncelerine de karşıdır. İbâdiyye ve Zeydiyye büyük günah sahiplerini “küfrü'n-ni'me”, diğer bir deyişle nankör olarak değerlendirmişlerdir. Ancak bu kimseler her ne kadar büyük günah işleseler de, kalpleriyle ve dilleriyle Allah'ı bilmekte ve O'na şükretmektedirler. Oysa “küfrü'n-ni'me”nin inkâr yoluyla olması gerekir. Diğer taraftan İbâdiyye ve Zeydiyye, nâfilelerin terk edilmesini “küfrü'n-ni'me” olarak adlandırmamaktadır. Nâfilelerin terkinde bu isim kullanılmıyorsa, diğer ibâdetlerin

⁴⁷⁰ *Mesâilü'l-îmân*, s. 362-363.

⁴⁷¹ *Mesâilü'l-îmân*, s. 355.

⁴⁷² *Mesâilü'l-îmân*, s. 363-364.

⁴⁷³ *Mücerred*, s. 151-152; *et-Temhîd*, s. 389-390.

⁴⁷⁴ *Mücerred*, s. 152; *el-Îmânü'l-evsâd*, s. 81.

⁴⁷⁵ *Mesâilü'l-îmân*, s. 392.

terkinde de bu isimlendirme tercih edilmemelidir.⁴⁷⁶ Muhtemeldir ki Ebû Ya‘lâ burada, bahsi geçen fırkaların imana nâfileleri de dâhil ettiklerine işaret etmek istemiştir. Böylece onların nâfileleri de imandan bir cüz olarak görmelerine rağmen, diğer ibadetlerden ayrı değerlendirmeye tâbi tutmalarının yarattığı çelişkiyi ortaya koymayı amaçlamıştır.

2.2.4. el-Fâsıku’l-Millî

Ebû Ya‘lâ, kalp ile tasdik etmekle birlikte namaz dışındaki tâatları terk eden ve yasaklanan davranışları yapan kişileri “el-fâsıku’l-millî”⁴⁷⁷ olarak isimlendirmektedir.⁴⁷⁸ “el-Fâsıku’l-millî” tamlamasındaki “mille” kavramıyla kişinin dinini kastetmiştir⁴⁷⁹ ve böylece günahkârın İslâm dininin mensubu olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu kişiler müminlerden sayılmakla birlikte, yaptıkları davranışlar nedeniyle imanın kemâl vasfını yitirmişlerdir.⁴⁸⁰ İman kalp ve diğer organlarla yerine getirilen tâatlardan oluştuğu için, organlarla yapılan fiillerin olmaması, kalp fiillerinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Kişinin yaptığı ma‘siyetler, yaptığı diğer amellerin yokluğu ya da boşa gittiği anlamına da gelmemektedir. Bilakis kişi de hâlâ imanı oluşturan diğer unsurlardan bir kısmı, örneğin tasdik ve kişinin işlediği diğer ameller, mevcuttur ve kişi kendinde bulunan bu parçalarla mümindir.⁴⁸¹ Ebû Ya‘lâ; kadılık, şuhûdluk gibi devlet görevi üstlenmesinin de etkisiyle daha net ifadeler kullanmış ve benimsediği iman nazariyesinde amelî tekfire zemin oluşturacak zaafların giderilmesine çalışmıştır.

Ebû Ya‘lâ “el-fâsıku’l-millî” hakkındaki yaklaşımıyla mürtekeb-i kebîrenin imandan çıkmakla birlikte küfre girmediğini ve onun bu ikisi arasında bir konumda olduğunu söyleyen Mu‘tezilîler’e, kebîre sahibinin kâfir olduğunu söyleyen Hâricîler’e; imanın sadece tasdik olduğunu bu nedenle de tâatlerin terki ve ma‘siyetlerin

⁴⁷⁶ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 189.

⁴⁷⁷ “el-Fâsıku’l-millî” tabirini ilk kullanan Kâdî Ebû Ya‘lâ değildir. Eş‘arî, *Makâlât*’ta Ebû Şimr’in el-fâsıku’l-millî hakkında “Mutlak olarak fîsk diyemem, ancak mukayyet olarak ‘Şu hususta fâsıktır.’ derim.” şeklindeki sözünü nakletmektedir. Yine o eserinde, Ebû Ali el-Cübbâî’nin “el-Fâsıku’l-millî imandan işlediği şey sebebiyle lügavî isimlerden mümindir.” açıklamalarına yer vermektedir. Kavramın *Makâlât*’ta geçmesi bu şekildeki kullanımın daha önceye dayandığını göstermektedir (bk. *Makâlât*, I, 199; 305). Ebû Ya‘lâ’nın çağdaşı Bâkılânî’de bu adlandırmaya eserinde yer vermiştir. O, el-fâsıku’l-millînin mümin olduğunu ve fîskın imana zarar vermediğini savunmaktadır (*et-Temhid*, s. 395-398).

⁴⁷⁸ *Mesâilü’l-îmân*, s. 313-314; *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 188.

⁴⁷⁹ *Mesâilü’l-îmân*, s. 274. Ebû Ya‘lâ, iman, mille, İslâm, din ve şer‘at kavramlarının aynı olduğunu kabul etmektedir. Ancak din, şer‘at ve mille, imandan daha geneldir (bk. *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 192).

⁴⁸⁰ *Mesâilü’l-îmân*, s. 319, 322; *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 188, 216.

⁴⁸¹ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 188.

yapılmasının imana etki etmediği için mürtebib-i kebîreyi kâmil mümin kabul eden Eş‘arîler’e muhalefet etmektedir.⁴⁸²

Kâdî Ebû Ya‘lâ, el-fâsıku’l-millînin kâfir değil de mümin olduğu yönündeki kanaatiyle, mensubu bulunduğu geleneğin görüşünü takip etmektedir. Onlar, mürtebib-i kebîreyi tekfir etmemiş ve Allah’ın onu dilerse cezalandıracağını, dilerse de affedeceğini savunmuşlardır.⁴⁸³ “İmanı eksik mümin” ya da “iman ettiği şeylerle mümin, işledikleri günahlarla fâsık” olarak isimlendirmişlerdir.⁴⁸⁴ Bazı Hanbelî-Selefîler’in imanın hiç kalmaması, kişilerin kebîre işlerken imandan çıkması, kişiden imanın giydiği gömleği gibi çıkması gibi ifadeleri mürtebib-i kebîrenin imandan çıktığını vehmettirecek şekilde kullanmaları nedeniyle, Kâdî Ebû Ya‘lâ konuya açıklık getirmeye çalışmış ve bu kimselere “el-fâsıku’l-millî” ismini vermiştir. Ahmed b. Hanbel’den nakledilen, “kişi zina, hırsızlık gibi fiilleri işlerken iman ondan çıkar”; “kişi mümin olarak zina etmez ve hırsızlık yapmaz”; “kişi zina ederken iman ondan gömleği gibi çıkar, tövbe edince geri döner” ve “imandan çıkar, İslâm’a girer” şeklindeki rivâyetlerin anlaşılmasındaki tavrı da bu yöndedir. O, bu rivâyetlerin, günah işleyenlerin konumunun belirlenmesinde sorun yarattığının farkındadır. Bu yüzden de ısrarla kişinin çıktığı konumun iman değil, kâmil iman olduğunu savunmaktadır. Yani bu kimseler nâkıs da olsa iman sahibidirler. Bu durumda bahsi geçen rivâyetler, “kişi, kâmil iman sahibi olarak zina etmez ya da kişi helâl sayarak zina ettiğinde mümin olmaz” şeklinde anlaşılmalıdır.⁴⁸⁵ Ebû Ya‘lâ, bu rivâyetlerdeki ifadelerin, söz konusu günahların tehlikesine işaret etmek ve bu günahların çirkinliğini vurgulamak için kullanıldığını kabul etmektedir.⁴⁸⁶

Ebû Ya‘lâ, el-fâsıku’l-millînin, dindar, müttakî, muhlis, muvaffak ve veliyyullâh gibi vasıflarla sadece mukayyed olarak vasıflanacağını söylemiştir. Hâricîler ve Mu‘tezilîler, günahkârın bu vasıflarla hiçbir şekilde nitelenemeyeceğini, Mürcie ise bu vasıfların hiçbir kayıt olmaksızın mürtebib-i kebîreye tam olarak verilebileceğini

⁴⁸² *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 188.

⁴⁸³ *Akîdetü’s-selef ve Ashâbi’l-hadîs*, s. 82-83.

⁴⁸⁴ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 188; *Mesâilü’l-îmân*, s. 316.

⁴⁸⁵ *Mesâilü’l-îmân*, s. 319-322, 336-337, 377-378, 380-381.

⁴⁸⁶ *Mesâilü’l-îmân*, s. 317.

savunmuştur.⁴⁸⁷ O, kişilerin yaptığı çirkin davranışların imandan çıkarmasa da, bir şekilde insan üzerinde etkisinin olduğunu düşünmektedir. Onun nazarında ameller, ihmal edildiklerinde hiçbir sonuç doğurmayan ve rahatlıkla göz ardı edilebilecek davranışlar değildir.

Kâdî Ebû Ya‘lâ, kişilerin davranışlarını üç kategoride incelemiştir. İlk kategoride, “terk edildiğinde, kişiyi imandan çıkaran şeyler” yer almakta olup, bunlar ma‘rifet, tasdik ve -kesin olmamakla birlikte- namazdır.⁴⁸⁸ İkinci grupta ise, “kişiyi kâfir yapmasa da onun fâsık olmasına neden olan davranışlar” bulunmaktadır. Bunlar, zekât, hac, oruç ve diğer vâciplerin terk edilmesidir. Üçüncü grupta ise, “kişiyi kâfir de, fâsık da yapmayan davranışlar” yer almaktadır. Devamlı olmamak kaydıyla nâfilelerin terk edilmesi bu son grupta yer alan davranışlardır.⁴⁸⁹

Ebû Ya‘lâ’nın günahkâr kimse için kullandığı el-fâsıku’l-millî kavramı, sonuç itibariyle günahkârların İslâm toplumundan tecrit edilmediğinin ifadesidir. Bununla birlikte ahlâkî davranışlardaki lakaytlık ve lâübaliliği de önlemektedir. Nitekim “mille” kavramı ile kişinin tekfir edilmediği, İslâm toplumunun bir üyesi olduğu vurgulanmaktayken; “fâsık” kavramıyla da kişinin davranışlarına verilen önem yansıtılmıştır. Bu nedenle Ebû Ya‘lâ’nın, “el-fâsıku’l-millî” hakkındaki düşünceleriyle, hem yaptığı iman tanımına hem de vakıya uygun bir teori geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. Mu‘tezile’nin mürtekib-i kebîre hakkındaki görüşü, kendilerinin iman tanımlarıyla daha uyumlu görünmesine rağmen, mümin olmayan kişiye dünyada mümin ahkâmının uygulanması noktasında tutarsız görünmektedir. Ebû Ya‘lâ’nın kabul ettiği şekliyle, imanın çeşitli unsurlardan oluşması, bazı unsurların eksikliğine rağmen kalan kısmıyla mümin olunmasına dolayısıyla da mümin ahkâmının uygulanmasına ma‘kul bir gerekçe oluşturmuştur. Ayrıca onun, günahkârı mümin değil de el-fâsıku’l-millî olarak isimlendirmesi amellerin ihmalini önlemeye yönelik bir çabadır.

⁴⁸⁷ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s.188-189.

⁴⁸⁸ Ebû Ya‘lâ, Ahmed b. Hanbel’in namazı terkeden kimsenin durumu ile ilgili olarak iki farklı görüşü olduğunu bildirmiştir. Bunlardan birine göre Ahmed b. Hanbel namazı terkeden kimsenin kâfir olduğunu, diğerine göre ise namazın terkinin küfrü gerektirmediğini kabul etmiştir (bk. *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s.186; *Mesâilü’l-îmân*, s. 317).

⁴⁸⁹ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s.186.

2.3. İLÂHÎ SIFATLARLA İLİŞKİSİ AÇISINDAN İMAN

2.3.1. İmanın Yaratılması

İmanın yaratılması meselesi mutlak olarak düşünüldüğünde ilk olarak imanın vehbî veya kesbî oluşunun tartışılacağı akla gelmektedir. Ancak klasik eserlere bakıldığında ilk andaki bu beklentinin yerini, “imanın kadîm mi, hâdis mi?” olduğu tartışması almaktadır.⁴⁹⁰ Konunun bu şekliyle ele alınmasının nedeni, iman kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’de hem Allah’a hem de insana nispet edilmesidir.⁴⁹¹ Bunun yanında konunun bu şekilde ele alınmasında İslâm düşünürlerinin bütün meseleleri tek bir sistematikle açıklama gayretlerinin de etkili olduğu söylenebilir. Bütün varlığı ve varlığın işleyiş tarzını açıklamak için İslâm düşüncesinde genel kabul gören yaklaşım, Allah dışındaki varlıkların, O’nun tarafından sonradan yaratıldığıdır. Bunun içindir ki imanın hangi varlık düzeyi ile ilişkilendirileceği, tartışmaların ana eksenini oluşturmuştur. Bunun sonucu olarak mütekellimler, bu konudaki tartışmalarda imanın Allah’a ya da kula nispeti üzerinde durmuşlardır.

Öte yandan imanın yaratılması ile ilgili tartışmaların arka planında insanın hürriyeti ile ilişkili bir yönü de bulunmaktadır. Buna binâen, konunun “halku ef’âlî’l-ibâd” ile ilgili tartışmalarda gündeme geldiği akla gelmektedir. Konu, imanın kim tarafından yaratıldığı bağlamında tartışıldığında, Allah’ın imanı ve küfrü irâde etmesi, bunları takdir etmesi, kendisine küfür ya da iman takdir edilen kimsenin sorumluluğu, hidâyet ve dalâlet gibi meseleleri içermektedir. Bu konu, “iman” fiilinin kime nispet edileceği ile ilgili olarak ele alındığında ise, ilâhî sıfatlarla ve insanın hürriyetiyle ilişkisi bakımından tartışılmıştır.

⁴⁹⁰ Eş’arîler imanı kadîm ve muhdes olarak ikiye ayırırlar. Kadîm iman Allah’ın imanıdır ki O kendi zâtını tasdik ettiği gibi kelâmıyla peygamberlerini de tasdik etmektedir. O’nun kelâmı da zâtî sıfatlarından olup kadîmdir. Kula nispetle kullanıldığında iman kulun bir vasfı olur ve bu durumda hâdistir. Çünkü bu iman, Allah’ın kulların kalbinde yarattığı bir imandır (*el-İnsâf*, s. 51-52). İmanın yaratılması ile ilgili olarak Mâtürîdiler, imanın yaratılmış olduğunu savunurlar. İmâm Mâtürîdî’ye göre, Allah’ın kullarını iman etmekle mükellef tutması, imanın bilinen bir şey olduğunu gösterir. Bilinen şeyler de kadîm veya hâdistir. İman edecekler yokken imanın olması mümkün olmadığı için, iman sonradan yaratılmış olmalıdır. İmâm Mâtürîdî bu konudaki görüşünü, “Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğunu” bildiren âyetlerle (el-En’âm 6/102 ve el-Mü’min 40/62) desteklemektedir (Geniş bilgi için bk. *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 483-486).

⁴⁹¹ İman lafzı, insanlarla ilişkili olarak hem fiil hem de isim formunda defaatle geçmektedir. Bununla birlikte iman kelimesi Allah’a nispetle de yer almaktadır: “O, kendisinden başka ilâh olmayan Allah’tır, meliktir, kuddüstür, selâmdır, mümindir...” el-Haşr 59/23; “Allah, melekler ve adaleti gözeten ilim sâhipleri O’ndan başka ilâh olmadığına şahittir. O’ndan başka ilâh yoktur, kadîr ve hakîmdir.” Âl-i İmrân 3/18.

Diğer İslâm düşünürlerini takip ederek Ebû Ya‘lâ da imanın yaratılması meselesinde, imanın dışsal bir kazanım ya da içsel bir dürtü olmasını ele almak yerine, imanın yaratılmış olup olmadığı konusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak o bu konu içerisinde tartışılan hidâyet-dalâlet, insanın hürriyeti ve ahlâkî sorumluluğunun temellendirilmesi gibi hususlarla ilgilenmemiştir. Bunun için konu, bağlantılı olduğu diğer hususlardan ziyade Ebû Ya‘lâ’nın ele aldığı şekliyle incelenmeye çalışılacaktır.

Ebû Ya‘lâ, “İman mahlûk mudur?” sorusunun mutlak olarak ele alınmasını câiz görmemektedir. Ona göre bu sorunun mutlak olarak cevaplanmasının birtakım sakıncaları vardır. Nitekim bu soruya verilebilecek olan “İman mahlûktur.” şeklindeki cevap, Allah’ın kelâmının, isimlerinin ve sıfatlarının da mahlûk olduğunu vehmettirebilir. Soru, “İman gayr-ı mahlûktur.” olarak yanıtlandığında ise, bu şekileki cevap insanın fiillerinin yaratılmamış olduğu, dolayısıyla da kulların fiillerinin kadîm olduğu iddiasını taşır.⁴⁹²

İmanın yaratılması ile Allah’ın sıfatları arasında kurulan ilişkinin ve bu tartışmaların hangi nedenlerle sakıncalı bulduğunun anlaşılması için Ebû Ya‘lâ’nın kendi ashâbından Ebû İshâk b. İbn Şâkılâ’ya (ö. 369/980) nispet ettiği şu açıklamalara bakmak gerekmektedir. Şâkılâ’ya göre: “Allah Teâlâ hakkındaki iman, O’nun kendi nefisini ve müminleri tasdik etmesi ve O’nun kelâmıdır. Bu nedenle gayr-ı mahlûktur. Böylece iman, Allah’ın ilmi, kudreti, işitmesi, görmesi ve iradesi gibidir.”⁴⁹³ Burada Allah’ın mümin olması, henüz âlem yaratılmadan O’nun kendi zâtını bilmesi ve âlemi yarattıktan sonra müminleri tasdik etmesi, O’nun kelâmı olması da imanın sözlü ifadesi demek olan kelime-i tevhîdin Kur’ân’da yer alıyor olmasıdır. İman lafzının insanlara nispet edilen anlamına oldukça yaklaştırılmış bu anlama biçimi, Allah’a nispetle kullanılan “müminleri azabından emin kılması ve insanlara dünyada güven hissi vermesi”⁴⁹⁴ anlamından oldukça farklıdır. Bu nedenle iman, ilâhî fiillerden sayılarak Allah’ın sıfatlarıyla aynı doğrultuda değerlendirilmiştir.⁴⁹⁵

⁴⁹² *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 190.

⁴⁹³ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 191.

⁴⁹⁴ el-Esmâü’l-hüsnâdan olan “mümin” isminin Allah’a nispeti çeşitli şekillerde anlaşılmıştır. Allah, “kullarını korku ve endişeden emin kılması” anlamında Mümin’dir (*es-Sihâh*, “امن” md., V, 2071). Bunun yanında “Allah’ın kendi birliğini tasdik etmesi” mânası da bulunmaktadır ve bu anlamıyla zâtî sıfatlardan kabul edilir. Öte yandan bu isim

İnsanlara nispet edilen iman için de benzer bir yaklaşım sergilenmiştir. Kulların kalplerinde tasdik, dillerinde söz ve organlarında amel şeklinde tezahür eden ve bu üç unsurdan oluştuğu kabul edilen iman, “söz” olarak ele alındığında; imanın beyanı olan kelime-i tevhîd, Kur’ân’ın tilâvet edilmesi, Allah’ın tevhîdini zikretmesi ve Allah’ı övme bu kapsamda değerlendirilir. Bu noktada Kur’ân’a kıyas edildiği için de iman mahlûk olarak kabul edilmemiştir.⁴⁹⁶ Ebû Ya‘lâ burada, kelime-i tevhîdin Kur’ân’da zikredilmesini dikkate almıştır. Bu nedenle de “imanın yaratılmasını”, Allah’ın kelâm sıfatı içerisinde mütâlâa etmiştir. Hanbelî-Selefîler, lafız ve sesleri de ezeli kelâm sıfatı içerisinde değerlendirdikleri için,⁴⁹⁷ imanın sözle ifadesi olan kelime-i tevhîdin mahlûk olamayacağı kanaati hâsıl olmuştur.⁴⁹⁸ Öte yandan kullara nispet edilen imanın mahlûk olarak kabul görmemesinde her ne kadar dile getirilmemiş olsa da, Allah’ın “mümenün bih” oluşunun etkili olduğu söylenebilir. Zira imanın mahlûk olarak kabul edilmesi, imanın nesnesi olarak Allah’ın da sonradan olmasını ifade edecektir.

Konunun amel ile alakalı yönünde ise Ebû Ya‘lâ, Hanbelî-Selefîler arasında bir uzlaşının olmadığını söylemektedir. Bir kısmı imanın söz unsuru ile amel unsurunu aynı kategoride değerlendirerek mahlûk olmadığı kanaatine varmıştır. Aksi görüşte olanlar ise amellerin bazen olup bazen olmamasını göz önünde tutmuşlar ve bir anda varken diğer anda kaybolmanın hudûs ifade ettiğini düşünerek imanın amel boyutunun mahlûk olduğunu benimsemişlerdir. Bu görüşü benimseyenler insan amellerinin Kur’ân tilâveti ile aynı değerlendirilmemesi gerektiğine de dikkat çekmişlerdir. Tilâvet, Allah’ın ezelde harf ve ses ile mütekellim olmasını ifade ederken, insanın fiili olan okuyuş ise anlama zâid bir mâna olup hâdis bir varlıktır. İnsanların ameli olan okuyuşların hâdis olduğu,

“kulların imanını tasdik etmesi” anlamını da ifade etmektedir. Bu durumda ise fiili sıfatlar arasına dâhil edilmektedir (bk. Bekir Topaloğlu, “Mü’min”, *DİA*, 2006, XXXI, 557).

⁴⁹⁵ Allah’tan gayri ne varsa hepsinin yaratılmış olduğunu düşünen İmâm Mâtürîdî, her insanın imanının ya ezelde bulunması ya da sonradan olması şeklinde iki alternafinin olacağını belirtmiştir. Ona göre, insan yaratılmadan onun imanının yaratılması tutarsızdır. Bu nedenle de imanın yaratılmadığını söylemek aklen imkânsızdır. Bu hususta nakil de bulunmamaktadır. Allah’ın imanı kullara emretmesi de imanın yaratıldığını gösterir. Çünkü emredilen şeyler kulların fiilleridir. Aynı zamanda Kur’ân’da iman fiilinin insana nispetle kullanılması da imanın kulların fiilleri olduğuna işaret eder. Ayrıca imanın Allah’tan başka bir şey olması da, onun yaratılmış olduğunu gösterir (bk. *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 484; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd/Açıklamalı Tercüme* [trc. Bekir Topaloğlu], Ankara: İSAM Yayınları, 2016, s. 580-582).

⁴⁹⁶ *Kitâbü’l-Mu’temed*, s. 192.

⁴⁹⁷ Ashâbü’l-hadîs içerisinde genel olarak Kur’ân’ın mahlûk olmadığı savunulmuştur. Bununla birlikte Buhârî, insan fiilleriyle ilişkili olan okuma ve yazmanın mahlûk olduğunu benimsemiştir (Geniş bilgi için bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd ve’r-red ale’l-Cehmiyye ve ashâbi’t-tâ’îl* (thk. Fehd b. Süleymân el-Füheyd), Riyad, Dimaşk: Dârü atlati’l-hadrâ, 1425/2005).

⁴⁹⁸ İzutsu, benzer bir yaklaşımı İmâm Eş’arî’ye ve Mâtürîdîler’in Buhara Ekolü’ne nispet etmektedir. bk. İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 252, 256.

seslerinin ince ya da kalın olmasına göre insanların okuyuşlarındaki farklılıkla da ortaya çıkmaktadır.⁴⁹⁹

Ebû Ya‘lâ’nın imanın yaratılması hususunda bir tercihte bulunmamış olduğu görülmektedir. Muhtemelen onun tercihini belirtmemesi, Ahmed b. Hanbel’in bu konuda kesin bir kanaate varılamayacağını söylemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ahmed b. Hanbel’e nispet edilen akidede, imanın yaratılmış olduğunu söylemenin küfür, onun gayr-ı mahlûk olduğunu belirtmenin ise bid‘at olduğu nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel de imanın mahlûk olarak değerlendirilmesinin Kur’ân’ın mahlûk olduğunu vehmettirdiğini düşünmektedir. İmanın yaratılmamış olduğunu söylemek ise, insan fiillerinin yaratılmamış olduğu iması taşır.⁵⁰⁰ Bu da insanın fiillerinin kadîm olduğu anlamına geleceğinden “İman, yaratılmamıştır.” denilemez. Ancak onun asıl kaygısı bu konu hakkında Kur’ân’da herhangi bir bilginin yer almaması, sünnette bu konuyu açıklayan bir rivâyetin olmaması ve sahâbe asrında böyle bir tartışmanın vuku‘ bulmamasıdır.⁵⁰¹ Tüm bunlar sonucunda, ilk üç asra bağlılık ve sonradan ortaya çıkan her şeyi bid‘at olarak değerlendiren Hanbelî-Selefi eğilim nedeniyle Ebû Ya‘lâ bu konuda herhangi bir tercihte bulunmamıştır. Sadece konunun bağlantılı olduğu meselelerle ilişkisine değinmiştir. Bu sorun hakkında kendi tercihini ortaya koymak yerine sadece imanın yaratılmış olarak kabul edilmesinin ya da yaratılmamış olduğunu savunmanın ne anlamlara geleceğini açıklamakla yetinmiştir.

2.3.2. Muvâfât

“Muvâfât teorisi”, “Allah’ın ilminin, gazabının ve sevgisinin değişmezliği ilkesi” ile “bunun insanların iman durumlarına yansımaları” üzerine kuruludur. Teorinin diğer ayağını ise insanların ölüm anlarındaki iman-küfür durumlarını, o an gelmeden bilemeyecekleri fikri oluşturmaktadır. Allah, insanların ne durumda öleceklerini dolayısıyla gerçekten inanıp inanmadıklarını bilmektedir. O’nun insanlara sevgisi ve gazabı da bu bilgiyle uyumludur ve değişmez. Diğer taraftan insanlar sınırlı bilgiye sahip oldukları için hayatlarının sonuna kadar imanlarını devam ettireceklerini bilemezler. Kâdî Ebû Ya‘lâ, genel çerçevesini bu düşüncelerin oluşturduğu “muvâfât

⁴⁹⁹ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 192.

⁵⁰⁰ *İ'tikâdü'l-İmâmi'l-Münebbel*, s. 301.

⁵⁰¹ *İ'tikâdü'l-İmâmi'l-Münebbel*, s. 302.

teorisi”ni, imanda istisna yapmanın gerekçesi olarak dile getirmiştir. Ancak teorinin nazarî boyutu dışında sosyolojik yankıları da olmuştur.

Muvâfât teorisi Ebû Ya‘lâ’dan önce de farklı kesimlerce savunulmuştur. Onun bu konudaki görüşlerine geçmeden önce, bu teorinin gelişimine kısaca bakmak faydalı olacaktır. Muvâfâtın türemiş olduğu “وَفَى” (vefâ) fiili sözlükte “sözünü yerine getirmek, tamamlamak; birine hakkını tam olarak ödemek, karşılığını tam vermek, en şerefli olmak ” gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁰² Kelimenin aslı bir şeyin tamamlanması ve mükemmelleşmesine delâlet etmektedir. Dirhem için kullanıldığında, onun ölçüsünün ve ağırlığının tam olduğunu belirtir.⁵⁰³

Bu sözcük, hicrî III. asrın başlarından itibaren imanın ilâhî ilimle ilişkisini ve kişilerin iman-küfür durumlarını tayin etmede ölüm anının belirleyici olduğunu ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Klasik kaynaklarda yer aldığı kadarıyla muvâfâtın çok yaygın bir teori olmadığı anlaşılmaktadır. Lafız olarak nispet edilmemekle birlikte ilk muvâfât teorisinin İbn Küllâb el-Basrî’ye (ö. 240/854 [?]) ait olduğu düşünülmektedir.⁵⁰⁴ İbn Küllâb’a göre “Allah, ömrünün çoğunu kâfir olarak geçirse bile, mümin olacağını bildiği kimseden râzı; ömrünün çoğunu mümin olarak geçirse bile, kâfir olarak öleceğini bildiği kimseye sâhittir (kızgındır).”⁵⁰⁵ Bu görüşün, Allah’ın isim ve sıfatlarıyla ilgili konuda zikredilmesi, muvâfât teriminin doğrudan ilâhî sıfatlarla ilişkili olarak kullanıldığını göstermektedir. Burada dikkat çeken diğer husus ise, Allah’ın zâtî sıfatlarında herhangi bir değişimin olamayacağı fikrinin, insanların konumunun belirlenmesini nasıl etkilediğidir. İbn Küllâb’a göre, hayatında farklı evreler olsa bile, kişinin iman durumu onun son anına göre netlik kazanır. Burada kişinin yaşamı, hâtimesine göre tek bir doğrultuda yorumlanmaktadır. Buna göre kişinin hayattayken mümin ya da kâfir olması önemini yitirmekte ve son nefesteki durumuna göre onun mümin ya da kâfir olduğuna karar verilmektedir. Bu yorumun ana nedeni ise yukarda da belirtildiği üzere Allah’ın ilminde herhangi bir değişim olmamasıdır.

⁵⁰² *es-Sihâh*, “وَفَى” md., VI, 2526; *Kitâbü’l-Ayn*, “وَفَى” md., VIII, 409-410; *Mekâyisi’l-lüga* “وَفَى” md., VI, 129.

⁵⁰³ *Kitâbü’l-ayn*, “وَفَى” md., VIII, 409; *Mekâyisi’l-lüga*, “وَفَى” md., VI, 129.

⁵⁰⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Muvâfât”, *DİA*, 2006, XXXI, 409; Tevfik Yücedoğru, “Bir Kelam Teorisi: Muvâfât”, *UÜİFD*, 2006, XV, sy. 1, s. 166.

⁵⁰⁵ *Makâlât*, I, 231.

İmâm Eş‘arî, İbn Küllâb’a ait bu görüşleri eserinde naklederken bu terimi kullanmamaktadır. Bununla birlikte onun; Hâricîler ile ilgili bölümde muvâfât kavramına yer verdiği ve Hâricîler’in bir kolu olan Acâride’den Ebû Mükerrrem’in (ö. [?]) taraftarları arasında muvâfât düşüncesi olduğunu belirttiği görülmektedir. Eş‘arî’nin buradaki açıklamasına göre muvâfât, Allah’ın, kulların yaptıkları amellerine göre değil, son nefesteki durumlarına göre onlara dost olması veya düşman olmasıdır.⁵⁰⁶ Hâricîler’in nazariyelerinde de dikkat çeken husus, Allah’ın kişiye dost olmasının ve düşmanlığının ilâhî sıfatlar içerisinde değerlendirilmesi ve ilâhî sıfatlarda herhangi bir değişilik olmasının reddedilmesidir. Kişilerin içinde bulundukları durum değişiyor görünmekle birlikte onların hangi statüde oldukları Allah tarafından bilindiğinden Allah’ın onlara karşı muamelesi değişmemektedir.

Eş‘arîler de muvâfât teorisine eserlerinde yer vermektedir. Onların muvâfât teorisini iman bahsinde değil de ilâhî sıfatlar bahsinde ele aldıkları ve bu teoriyi daha çok Allah’ın zâtî sıfatlarının ezeli oluşunu ve değişmemesini izah etmek için kullandıkları görülmektedir. İmâm Eş‘arî’nin bu konudaki görüşlerini aktaran İbn Fûrek, Allah’ın sevgisi, rızası, kızgınlığı ve düşmanlığının O’nun irade sıfatı ile bağlantılı olduğunu söylemektedir. Ona göre, Allah müminlerden râzıdır. O’nun rızası ise müminlere sevap vermeyi ve onları övmeyi irade etmesidir. O’nun kızgınlığı da kâfirleri cezalandırmayı ve onları yermeyi irade etmesidir. Bu sıfatlar, Allah’ın rahmet sıfatının, mahlûkâtın değişen durumlarına göre taalluk etmesidir. Rahmet sıfatının taallukunun değişmesi, Allah’ın mahlûkâtın fiilleri hakkındaki ilim ve hükmüne tâbi olan malumâtın değişmesine göredir. İbn Fûrek kısaca, Allah’ın değişmez ilim sıfatına tâbi olan mahlûkâtın hâllerine göre rahmet sıfatının tecellî ettiğini söylemektedir. Bu durumda Allah’ın ilim sıfatında herhangi bir değişme olmadığı için, Allah ezelde kimlerin kâfir olarak öleceğini, kimlerin mümin olarak öleceğini bilmiş ve bu bilgisi doğrultusunda müminlere ve kâfirlere farklı muamele etmiştir. Allah, onların bu bilgiyle uyumlu bir hayat sürmelerini de irade etmiştir. Eş‘arî’nin bu sıfatları, fiilî sıfatlar içinde değerlendirenlere itiraz etmesinden de anlaşılacağı üzere, Allah’ın sevgisi ve kızgınlığında değişiklik olmamaktadır. Zira Eş‘arî düşüncede fiilî sıfatlar hâdis sıfatlar iken, zâtî sıfatlar kadîmdir ve onlarda herhangi bir değişimin olması düşünülemez. Bu

⁵⁰⁶ Makâlât, I, 169.

konuda İbn Küllâb'ın görüşlerini takip ettiği belirtilen Eş'arî, ilim sıfatına bağlı olarak Allah'ın rahmet ve gazabında değişiklik olmamasını şöyle açıklamaktadır: Mümin olarak öleceğini bildiği kimseden Allah râzıdır ve o kişinin kendisine itaat etmesini irade eder, sonra da o kişiye ikramda bulunur ve onun derecesini yükseltir. Kâfir olarak öleceğini bildiği kimseye de kızgın olup, o kişinin dinden sapmasını irade eder ve o kişiyi çeşitli şekillerde cezalandırır.⁵⁰⁷ Burada Allah'ın iradesi, meşîeti, sevgisi, gazabı, rızâsı ve düşmanlığında, insanların anlık durumlarına değil, son anlarına itibar edilmiştir. Son anında mümin olarak öleceğini bildiği kimseye o kişi kendisine itaat etmediği ve isyan ettiği hâllerde bile Allah asla kızmaz ve her zaman ondan razıdır. Örneğin, Firavun'un sihirbazlarının iman edeceklerini bildiği için, küfür ve dalalet içinde oldukları Firavun'a itaat hâllerinde bile onlardan râzıdır. Muvahhid olacaklarını, Hazreti Peygamber'e yardım edeceklerini ve Allah yolunda savaşacaklarını bildiği Hazreti Ebû Bekir ve Hazreti Ömer'den ise putlara taparken de râzıdır. Buna karşın akıbetini bildiği İblîs'ten, kendine itaat ederken bile râzı değildir ve ona kızgındır.⁵⁰⁸

Görüldüğü üzere muvâfât teorisini benimseyenler, bu husustaki düşüncelerini ilâhî irade, Allah'ın dilemesi ve ilmi ile ilişkilendirmektedir.⁵⁰⁹ Kâdî Ebû Ya'lâ ise bu konuyu, sadece Allah'ın ilim sıfatıyla bağlantılı olarak ele almaktadır. O, muvâfât teorisini savunanların bir kısmında görüldüğü gibi, bu durumu insanların yaratıldıkları andan itibaren mümin mi yoksa kâfir mi olacağının belirlenmiş olmasıyla⁵¹⁰ ya da "elest bezmi"ndeki ahitleşmeyle ilişkilendirmemiştir.⁵¹¹

⁵⁰⁷ *Mücerred*, s. 45. Benzer şekilde Bâkılânî de bu sıfatları Allah'ın irâde ve dilemesi/meşîeti ile ilişkili olarak ele alır (krş. *el-İnsâf*, s. 24-25).

⁵⁰⁸ *el-İnsâf*, s. 43.

⁵⁰⁹ Bu konu aynı zamanda ezeli takdir ile ilişkili olarak da ele alınmıştır (bk. Yücedoğru, "Bir Kelam Teorisi: Muvâfât", s. 167-170).

⁵¹⁰ Muvâfât teorisi, her ne kadar insanların son anının iman durumlarında belirleyici olduğu üzerine kurulu olsa da, yukarıda Eş'arî'nin bu konudaki görüşlerinde de belirtildiği gibi, ilâhî ilme göre insanların kâfir ya da mümin olmalarının irade edilmesi ile de ilişkilidir. Bu durumun yansıması olarak insanların iman ve küfür üzere yaratılması önceden takdir edilmiştir. Bazı rivâyetler de konuyla bağlantılı olarak anlaşılmıştır: "...Resûlullah şöyle buyurdu: 'Şüphesiz sizden birinizin anne karnındaki yaratılışı kırk günde toparlanır. Sonra bir o kadar sürede alaka olur, sonra bir o kadar sürede bir et parçası olur. Sonra da Allah bir melek gönderir ve dört kelimeyi yazması emrolur. Ona 'Amelini, rızkını, ecelini, şakî veya said olacağını' yaz denilir. Sonra da ona ruh üflenir. Şüphesi sizden bir kimse çalışıp amel işler, sonunda kendisi ile cennet arasında bir kulaç mesafe kalır. Ama yazısı gelip onu geçer, bu sefer cehennemliklerin amelini işler. Yine sizden birisi çalışıp amel işler sonunda kendisi ile cehennem arasına bir kulaç mesafe kalır. Ama yazı gelip onu geçer, bu sefer cennetliklerin amelini işler.'" (Ahmed b. Hanbel, VI, 125 VII, 169; Buhârî, "Bed'u'l-halk", 6, "Enbiyâ", 1, "Kader", 1, "Tevhîd", 28; Müslim "Kader", 1; İbn Mâce, "Mukaddime", 10; Ebû Dâvûd, "Sünne", 17; Tirmizî, "Kader", 4. Benzer rivâyetler için bk. Buhârî, "Hayz", 17; Müslim "Kader", 2-5); "Bir kimse -insanlara görüldüğü şekilde- cennetliklerin amelini işler, hâlbuki o, cehennemliktir. Yine bir kimse-insanlara görüldüğü kadarıyla- cehennemliklerin amelini işler,

Kâdî Ebû Ya‘lâ’nın bu konudaki görüşlerine gelinirse, ona göre muvâfât, “İnsanın ömrünün sonunda olan şeydir. Allah’ın vâ‘d ve va‘îdi, rızâsı ve kızgınlığı, dostluğu ve düşmanlığı kişinin son anındaki bu durumu ile ilişkilidir. İnsan galip zannına göre bir kişiyi mümin görür ve onun hakkında bu şekilde hüküm verir, ancak o kişinin Allah’a göre durumu bunun tam aksi olabilir. Yine insanlar, bir kişinin kâfir olduğuna kanaat ederken, o kişi Allah’a göre mümin olabilir.”⁵¹² Burada vurgulanan hususlardan biri, Allah’ın her şeyi kuşatan ilmine karşı insanın bilgisinin sınırlı olmasıdır. İnsanlar, ölüm ânına kadar imanlarını koruyup iman üzere öleceklerini bilemezler. Onların bilemediği son anlarını, Allah daha onlar hayattayken bilmektedir. Yaşarken farklı hâllerde olsa da insanın son ânında inanıyorken küfre düşeceği ya da bunun aksine küfür hâlinden hayatının sonunda vazgeçip iman edeceği Allah’a gizli değildir. O’nun sevgisi ve kızgınlığı da ilmi ile aynı doğrultudadır.⁵¹³ Konumuz açısından önemli olan diğer husus ise, kesin olarak bilinemeyecek bir konuda kesin biliyormuş gibi konuşmanın uygun olmamasıdır. İnsanlar mümin olarak mı, yoksa kâfir olarak mı öleceklerini bilemezler. Bu nedenle hayattayken imanlarını: “Ben inşâallâh müminim” şeklinde ifade etmeleri gerekmektedir.⁵¹⁴

İman durumu açıklanırken istisna lafzının kullanılması, kesin bilgi olmayan konuda yanlış beyanda bulunmaktan insanı korusa da, imandaki bilinmezlik ortaya farklı sorunlar çıkarmaktadır. Önceden de belirtildiği gibi kişilerin mümin ya da kâfir olmalarının dünyevî ve uhrevî önemli sonuçları bulunmaktadır. Allah insanlara âhirette

hâlbuki o, cennetliktir.” (Buhârî, “Cihâd ve Siyer”, 77, “Megâzî”, 40; Müslim, “İmân”, 179, “Kader”, 12). Tüm bu yönleri dikkate alınırsa muvâfât teorisi cebri kader anlayışının da bir yansıması olarak görülebilir.

Diğer taraftan muvâfât teorisi sonraki süreçte a‘yân-ı sâbite ile ilişkilendirilmiştir. Buna göre insanların iman-küfür durumları değişmeyen a‘yân-ı sâbitelerine göre belirlenir (A‘yân-ı sâbitenin iman-küfür durumlarına yansıması ile ilgili geniş bilgi için bk. Hatice K. Arpaguş, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A‘yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, *MÜİFD*, 2006, sy. 30, s. 51- 88; ayrıca bk. Süleyman Uludağ, “A‘yân-ı Sâbite”, *DİA*, 1991, IV, 198-199).

⁵¹¹ “Hani Rabbin Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini çıkarmış ve onları kendine şahit tutmuştu ve ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti de onlar ‘Evet, Sen Bizim rabbimizsin! Şahid olduk.’ demişlerdi. Öyle ki kıyâmet gününde ‘Doğrusu biz bundan habersizdik.’ demeyesiniz.” (el-A‘râf 7/172) âyet-i kerîmesini muvâfât teorisiyle bağlantılı olarak anlayanlar, kâfir olanların buradaki soruya istemeyerek “evet” dediklerini kabul etmektedirler (bk. Yücedoğru, “Bir Kelam Teorisi: Muvâfât”, s. 169-170; Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *DİA*, 1992, VI, 106-108).

⁵¹² *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s.190.

⁵¹³ Ahmed b. Hanbel’in de Allah’ın rızâ ve gazabını zâtî sıfat olarak değerlendirdiği ve “Allah’ın kendine âsi olacağını bildiği kişiye gazabının ve kendisinden râzı olacağını bildiği kişiye rızasının ezeli” olduğunu savunduğu nakledilmektedir (*İ’tikâdü’l-İmâmi’l-Münebbel*, s. 297).

⁵¹⁴ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 190. Ebû Ya‘lâ, Mu‘tezile’nin imanda istisnayı kabul etmediklerini nakletmektedir. Ancak Kâdî Abdülcebâr imanda istisna yapılmasını gerekli görmektedir. Ona göre kişi, vâcipleri yapıp yapmadığını bilemeyeceği için kesin bir ifade kullanmayıp “İnşâallâh müminim.” demelidir (bk. *Şerhu’l-Usulî’l-hamse*, II, 660-661).

nasıl muamele edecektir? Dünyadaki iman durumlarına âhiretteki hâllerinin etkisi olacak mıdır? İnsanların iman durumları bilinmezse, dünyevî ahkâm neye göre uygulanacaktır? Nikâh, miras, kestiği hayvanın yenmesi ve öldüğünde defin işlemlerinin yapılmasında hangi hâli esas alınacaktır?

Ebû Ya‘lâ bu sorunları, ikili tasnif yaparak çözmeye çalışmıştır. Şöyle ki iman, isabet edilen ve isabet edilmeyen olarak ikiye ayrılmaktadır. İsalet edilen iman, kendisini küfrün takip etmediği, son ana kadar korunmuş ve sürdürölmüş imandır. İsalet edilmeyen iman ise varlığı korunamayan ve küfürle sonuçlanandır. Mümin de “Allah’ın sevdiği mümin” ve “Allah’ın düşman olduğı mümin” şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Allah’ın sevgisine mazhar olan mümin, iman üzere öleceğı Allah tarafından bilinen kişidir. Diğer bir deyişle Allah bu kimsenin mümin olarak öleceğini bildiğı için onu hep sevmiştir. Allah’ın düşman olduğı mümin ise, Allah’ın ölüm anında kâfir olacağını bildiğı kişidir. Allah, son ândaki durumunu bildiğı için, bu kimseyi hiçbir zaman sevmemiştir.

Mümini iki gruba ayırarak incelediğı gibi kâfiri de, Allah’ın, ölüm ânındaki durumuna göre cezalandıracağı ve cezalandırmayacağı kâfir şeklinde iki kısımda incelemektedir.⁵¹⁵ Bu şekildeki yaklaşım tarzı, doğal olarak insanların statülerini de iki farklı açıdan ele almayı gerekli kılmıştır. Biri, kişilerin Allah nezdindeki durumlarıdır ki, Allah’ın kadîm, kesin ve şüpheden uzak olan, değişmez ilim sıfatı ile bağlantılıdır. Allah insanların durumlarını, mümin bir hayat sürmelerine göre değerlendirmemiştir. Kişilerin nasıl öleceklerini kesin ve değişmez bir şekilde bildiğı için, onların âhiretteki durumlarını da bu bilgiye göre belirlemiştir.⁵¹⁶ Örneğin, Allah kâfir olarak ölecek

⁵¹⁵ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 191.

⁵¹⁶ Kâdi Ebû Ya‘lâ’nın çağdaşı olan İbn Hazm’ın, Allah’ın ilminin, sevgisinin ve gazabının değişmemesi noktasında, muvâfât fikrini savunanları eleştirdiğı görölmektedir. O, Eş‘arîler’e, Hişâm b. Ömer’e ve Fuvâtî’ye nispet ettiğı “Allah ezelde, mümin olarak öleceğini bildiğı kişiden râzı; kâfir olarak öleceğini bildiğı kişiye kızgındır” şeklindeki muvâfât teorisine karşı çıkmaktadır. O, Allah’ın kişilerin içinde bulundukları duruma göre muamele ettiğini savunmaktadır. Ona göre Eş‘arîler’in buradaki yaklaşımları Yahudîler’in neshi kabul etmemelerine benzemektedir. Allah’ın ilminin değişmediğı doğru olmakla birlikte, ma‘lûmât değişmektedir. Allah insanların çocukluk, gençlik ve yaşlılık gibi farklı evrelerden geçeceğini tâ ezelde bildiğı gibi, insanların farklı davranışlar sergileyeceklerini de bilmektedir. İnsanlara karşı tutumu da insanların içinde bulundukları hâllere göre olmaktadır. İbn Hazm, bu durumu farzların ve yasakların indirilmeden önceki durumla açıklamıştır. Allah, namaz ve orucu emretmediğı zamanlarda, bu ibadetleri yapmayanlardan râzı olduğı gibi, şarap yasaklanmadan önce şarabı içenlerden de râzı idi. Ancak ibadetler emredildikten sonra Allah, bu ibadetleri yapmayana ve yasakların konmasından sonra yasakları ihlal edene kızgındır. Kişilerin davranışları değişmese de emir ve yasaklara itaatsizlik nedeniyle Allah’ın kişilere karşı muamelesi değişmiştir. Kendi görüşünü desteklemek için âyetlerden de deliller getiren İbn Hazm; Allah’ın ilminin, ma‘lûmâtın değişkenliğini de kapsayacak şekilde

kişinin, bu hâl üzere öleceğini ezelde bilir. Bu bağlı olarak o kişinin mümin bir hayat sürerken bile kâfir olduğunu bilmiş ve ona bu bilgiye göre muamelede bulunmuştur. Ancak insanın bilgisi sınırlı olduğu için, insanların Allah nezdindeki statülerini bilmeleri mümkün değildir. Bu nedenle de hayatta olan insanlara, ölüm ânında açığa çıkacak durumlarına göre değil, mevcut durumlarına göre hüküm verilmesi gerekmektedir. Dünyevî ahkâmda esas alınan bu hâl, Ebû Ya‘lâ tarafından, insanlar nezdindeki konum olarak isimlendirilmektedir. Dünyada nikâh ve miras gibi konularda insanlar nezdinde zâhir olan duruma göre hükmedilir, onların bilinmeyen hâlleri dikkate alınmaz.⁵¹⁷

Muvâfât teorisi her ne kadar kişilerin son âna değin imanlarını koruyup koruyamaması ile ilgili olsa da, başka konuları temellendirme hususunda da bu teoriden yararlanılmıştır. Örneğin yüceltme ve yerme faaliyetlerinde bu teoriden destek alınmış, İblîs’in durumu ve sahâbîlerin İslâm öncesi yaşamları, muvâfât teorisiyle bağlantılı olarak tartışılmıştır. Yukarıda yer verilen Bâkîllâni’nin yorumlarını, Kâdî Ebû Ya‘lâ da tekrarlamaktadır. Ona göre de, Allah, sahâbîlerin mümin olarak öleceklerini bildiği için, İslâm öncesi zamanlarda da onlardan râzıydı. Bu nedenle, Ebû Bekir ve Ömer putlara taptıkları zamanlarda bile Allah’ın sevgisine mazhar olmuşlardır. Onların, Câhiliye Dönemi’nde küfür eylemleri içerisinde olmaları, Allah nezdinde mümin oldukları sonucunu değiştirmemiştir. Bunun tam aksi durum da İblîs için söz konusudur. Allah, İblîs’in küfür üzere vefat edeceğini bildiği için, İblîs ibadet ve itaat ederken de ona kızgındır.⁵¹⁸ Aksi kanaatte olduklarını belirttiği Mu‘tezile’ye göre ise, kendisine ibadet

olduğunu düşünmekte ve O’nun rızâ ve kızgınlığının insanın değişen durumlarının doğrultusunda olduğunu söylemektedir. O, kişilerin sonraki durumlarına göre önceki hâllerinin değerlendirilmesine karşıdır. Onun bu yaklaşımı, sadece Eş‘arîler’e değil, Ebû Ya‘lâ’nın düşüncesine de muhaliftir (Geniş açıklama için bk. *Fasl*, IV, 101-104).

Muvâfât teorisine itiraz edenlerden biri de Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî’dir. O, iman ya da küfrün yok olması ya da zıddına dönüşmesi durumunda, bunun önceden olmadığı anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir. Nesefî, buna insan davranışlarından örnek verir: İnsan ayaktayken oturunca önceden ayakta olmadığı anlamına gelmez. Yine insan ihtiyarlayınca hiç genç olmadığı anlamına gelmez. O, muvâfât teorisini savunan Eş‘arîler’in mümin olacağı bilinen kimseye, daha putlara taparken bile mümin olduğunu söylemelerine karşı çıkmaktadır. Bu beşikteki bebeğe ihtiyar demekle aynı şeydir. İmanın tasdik ve kesin bir olgu olması nedeniyle “inşâallâh müminim” demek, genç birisinin “inşâallâh gencim” demesi gibi bir şaşkınlık ifadesidir (Geniş bilgi için bk. Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî, *Kitâbü’t-Tevhîd li-kavâidi’t-tevhîd* (thk. Cîbullah Hasan Ahmed), [Kâhire]: Dârü’t-tibâati’l-Muhammediyye, 1406/1986, s. 392-394; Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî, *Kitâbü’t-Tevhîd li-kavâidi’t-tevhîd/Tevhidin Esasları* (trc. Hülya Alper), İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 148-149).

⁵¹⁷ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 191.

⁵¹⁸ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 191. Hâriciler de muvâfât teorisini bunun tam aksine bir sonuca ulaşmak için kullanmışlar ve tekfir ettikleri sahâbîlerin zaten hayattayken hiç mümin olmadıkları şeklinde açıklamışlardır. Onlara göre, tekfir ettikleri sahâbîlerin mümin oldukları ânlar, bir yanılsamadır. Aslında onlar, hiç mümin olmamışlardır (bk.

ettiği hâllerde Allah, İblîs'e kızgın değildi. Bilakis onun dostuydu ve seviyordu. Mu'tezile'ye göre Hazreti Ömer'in durumu ise, putlara taptığı zamanlarda Allah ona gazap duyuyor ve kızılıyordu.⁵¹⁹ Kâdî Ebû Ya'lâ, sahâbîlerin İslâm öncesi hayatlarını ve onların İslâm dinince yasaklanan davranışlarını bu yorumuyla yumuşatmaya, böylece de onların insanlar nezdinde saygınlığını artırmaya çalışmış olmalıdır.⁵²⁰

Bu konuda Hazreti Ebû Bekir ve Hazreti Ömer'in zikredilmesi tarihî olaylar da dikkate alındığında oldukça mânidardır. Ebû Ya'lâ'nın, muvâfât teorisinden destek alarak bu iki sahâbînin insanların gözünde değerini artırmaya çalışması, Bağdat'ta Şîiler tarafından yürütülen "sebbü's-sahâbe" uygulamasına tepki mahiyetindedir. Bu teoriyle Şîiler'e; "Sizin ta'n ettiğiniz kişiler, Allah'ın mümin olarak vefat edeceklerini bildiği, dolayısıyla da Câhiliye dönemlerinde bile sevdiği kimselerdir." mesajı verilmek istenmiştir.

Ebû Ya'lâ, muvâfât teorisini imanda istisna ile ilişkilendirmesi nedeniyle, kendinden önceki ashabı ile bu noktada yollarını ayırmış görünmektedir.⁵²¹ Ashâbü'l-hadîs arasında muvâfât görüşünü benimseyenler olmasına⁵²² karşın, genelde Hanbelî-Selefiler, muvâfât görüşüne yer vermemiş ve imanda istisna yapmayı farklı gerekçeler üzerine bina etmişlerdir. Onlar, imanda istisnayı bilinmezlikten veya şüpheden durum

Etan Kohlberg, "İslâm Kelamında Muvâfât Nazariyeleri" [trc. Kadir Gömbeyaz], *İslâmî İlimler Dergisi*, Bahar-Güz, 2009, sy. 1-2, s. 408-409).

⁵¹⁹ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 191.

⁵²⁰ Hâriciler'e nispet edilen muvâfât teorisine göre kişi mümin olarak vefat etmişse hiç kâfir olmamıştır. Fakat kâfir olarak ölmüşse, yaşarken iman üzere olduğu anlarda hakiki mümin değildir, bu anlar bir yanılsamadan ibarettir. Hâriciler, kendi benimsedikleri muvâfât teorisini tekfir ettikleri sahâbîler için kullanmışlardır. Yukarıda da belirtildiği üzere onlar, kâfir olarak öldüklerini düşündükleri sahâbîlerin gerçekte hiç müslüman olmadıklarını iddia etmektedirler (bk. Kohlberg, "İslâm Kelamında Muvâfât Nazariyeleri", s. 402-403, 406, 408-409).

⁵²¹ İbn Teymiyye, insanların son ândaki iman statülerini bilememelerini, imanda istisna yapmaya gerekçe göstermelerini eleştirmektedir. Ona göre imanda istisnayı müstehap gören selef uleması, imana dâhil olan ameller nedeniyle imanda istisna yapmışlardır. Selefiyye'ye göre, imanı istisnasız söylemek kesin cennetlik olduğu iddiası taşır. Bu nedenle onlar, nefislerini tezkiye etmekten çekinmiş ve imanlarını istisna ile ifade etmiştir. Ayrıca onlar, amellerin tamamını yapabileceklerine dâir endişeleri ve yaptıkları amellerin kabulüne yönelik kaygıları nedeniyle ihtiyaten bu ifadeyi kullanmışlardır. İstisna, imanın kalbin tasdikini de içine alan söz kısmına yönelik değildir. Ancak selefî sözünün hakikatini anlayamayan Ashâbü'l-hadîs'ten bazıları imanda istisnanın illeti olarak muvâfâtı zikretmişlerdir. İbn Teymiyye muvâfât teorisinin sıfatlarla ilgili kısmını doğru kabul etmekle birlikte imanda istisnanın illeti olarak gösterilmesini bid'at olarak değerlendirmiştir. O, bu teorisin aslında Selef'e değil, İbn Küllâb'a ait olduğunu belirtmiştir. İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın sevgisi, rızası ve gazabıyla ilgili nasslar ihbar anlamındadır. Bunlar, insanların an içinde yaptıkları fiillere mütealliktir. Allah kullarını âyetle (Âl-i İmrân 3/31) belirttiği gibi Resûlullah'a itaat ettikleri zaman sever (Geniş bilgi için bk. *el-İmân*, s. 334-352).

⁵²² Abdulkâhîr el-Bağdâdî, Ashâbü'l-hadîs arasında muvâfât teorisini benimseyenlerin olduğunu ve onların son ana kadar iman üzere olmayı devam ettirememekten korktukları için bu görüşü benimsediklerini belirtmektedir. O, İbn Ebî Müleyke'nin (ö. 117/735): "Hazreti Peygamber'in ashabından beş yüz kişiden fazlasına ulaştım. Onlardan her biri, kendisinin nifaka düşmesinden korkuyordu. Çünkü o, son ânını bilmiyordu." dediğini de nakletmektedir (bk. *Usûlü'd-dîn*, s. 279).

değil, yapılması gerekenleri tam anlamıyla ifa edememekten kaynaklanan bir tedbir ifadesi olarak görmüşlerdir. Onların nezdinde istisna, amellerin imanın içeriğine dâhil olmasının sonucu olarak benimsenen bir tutumdur ve amelleri gereği gibi yerine getirememenin ya da amellerin tamamını yapamamanın endişesiyle kullanılmıştır. Onlar, mükemmel bir imana sahip olduğunu ifade ederek kendini temize çıkarmış olmaktan korkmuş, dolayısıyla da istiğna hâinden kaçınmak için ihtiyaten bu ifade tarzına başvurmuştur.

Her ne kadar imanda istisna Kâdî Ebû Ya‘lâ’ya göre de kişiyi istiğna hâinden korusa da, onun istisnadaki temel gerekçesi diğerlerinden farklıdır. Ona göre istisnada bulunmanın nedeni, kişinin ölüm anında iman üzere ölüp ölmeyeceğini bilememesidir. Son ân gelmeden insan için meçhul olan iman, kesin ifadelerle beyan edilmesi, onun nazarında doğru bir yaklaşım değildir. Bu nedenle iman ifade edilirken, “Allah dilerse” ifadesinin kullanılması vâciptir. Diğer taraftan Ebû Ya‘lâ’nın, amele yönelik kaygılar nedeniyle imanda istisna yapma hususundaki kanaati buradakinden farklıdır. O, amele yönelik eksiklikler nedeniyle istisna yapmayı mendûb olarak değerlendirmektedir.⁵²³

Kâdî Ebû Ya‘lâ’nın, muvâfât teorisini gündeme getirmesinin zımında “toplumda yükselen nefret söylemini kırma ve hoşgörü ortamı tesis etme düşüncesi” olduğu da söylenebilir. Muvâfât teorisine göre, kişi son ânını bilmemektedir. Bu bilinemezlik nedeniyle hayatını, son ânından emin olamayacağı şekilde sürdürmeli ve söylemlerini buna göre belirlemelidir. Kendisini mükemmel mümin olarak görüp istiğna hâline kapılmamalıdır. Kişinin kendine bakan yönüne bu şekilde yansıyan teorinin, kendi dışındaki kimselerin iman durumları hakkında konuşurken de çeşitli tezahürleri olmaktadır. İnsanın davranışlarına ve beyanına bakılarak o kişinin mümin olduğuna hükmedilmesi kişiyi yanıltabilir, belki de kişi ölüm ânında kâfir olarak ölecektir. Bunun tam tersi olarak hayattayken kâfir olarak görülen kişiler belki de imanlı olarak âhirete intikal edecektir. Bu sonucun toplumsal hayattaki yankısı kâfirlerin

⁵²³ Ebû Ya‘lâ, her ne kadar istisnayı muvâfât teorisiyle bağlantılı olarak ele alsada ibadetlerle ilişkili olarak da istisnayı kabul etmiştir. İman ve İslâm’ın farklı olduğunu anladığı bölümde, imanın ibadetleri içermesi nedeniyle imanda istisnanın mendûb olduğunu söylemiştir. İmanın bâtinî kısmı olarak değerlendirdiği İslâm’da ise istisnanın câiz olmadığını belirtmiştir. Bu da tasdiğe yönelik istisna ifadesini kabul etmediğini göstermektedir. (bk. *Mesâilü’l-îmân*, s. 427-429).

lanetlenmesinin önüne geçmek şeklinde olmuştur.⁵²⁴ Muvâfât teorisi ile adeta insanlara, kâfir olarak gördüğünüz kimseler, mümin olarak ölmeye aday kişilerdir, bu nedenle de onlar için lanette bulunulmamalıdır, fikri telkin edilmiştir. İmanda istisna tartışmalarının çıkmasında da böyle bir arka plan olduğu düşünülürse,⁵²⁵ Kâdî Ebû Ya‘lâ’nın bu iki düşünceyi -istisna ve muvâfâtı- birleştirerek toplumda bir hoşgörü ortamı sağlamaya çalıştığı âşikârdır. Bununla birlikte o, amellerin imanın parçası olduğunu ısrarla vurgulamak suretiyle, kişilerin ahlâkî eylemlerinde ihmalkâr davranmalarına engel olma ve böylece hoşgörü ortamını dengeleme gayreti içinde olduğu görülmektedir.

⁵²⁴ Kohlberg, “İslâm Kelamında Muvâfât Nazariyeleri”, s. 404; Yücedoğru, “Bir Kelam Teorisi: Muvâfât”, s. 170, 175. Muvâfât teorisinin zımnında verilen mesaj mevcut siyasi şartlar düşünüldüğünde, daha çok halifelerin çıkarına olduğu görülmektedir. Onların İslâm ile uyuşmayan davranışlarına tepki verilmemesi bu yolla sağlanmaya çalışılmıştır. Abbâsî halifelerinin iktidardaki etkinliğinin kaybolup sembolik hale geldikleri ve Sünniler karşısında Şîî-Büveyhîler’in tehdit oluşturduğu bir dönemde devletin resmi kadısının böyle bir düşünceyi dile getirmesi bu ihtimali güçlendirmektedir. Ebû Ya‘lâ’nın, Şîî-Sünnî rekabet ortamında gayretini mevcut Sünnî yapıyı desteklemek için kullanacağı akla uzak bir ihtimal değildir. Üstelik bunu *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye* adlı eserinde serdettiği düşünceleriyle daha açık bir şekilde dile getirmiştir (Bu eserin, mevcut Abbâsî hilâfeti ile ilişkisine dâir geniş açıklama için bk. Mehmet Salih Geçit, “İslâm Düşünce Tarihinde Yönetimi Meşrulaştırma Çabalarına Örnek olarak el-Ferrâ’nın Ahkâmu’s-sultâniyye Modeli”, *Ekev Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*-, 2013, XVII, sy. 56, s. 55-68).

⁵²⁵ İmanda istisna fikrinin, Abdurrahmân el-Eş‘as İsyanı’ndan sonra gündeme geldiği düşünülmektedir. Haccâc, bu isyana katılanları, kendilerinin, ilk dört halifenin ve sonraki halifelerin imanları hakkında sorguya çekmiş ve sorgulanan kişiler kendilerinin ve Hulefâ-i Râşidîn’in mümin olduğunu söylemişler, son iki halifenin durumu hakkında ise Allah’a havale ederek cevaplamışlardır. Onlar, ya dört halifeden sonraki iki halifenin iman durumlarını açıkça dile getirmekten korktukları için, ya da bu hususta net bir kanaat oluşturamadıkları için bu ifadeye başvurmuşlardır (bk. Kutlu, *Selefilik’in Fikrî Arkapları*, s.113).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

EBÛ YA‘LÂ el-FERRÂ’NIN el-USÛLÜ’L-HAMSE YORUMU

3.1. EBÛ YA‘LÂ el-FERRÂ’NIN el-USÛLÜ’L-HAMSE YORUMUNUN ARKAPLANI

Beş esas; büyük günah işleyeninin durumu, ilâhî sıfatlar ve kulun eylemlerindeki sorumluluğu gibi konular etrafında yapılan ilk dönem tartışmaları sonucunda ortaya çıkmıştır.⁵²⁶ Mu‘tezile mensuplarının, zikredilen konulara dair görüşlerini ifade etmek için oluşturduğu bu ilkeler, sonraki dönemde Mu‘tezilî olmanın ölçütü haline gelmiştir.⁵²⁷ Beş esas içindeki en önemli iki ilkedен biri⁵²⁸ olan tevhîd ilkesi, Allah’ın zât ve sıfatları hakkında yanlış inanca sahip oldukları düşünülen Mülhide, Muattıla, Dehriyye ve Müşebbihe gibi fırkaların iddialarına karşı oluşturulmuştur. Bu esaslardan adâlet ilkesi ise, insanın fiillerinde hiçbir etkisinin olmadığını düşünen Cebriyye’nin tezlerine muhalefet etmek amacıyla ortaya konulmuştur. Va‘d-va‘îd ve el-menzile beyne’l-menzileteyn ilkesi kapsamında, Mürcie ve Hâricîler’in iman konularındaki yaklaşımları; emir bi’l-ma’rûf ve nehiy ani’l-münker ilkesinde ise Şî‘îmâmiyye’nin imâmet hakkındaki telakkileri eleştirilmiştir.⁵²⁹

Mu‘tezile tarafından tevhîd ilkesi ile Allah’ın, kendisine lâıyk bir şekilde nasıl bilineceği sorusuna cevap aranmış ve teaddüd-i kudema endişesiyle tenzihçi bir yaklaşım benimsenmiştir. Adalet ilkesi çerçevesinde ise kulun eylemlerinde özgür olduğu ve Allah’ın kötülükten münezzehe olduğu savunulmuştur. el-Menzile beyne’l-menzileteyn ilkesi ile, kebîre sahibinin durumu tartışılmış ve tasdiki olmakla birlikte büyük günah işleyen kimsenin, isim ve ahkâmda mümin ve kâfirden farklı bir konumda

⁵²⁶ Beş esastan el-menzile beyne’l-menzileteyn ilkesi Hasan-ı Basrî’nin ders halkasında Vâsıl b. Atâ’nın büyük günah işleyen kimsenin ne kâfir ne de mümin olduğu, bu iki konum arasında yer aldığını savunması ile ortaya çıkmıştır. İlerleyen süreçte Mu‘tezile mensupları farklı gruplarla giriştikleri tartışmalar sonucu muhaliflerinin görüşlerine karşı tez olarak öne sürdükleri beş ilkeyi oluşturmuş ve ilk defa Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf tarafından bir eserin ismi olarak kullanılmıştır (bk. Ebü’l-Mu‘în en-Nesefî, *Bahru’l-keîâm* [thk. Veliyyüddin Muhammed Sâlih el-Farfûr], Dimaşk: Mektebetü dâri’l-Farfûr, 1421/2000, s. 228; İlyas Çelebi, “Usûl-i Hamse”, *DİA*, 2012, XLII, 211).

⁵²⁷ *Kitâbü’l-İntisâr*, s. 126-127.

⁵²⁸ Mu‘tezilîler beş esası, tevhîd ve adl prensibi olarak iki ilke şeklinde de ifade edilebilmektedir. Beş yerine ikili taksim benimsendiğinde, el-menzile beyne’l-menzileteyn, va‘d- va‘îd ve emir bi’l-ma’rûf ve nehiy ani’l-münker ilkeleri adl ilkesi içerisinde ele alınmaktadır (bk. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, I, 200).

⁵²⁹ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, I, 202-203.

olduğu ifade edilmiştir. Va‘d-va‘îd ilkesinde ise Allah’ın itaat edenlere sevap vermesi, isyankârları cezalandırması ve Allah’ın bu konulara yönelik sözünden dönmeyeceği hususları ele alınmıştır. Bu esas aynı zamanda, Mu‘tezile’nin âhiret inancıyla ilişkili diğer konular hakkındaki görüşlerini de içermektedir. Genel olarak iyiliğin yaygınlaştırılması ve kötülüklerin uzaklaştırılması konularının ele alındığı emir bi’l-ma’rûf ve nehiy ani’l-münker bahsinde ise bu görevin kimler tarafından, nasıl ifâ edileceği üzerinde durulmuştur.⁵³⁰

Mu‘tezile’nin sistemleştirdiği ve kendini tanımlamak için kullandığı bu doktrini Hanbelî-Selefi geleneğin önemli temsilcilerinden birinin, açıklamaya çalışması esasen dikkat çeken bir durumdur. Hanbelî-Selefi gelenek ile Mu‘tezile arasında yöntem farklılığından kaynaklanan ve Mihne süreci ile derinleşen gergin ilişki düşünüldüğünde Ebû Yâ‘lâ’nın kendi benimsediği içerikle de olsa el-usûlü’l-hamseyi eserinde açıklaması daha ilginç hâle gelmektedir.

Mu‘tezile âlimleri farklı din ve kültürlerden insanları da muhatap almanın bir sonucu olarak sistematik bir düşünce ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu insanlarla fikrî mücadeleye girişebilmek için ortak bir tartışma zemini oluşturmayı hedeflemiş ve onları ilzâm etme amacına hizmet edecek yöntemler benimsemişlerdir. Bunun sonucunda ise Seleflerin nasslar karşısındaki yaklaşımlarından farklı metodlar geliştirmişlerdir. Değişen sosyal, kültürel ve siyasî şartlar sonucunda farklı usûl ve yöntemlerin benimsendiği bu yaklaşım, sonradan ortaya çıkan her şeyi bid‘at olarak değerlendiren Seleflerin tepkisine neden olmuştur.

Buna karşılık Selefler dinin özgünlüğünü koruma iddiasıyla teslimiyetçi bir tavır sergileyerek nassların literal anlamına bağlı kalmaya büyük önem vermişler ve buna bağlı olarak da “niçin” ve “nasıl” sorularından kaçınmışlardır. Bu tutumun yansıması olarak aklî istidlâlleri ve te’vîli reddetmişlerdir. Sünnetin tespitinde ve anlaşılmasında da kendilerine özgü bir sistem geliştirmişlerdir. İlk nesillerin din anlayışının ve yaklaşımının aynen muhafaza edilmesi gerektiğini savunmuşlar ve değişimi reddetmişlerdir. Sahâbe ve tâbiûnün girmediği konularla meşgul olmaya ve dinî

⁵³⁰ Geniş bilgi için bk. *İlyas Çelebi, İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

konularda özellikle de i'tikâdî meselelerde tartışmaya sıcak bakmamışlardır. Selefler ve Mu'tezile arasında, tarafların benimsedikleri yaklaşım şekilleri nedeniyle oluşan derin farklılıklar Seleflerin, Mu'tezile'nin ortaya koyduğu metod ve dinî konulara yaklaşım şeklini bid'at olarak değerlendirmesine neden olmuştur. Seleflere göre Mu'tezile âlimleri, bir peygamberin bile ancak vahiy yoluyla bilebileceği tevhîd, ilâhî sıfatlar, levh-i mahfuz ve âhiret ahvâli gibi konularda görüş beyan etmişlerdir. Üstelik Mu'tezile mütekellimleri bu hususlarda kesin bir kanaate ulaşamamış ve ihtilafa düşmüşlerdir. Bu konulardaki ihtilaflar dinin diğer alanlarındaki görüş ayrılıklarına nazaran hoş karşılanamaz. Ayrıca Mu'tezile mensupları, ilk nesillerin dinî anlayışından uzaklaşarak selefin takip ettiği yoldan ayrılmış ve insanın aciz olması nedeniyle güç yetiremeyeceği, bu nedenle de girmemesi gereken konularla meşgul olmuştur.⁵³¹

İ'tikâdî alanda, Selefler ile Mu'tezile arasındaki ayrılıkların birkaç noktada toplandığı görülmektedir. Seleflerin Mu'tezile'ye sert tepki gösterdikleri başlıca konular arasında kader ve bununla yakından ilişkili olan insanın fiillerinin yaratıcısı olması hususu ile ilâhî sıfatlar ve te'vîl meseleleri yer almaktadır. Ru'yetullâh, halku'l-Kur'ân, haberî sıfatların te'vîli, yaratma ve kudret sıfatı gibi konular, her iki tarafın birbirine tamamen zıt görüşler benimsediği alanlardır.

İki taraf arasındaki gerginliğin artmasında halku'l-Kur'ân tartışmaları büyük rol oynamıştır. İlk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından başlatıldığı rivâyet edilen halku'l-Kur'ân meselesinde⁵³² Mu'tezile, teaddüd-i kudemâ endişesiyle

⁵³¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (thk. Muhammed Zehrâ en-Neccâr), [Kâhire]: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, 1386/1966, s. 14-16; *Hadis Müdâfâsı/Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 20-24.

⁵³² Halku'l-Kur'ân meselesinin hangi olay neticesinde müslümanların gündemine taşındığı ve tartışmaları başlatan sebepler hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı düşünürler konuyu dış etkilere bağlarken diğer bir kısmı ise dâhilî etkenlere bağlamaktadır. Konuyu dış kültürlerin etkisine bağlayanlar bu konuda üç farklı yorum geliştirmektedirler. Bunlardan ilki; konunun Yahudiler'in etkisiyle tartışılmaya başlandığı yönündedir ve bu konu Tevrat'ın yaratılmış olduğu fikriyle irtibatlandırılmıştır. Tartışma Hristiyanlar'la da ilişkilendirilmiştir. Buna göre Yuhanna ed-Dımaşkî isimli bir şahıs müslümanları Hazreti İsa'nın ulûhiyetini ya da Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmek zorunda bırakmış ve buna karşılık olarak Mu'tezile kelâmcıları Allah'tan başka kadim varlıklar olacağı endişesiyle Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemişlerdir. Üçüncü bir etken olarak konunun, Grek felsefesindeki "logos" düşüncesinin müslüman düşünürlerin tartışmalarına yansması sonucu ortaya çıktığı dile getirilmiştir. Bu konunun tamamen müslümanların kendi iç meselesi olarak gündeme geldiğini ve ilâhî sıfat tartışmalarının sonucunda ortaya çıktığı da düşünülmektedir. Halku'l-Kur'ân konusunda muhalif fikri benimseyenler, konuyu dış etkenlere bağlama eğiliminde olup Mu'tezile'yi müslümanlara ait olmayan fikirleri dine dâhil etmek ve böylece dinin sâfiyetini bozmakla da itham etmektedirler (bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, 1997, XV, 371-375; İğde, *Selefliğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 40-45; İbrahim Kaplan, "Hristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, VI, sy. 2, s. 148-152).

Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini benimsemiştir. Hanbelî-Selefiler ise Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu savunmuşlar ve bu konuda “kelâm-ı nefsi ve lafzî” ayrımını dahi kabul etmemişlerdir.⁵³³ Abdurrahmân b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) şu sözleri bu konudaki tepkilerin şiddetini yansıtmaktadır: “Eğer iktidar benim elimde olsaydı bu köprü'nün başında dikilir ve her geçene Kur'an'ın mahlûk olup olmadığını sorardım. ‘Mahlûktur.’ dediği zaman boynunu vurur, başını suya atardım.”⁵³⁴

Mihne uygulamasını başlatan Abbâsî Halifesi Me'mûn'un (ö. 218/833)⁵³⁵ hocaları arasında Ebû'l-Hüzeyl'in olması⁵³⁶, devletin Mu'tezile'nin savunduğu “Kur'an, mahlûktur.” görüşünü diğer insanlara dayatması, bu uygulamalar esnasında Bağdat Mu'tezilesi'nin önemli isimlerinden Ahmed b. Ebû Duâd'ın (ö. 240/854) kâdı'l-kudât olması ve bu süreçte Ahmed b. Hanbel'in devletin bid'at politikasına boyun eğmeyen kahraman olarak ön plana çıkması⁵³⁷ gibi nedenler, önceden de mevcut olan Mu'tezile-Selefiyye karşıtlığını pekiştirmiştir. Bu sürecin ardından Hanbelî-Selefler merkezi konumunu perçinlemiş ve bid'at olarak ilan ettikleri Mu'tezile'ye karşı söylemlerini daha da sertleştirmiştir. Neticede ise Mihne süreci, Mu'tezile ile Hanbelîler arasındaki karşıtlığın telafisi mümkün olmayacak bir yöne evrilmesine neden olmuştur.

⁵³³ Ahmed b. Hanbel, bu konuda herhangi bir görüş belirtmeyen “Vâkıfa” ve okunan lafızların mahlûk olduğunu benimseyen “lafziyye”ye de karşıdır. “Kur'an mahlûktur” görüşünü savunan Cehmiyye'nin kâfir olduğunu söylerken Vâkıfa'nın onlardan daha kötü olduğunu belirtmiştir. Yine Lafziyye'yi de Cehmiyye'ye benzetmiştir. O, bu yönde görüş belirten pekçok kimseye cephe almıştır (bk. *Tabâkâtü'l-Hanâbile*, I, 62-63; Melchert, “Ahmed b. Hanbel'in Muhâlifleri”, s. 400-404). Ashâbü'l-hadîs'in önde gelen isimlerinden Buhârî, böyle bir ayrımı kabul etmesine gösterilen tepkiler nedeniyle Nişabur'u terk etmek zorunda kalmıştır (bk. Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 68).

⁵³⁴ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1984, s. 260.

⁵³⁵ Kimi araştırmacılar halku'l-Kur'an mihnesini, umerâ ile ulemâ arasındaki iktidar çatışmasını temsil eden ve siyasî yönü ağır basan bir uygulama olarak değerlendirmiştir. Yaratılmamış Kur'an düşüncesi, dinî bilginin değişmeden kalacağı ve bu bilgiye sahip olanların eşit konumda olduğu ifade etmesi nedeniyle dünyevî otorite yanında insanlar hakkında hukuk belirleme dolayısıyla dinî yetkisinin de bulunduğunu iddia eden umerânın otoritesine tehdit olarak algılanmıştır. Böylece Peygamberlerin varisleri âlimler ile “zıllullah fi'l-arz” halifeler, karşı karşıya gelmiştir (bk. Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, s. 194-199).

Halku'l-Kur'an; dinî, sosyal ve siyasî pekçok boyut kazanmış ve İslâm düşünce tarihini derinden etkilemiş oldukça önemli bir meseledir. Halku'l-Kur'an mihnesi hem uygulamaya koyulduğu dönemde hem de uygulamadan kaldırıldığı dönemde siyasî iktidarın bekâsına hizmet edecek bir şekilde kullanılmıştır. Uygulama döneminde Me'mûn iktidarının devamlılığını sağlayıp halk üzereinde çok etkin bir konumda olan Ashâbü'l-hadîs'i kabul etmeyeceklerini bildiği bir esası kabule zorlayarak kendi etkinliğini göstermeye ve onların etkinliğini azaltmaya çalışırken; Mütevekkil, mihne mağduru olarak görülen Ashâbü'l-hadîs'in desteğini arkasına alarak sıkıntılı mihne sürecinin bütün yükünü Mu'tezile'nin omuzlarına yüklemiş ve halk nezdindeki meşrûyetini artırmış sonuçta ise kazanan yine siyasî iktidar olmuştur (Konunun siyasî yönü için bk. Ramazan Yıldırım, “Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı”, *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII, sy. 1, s. 59-67).

⁵³⁶ İğde, *Selefilik Tarihi Arka Planı*, s. 46.

⁵³⁷ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 67.

Ebû Ya‘lâ’nın mensubu bulunduğu gelenek düşünüldüğünde el-usûlû’l-hamseye eserinde niçin yer verdiği sorusu önem kazanmaktadır. Ebû Ya‘lâ bu esasları Selefi düşünceye sistematik bir içerik kazandırmak ve merkezî konumunu pekiştirmek istediği için ele almış olabilir. Hanbelî-Selefiler’in dönemin siyasî gücünü de arkasına aldığı göz önünde tutulursa, muhalif söylemlerin Selefi düşünce içerisinde eritmeye çalışılması akla uzak bir ihtimal değildir.

Ebû Ya‘lâ’nın beş esası yorumlaması ile ilgili ihtimallerden biri de, Şîi-Sünnî rekâbetidir. Şîi devletler tarafından kuşatılmış ve hâkimiyetleri sembolik bir anlamdan öteye gitmeyen Abbâsî halifeleri Şîiler’le mücadelelerinde, bid‘at karşıtı söylemlerinin uygun bir altyapı oluşturacağını düşündükleri Hanbelîler’in desteğini almıştır.⁵³⁸ Bu nedenle de Abbâsî hilâfetinin himayesinde olan Hanbelî-Selefiler, dönemin etkili güçlerinden olmuştur. Diğer taraftan Mu‘tezilîler arasında on birinci tabakadan itibaren Şîi-Mu‘tezilî şahıslar görülmeye başlanmıştır.⁵³⁹ On ikinci tabakanın en parlak siması Kâdî Abdülcebâr, Şîi-Büveyhîler döneminde kadılık yapmıştır ve en önemli öğrencileri de Şîi düşünceye mensuptur. Örneğin, İbn Metteveyh (ö. 469/1076) Şîi-Zeydî, Şerîf el-Murtazâ (ö.436/1044) Şîi-İmâmî’dir. Ayrıca hicrî üçüncü asırdan itibaren Mu‘tezile-Şîa arasında benzer görüşlerin olduğu ve bu etkileşim neticesinde her iki ekolün akîdesinin pek çok noktada örtüştüğü görülmektedir. Hattâ Mu‘tezile’nin beş esası bazı farklılıklarla Şîi düşüncede de tekrarlanmıştır. Önde gelen Zeydî âlimlerden Kâsım b. İbrahim er-Ressî’nin (ö. 240/860) açıkladığı Zeydîliğin esaslarından tevhd, adalet ve el-va‘d ve’l-va‘îd Mu‘tezilî ilkelerin aynısıdır.⁵⁴⁰ İmâmiyye’nin kabul ettiği esaslar ise tevhd, adalet, nübüvvet, imâmet ve meâd şeklindedir. Bu esasların iki tanesi aynıyken farklı olanlar, İmamiyye’nin benimsediği diğer esaslar içinde tartışılmıştır.⁵⁴¹ Zeydiyye ise tevhd, adalet, el-va‘d ve’l-va‘îd, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker ve imâmet olarak belirtilen ve yine Mu‘tezile ile dört tanesi ortak olan ilkeleri

⁵³⁸ Şîi-Hanbelî ilişkileri ile ilgili geniş bilgi için bk. İğde, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, 179-223; Koca, *İslâm Düşüncesinde Selefilik*, s. 88-96; Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, s. 59-61.

⁵³⁹ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 121-123.

⁵⁴⁰ Muhammed Aruçi, “Ressî”, *DİA*, 2007, XXIV, 587-588.

⁵⁴¹ İmâmiyye, Mu‘tezile’nin va‘d-va‘îd prensibini meâd esası içerisinde tartışırken, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker ilkesi içerisinde ele alınan imâmet için müstakil bir esas tesis edilmiştir. İsnâaşeriyye, kendine özgü temel görüşlerinden olan imâmet bahsinde Mu‘tezile’den oldukça farklı düşünmektedir (bk. İlyas Üzüm, “İsnâaşeriyye”, *DİA*, 2001, XXIII, 148-149).

benimsemiştir.⁵⁴² Zeydiyye ve İmamiyye âlimlerinin, Mu‘tezilî hocalardan ders almaları ve bu mezheplerin arasında ortaklaşa kabul edilen esaslar Mu‘tezile ile Şîî düşünce arasında kuvvetli bir etkileşimin varlığını göstermektedir.⁵⁴³

Mu‘tezile ile Şîa arasındaki etkileşimin varlığı, 408 (1017-1018) yılında Kâdir-Billâh’ın yayımladığı beyannâmeye de yansımıştır. Beyannâme, Hanefî-Mu‘tezilî âlimlerin, Mu‘tezilî görüşlerinden tövbe etmelerini, eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunmamalarını, Mu‘tezile, Râfîzîlik ve İslâm’a muhalif diğer fırkalar hakkında görüş bildirmelerini ve bu konularla ilgili tartışmalara girmelerinin yasaklanmasını içermektedir. Burada Mu‘tezilîler’in Râfîzîlikle ilgili görüş bildirmelerinin yasaklanması hem Abbâsî halifesinin Şîa karşıtlığını hem de Mu‘tezile ile Şîa arasındaki yakınlığı ifşâ etmektedir.⁵⁴⁴

Gerek Hanbelî-Selefilik içerisinde var olan Şîî karşıtlığı gerekse Şîî düşüncenin Mu‘tezile düşüncesinden etkilenmiş olması, Ebû Ya‘lâ’nın muhalifi olduğu bu iki fırkayla mücadele aracı olarak onların ana unsurları olan beş esası kullanmış olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim onun, *Tebrietü’l-Muâviye*⁵⁴⁵ isimli bir eser yazması ve *Kitâbü’l-Mu‘temed*’de Muâviye’nin hilâfetini övücü ifadelerle geçerli kabul etmesi⁵⁴⁶ de Şîî karşıtlığının bir tezâhürü olarak görülebilir.⁵⁴⁷ Muhtemeldir ki, Ebû Ya‘lâ’nın, eserinde beş esası yeni içerikleriyle ele almasında Mu‘tezile karşıtlığı kadar Şîî karşıtlığı da motive edici bir unsur olmuştur. Bu nedenle de Şîî düşüncüyü bertaraf etmek için Şîî düşüncenin de beslendiği beş esası hedef almıştır. el-Usûlü’l-hamseyi

⁵⁴² Yusuf Gökalp, “6/12. Yüzyıl Yemen Zeydî Düşüncesinin Şekillenmesinde Mutezile’nin Etkisi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2013, VII, sy. 2, s. 117.

⁵⁴³ Zeydiyye-Mu‘tezile etkileşimi için bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu‘tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali’den Kâsım er-Ressî’nin Ölümüne Kadar*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 217-221; “Hazar Zeydileri ve Mu‘tezilîler”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2011, VI, sy. 1, s. 231-254; Gökalp, “6/12. Yüzyıl Yemen Zeydî Düşüncesinin Şekillenmesinde Mutezile’nin Etkisi”, s. 87-114.

⁵⁴⁴ İğde, *Selefilik Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 210-211.

⁵⁴⁵ Kaynaklarda Ebû Ya‘lâ’nın böyle bir eser yazdığı belirtilmekle birlikte, bu eser günümüze ulaşmamıştır. Eserin Ebû Ya‘lâ’ya nispeti için bk. *Tabakâtü’l-Hanâbile*, III, 384.

⁵⁴⁶ Ebû Ya‘lâ, İslâm’ı ve imanının yaptıklarıyla ortada olması ve hattâ imanı ile öne çıkan müslümanlardan olması, adalet sahibi ve güzel bir yaşayışı olması gibi öncüllerle Muâviye’nin emirliğinin kabulünü gerekli görmüştür. Bu hususta Muâviye’yi öven pek çok rivâyet nakletmiş ve bu konuya muhtasar bir eser için uzun sayılacak bir bölüm ayırmıştır (bk. *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 234-237).

⁵⁴⁷ Hanbelîler’in Şîa’ya olan sert tepkileri Hazreti Ali’nin yüceltilmesi karşısında Muâviye’nin yüceltilmesi şeklinde tezâhür etmiştir. Muâviye’nin faziletleriyle ilgili eser telif etme geleneğinin, Hanbelî dil âlimi Gulâm Sa‘leb tarafından başlatıldığı düşünülmektedir. Bu husustaki farklı uygulamalar için bk. İğde, *Selefilik Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, s. 190-193.

Mu‘tezilî içeriğinden soyutlayıp Sünnî bir muhteva kazandırarak öteden beri muhalif olunan Mu‘tezilî ve Şîî düşünceyi temellerinden sarsmaya çalıştığı görülmektedir.

Mu‘tezile’nin kendini tanımlamakta kullandığı beş esasın, sadece isimlerinin kullanılmış olup kavramlara yeni muhteva kazandırılmaya çalışılması, “Mu‘tezile bu kavramları yanlış anladı, bunların doğru yorumu budur.” şeklinde bir tavrı yansıtmaktadır. Ebû Ya‘lâ yaptığı yorumlarla, muhalifi olduğu grubun kendini tanımladıkları ilkeleri tersine çevirmek istemiştir. Ancak durum ne olursa olsun sert muhalefetin beslendiği bir düşünce sisteminin varlığını bina ettiği prensipleri kullanmak, o düşünce ile arada bir yakınlaşmanın olduğunu, en azından kavramlarını kullanmak şeklinde de olsa nefret söyleminin yumuşatıldığını ortaya koymaktadır.

3.2. TEVHÎD

Mu‘tezile tevhîdi, “Allah Teâlâ’nın bir ve biricik olduğunu, O’nun ortağı bulunmadığını, selbî ve sübûtî sıfatlardan O’na layık olanları bilmek ve ikrar etmek” şeklinde tanımlamıştır. Onların tevhîd ilkesindeki amaçları, Allah’ın zât, sıfat ve fiil bakımından ortağı olmadığının bilinmesidir. Bu nedenle Allah’ın sıfatla nitelenmesinin keyfiyetinin anlaşılmasına önem göstermişlerdir. Böyle bir anlayış neticesinde O’nun nitelenmesi hiçbir zaman mümkün olmayan sıfatları, O’nun için daima gerekli olan sıfatları ve O’na atfedilmesi câiz olan hususların bilinmesi üzerinde durmuşlardır.⁵⁴⁸

Ebû Ya‘lâ ise tevhîdi, “Allah Teâlâ’nın, bir olduğuna, hiçbir şeyin O’na denk olmadığına, O’nun bir benzerinin ve eşinin olmadığına, biricik olduğuna, hudûs alâmeti olan mahlûkâtın vasıflarıyla nitelenmeyeceğine akd/inanmak ve bunu ifade etmek” şeklinde açıklamıştır.⁵⁴⁹ Bu tanımda yer verilen “akd” tabiri, Mu‘tezile’nin yaklaşımını eleştirmek için tercih edildiği izlenimi uyandırmaktadır. Zira Mu‘tezile beş esası açıklarken “ilim” tabirini tercih etmiştir.⁵⁵⁰ Mu‘tezile’nin ilim tarifleri incelendiğinde ilk bakışta edinilen bu izlenimin yersiz olduğu görülmektedir. Nitekim Mu‘tezile’ye

⁵⁴⁸ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, I, 208-211.

⁵⁴⁹ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 212.

⁵⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr örneğin tevhîdi, “Allah Teâlâ’yı selbî ve sübûtî sıfatlarda kendisine layık olan şekilde bir ve ortaktan münezzeh olarak bilme ve ikrar etme”; adaleti de, “Allah’ın bütün fiillerinin iyi olduğunu, O’nun kabih fiil işlemediğini, üzerine vâcip olanı ihlal etmediğini, ... bilmek” şeklinde açıklamıştır. Onun diğer esasları açıklarken de “ilim” lafzını tercih ettiği görülmektedir (*Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, I, 208-209, 216-217, 220-223, 230-231).

göre ilim, “sükûnu’n-nefs üzere gerçekleştiğinde bir şeye olduğu hâl üzere inanmaktır.”⁵⁵¹ Tanımdan da anlaşılacağı üzere ilim onların nezdinde i’tikâdın türlerindendir. Buradaki “sükûnu’n-nefs” ifadesi kesin olmak/kalpde şüpheye yer bırakmamak anlamındadır ve ilmin, i’tikâdın diğer iki türü olan cehl ve taklitten ayırt edilmesini sağlayan özelliğidir.⁵⁵² Sonuç olarak Mu‘tezilî anlayışta tevhîd, akılla kavranabilen objektif bir bilgi olarak görülmüştür.⁵⁵³ Mu‘tezile kelâmcılarının “ilim” olarak tanımladıkları tevhidi; Kâdî Ebû Ya‘lâ’nın “i’tikâd” olarak açıklaması, bu açıdan bir biriyle uyumsuz değildir. Kaldı ki o da imanın nesnelerini açıkladığı bölümde bunları ilim tabiriyle açıklamıştır. Ancak burada ilim yerine i’tikâd lafzını tercih etmiştir.⁵⁵⁴ Ebû Ya‘lâ’nın akıllı yaratıklara vâcib olan ilk şeyin Allah’ı bilmeye götüren nazar ve istidlâl olduğunu⁵⁵⁵ ve Allah’ın görünen delillerden hareketle bilinebileceğini savunması⁵⁵⁶ da dikkate alınırsa ilim ve i’tikâd arasında kesin bir ayrıma gitmiş ve Mu‘tezile’ye bu yönden eleştirmiş olduğunu söylemek zayıf bir ihtimaldir. Tüm bunlar göz önünde tutulduğunda onun, *Mesâilü’l-îmân* adlı eserinde “Allah’ı bilmek” şeklinde açıkladığı hususu, burada farklı ifade ile beyan etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Zira tevhîd ilkesini beyan ettiği bölümü de “Tevhîd, Allah’ın bütün nimetleri ve diğer olayları tek başına yaratmaya kudreti olduğunun bilinmesidir.” şeklinde noktalamıştır.⁵⁵⁷

Ebû Ya‘lâ’nın zât-sıfat ilişkisindeki yorumları ile Mu‘tezile’nin bu konudaki fikirleri arasında belirgin bir farklılık bulunmaktadır. Dolayısıyla Ebû Ya‘lâ’nın asıl eleştirilerinin bu noktada olduğu söylenebilir. Burada Mu‘tezile’nin tevhîd doktrinindeki özgünlüğünü sağlayan noktanın onların, zât-sıfat ilişkisine yaklaşımları olduğu hatırlanmalıdır. Allah’ın bir ve kadîm olması, O’nun ortağının olmaması

⁵⁵¹ Mu‘tezile içerisinde farklı ilim tarifleri benimsenmiştir. Örneğin Ebû Kâsım el-Ka‘bî el-Belhî ilmi, “bir şeye bulunduğu hâl üzere inanmak” şeklinde tarif ederken Ebû Hâşim el-Cübbâî, bir şeye sükûnu’n-nefs gerçekleşecek şekilde inanmak” olarak; Ebû Ali el-Cübbâî ise “bir şeye bulunduğu hâl üzere, zaruret veya delil yoluyla inanmak” şeklinde tanımlamıştır (bk. *Tabsiratü’l-edille*, I, 9. Kâdî Abdülcebbar ise ilmi, “âlimin nefsinin mutmain olmasını sağlayan mâna” olarak tanımlamıştır (bk. İlyas Çelebi, s. 27; İbrahim Aslan, “Mu‘tezile Kelâmında Düşünce(Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kâdî Abdülcebbar Örneği-”, *AÜİFD*, 2010, 51: 1, s. 160). Kâdî Ebû Ya‘lâ, yukarıdaki ilim tanımını, tevhîd esasını açıkladığı bölümde, Mu‘tezile’nin geneline nispet etmektedir (*Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 212.)

⁵⁵² Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 133-135.

⁵⁵³ İbrahim Aslan, “El-Usûlu’l-Hamse’nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’ Örneği”, *AÜİFD*, 2012, 53: 1, s. 66.

⁵⁵⁴ *Mesâilü’l-îmân*, s. 289-291.

⁵⁵⁵ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 21.

⁵⁵⁶ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 29.

⁵⁵⁷ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, 213.

Mu‘tezile’nin ilâhî sıfatlarla ilgili düşüncelerini bina ettiği asıl sıfatlar olmuş ve bu hususun zarar görebileceği her ihtimale karşı yoğun bir hassasiyet sergilenmiştir. Sıfatların Allah’a nispetinde teaddüd-i kudemâya sebep olacağı endişesi, Mu‘tezilî mütekellimlerin tenzihe aşırı vurgu yapmalarına neden olmuştur. Onlar zâtî sıfat olarak, Allah’ın kâdir, âlim, hayy ve var olma sıfatlarını kabul etmekle⁵⁵⁸ birlikte, bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir.⁵⁵⁹ Allah’a kudret, ilim, hayat gibi mastar biçimindeki sıfatların nispetine karşı çıkmakla birlikte bu sıfatların âlim, kâdir, hayy şeklindeki isim formlarının nispetinde müspet bir tavır sergilemişlerdir. Onların nazarında; ilim, hayat, kudret gibi mâna sıfatlarla niteleme, zihinsel düzeyde bile olsa zât ve mânalar şeklinde bir ayırım yaratacak ve bunun sonucunda da birden fazla kadîm varlık olacaktır. Bu ayrımı tevhîde aykırı bulan Mu‘tezile, “Allah âlimdir.” şeklindeki önermeleri kabul ederken “Allah, ilim sahibidir.” tarzındaki önermeleri reddetmiştir.

Kâdî Ebû Ya‘lâ’nın ilâhî sıfatlara dair yorumlarına bakıldığında onun tenzihî metod yanında ispat yöntemini de benimsediği görülmektedir:

“O’nun için yokluk ve bir hâlden diğer hâle değişim câiz değildir. Allah, dokunulan bir cisim, hissedilen bir cevher, geçici bir araz değildir. O’nun terkibi, parçaları, mahiyeti ve sınırı yoktur. Arş’a istiva ettiği ulüvv/yücelik yönü dışında hiçbir yönde değildir... Kadîmdir, Rabb’dır, mâlikdir ve bu hususlarda O’nun yaratılmışlardan dengi yoktur... O, hayat ile hayy, ilim ile âlim, kudret ile kâdir, irade ile mürîd, semî ile semî‘, basar ile basîr, idrak ile müdrîk ve kelâm ile mütekellimdir. Allah’ın mahlûkatın sıfatlarına benzemeyen bu sıfatları, ezeli ve ebedîdir.”⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Mu‘tezile kelâmcıları bu dört zâtî sıfat dışındaki mürîd sıfatını Allah’ın hayy oluşuyla, mürîd ve kârih oluşunu ise hiçbir mahalde olmayan, hâdis/fiilî sıfatlardan kabul ettikleri irade sıfatıyla ilişkili olarak ele alırlar (*Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, I, 210-211.) Allah’ın basîr ve semî‘ oluşunu ise müdrîk olması içerisinde değerlendirmektedirler. İşitilen şeylerin idraki semî‘ oluşunu, görülen şeylerin idraki de basîr oluşunu ifade eder. Ayrıca bu sıfatların teallukları yönünden de konu tartışılmış ve sıfat-ı müşebbehe kalıplarındaki isimlerle ism-i fâil formunda kullanılan isimler arasında ayrıma gidilmiş, bu formların kullanımları ile ilgili çeşitli kayıtlamalar yapılmıştır. Örneğin sâmi‘ oluşu, işitilen şeylerin var olmasını gerektirirken, semî‘ oluşu için böyle bir durum söz konusu değildir (Geniş bilgi için bk. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, I, 245 vd.; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 225-230.)

⁵⁵⁹ Mu‘tezile kelâmcıları arasında zâtî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Nazzâm “Allah âlimdir.” şeklindeki önermelerin, ilmin zıddı olan cehâleti Allah’tan nefyetmek ve O’nun zâtını ispat etme anlamı taşıdığını söylemiştir. Ona göre, bu tür önermeler zıddı olan anlamı nefyedip, zâtı ispat etmekten öte bir anlam taşımamaktadır. Ebû’l-Hüzeyl ise bu tür önermeleri zâta eşitlemiştir. Ona göre, Allah zâtıyla âlimdir. Bu, zâtı olan ilmi ispat etmek, cehaleti O’ndan nefyetmek ve ileride bilinecek şeylerin var olacağını söylemektir. Burada ilim ispat edilmiş olsa da, bu ilim zâtın kendisidir. Görüldüğü üzere aslında sıfatlar ispat edilmekten çok, bu sıfatların nefyedilmesi/tenzihi söz konusudur (Geniş açıklama için bk. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 230-233).

⁵⁶⁰ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 212.

Ebû Ya'lâ'nın zât-sıfat ilişkisindeki yaklaşımı incelendiğinde, İslâm düşüncesinde ilk olarak İbn Küllâb tarafından dile getirildiği kabul edilen "sıfatların zâtın ne aynı, ne de gayrı olduğu" şeklindeki yaklaşımı benimsediği görülmektedir.⁵⁶¹ Allah'a nispet edilen bu sıfatlar, O'nun zâtının aynısı da gayrısı da olmadığı, dolayısıyla da Allah'ın bir ve kadîm oluşuyla çelişmediği için tevhîde zarar vermemektedir. Tevhîd asıl olarak, eşyayı yaratmada O'nun ortağı olduğu iddia edildiğinde zarar görmektedir.⁵⁶² Burada Mu'tezile'nin savunduğu, "İnsan, kendi fiillerinin yaratıcısıdır." düşüncesi eleştirilmektedir. Mu'tezile'ye göre, insanın kendi eylemlerine etkisinin olmadığını iddia etmek, Allah'ın âdil olması ile uyuşmayan, O'nun âdil olmasını nakzeden bir savdır. Bu nedenle onlar, ahlâkî sorumluluğu temellendirmek için insanın kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğunu söylemektedir. Ebû Ya'lâ bu durumu, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu gerçeğine aykırı bulduğu için, tevhîd ilkesinin ihlali olarak değerlendirmektedir.

Tevhîd ile ilgili bahiste tartışılan bir diğer husus ru'yetullah ve kelâmullah konularıdır. Ru'yetullah tartışmaları, Allah'ın âhirette görülebileceğini savunanlar ile Mu'tezile arasında gerçekleşmiştir. Naklî delillerde her iki iddiayı da destekleyen ifadelerin yer alması, bu konunun nasslardaki ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinden yürütülmesine neden olmuş ve taraflardan her biri muhaliflerinin delillerini te'vîl etme yoluna gitmiştir.⁵⁶³ Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın görülen varlıkların özelliği olan cisim, cevher, araz, mekânda yer kaplama gibi özelliklerden berî olması nedeniyle, O'nun görülemeyeceğini savunmuşlardır. Onlara göre, "Allah, her şeyi gören, ancak görülemeyen bir varlık olarak övgüyü hak etmektedir".⁵⁶⁴ O'nun görüleceğinin iddia edilmesi, övgü anlamı taşıyan bu özelliğin ihlali ve mahlûkâtın eksiklik alâmeti olan özelliklerinin O'na atfedilmesi anlamına gelir.

⁵⁶¹ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 46, 212-213.

⁵⁶² *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 213.

⁵⁶³ "Gözler O'nu idrak edemez, ancak O, bütün gözleri idrak eder." (el-En'âm 6/103), "O gün kimi yüzler pırıl pırıl parıldar vaziyette Rablerine bakacaklar." (el-Kıyâme 75/22-23), "Ey Musâ! Rabbini açıkça göstermedikçe sana inanmayacağım." (el-Bakara 2/55), "Musâ belirlediğimiz vakitte, belirlediğimiz yere gelip, Rabbi onunla konuşunca 'Rabbim! Bana kendini göster, Seni göreyim.' dedi. Allah da 'Beni asla göremezsin, fakat şu dağa bak, eğer yerinde kalırsa o zaman beni görebilirsin.' dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu un ufak etti..." (el-A'râf 7/143) ve "Güzel davrananlara daha güzel karşılık ve bir de fazlası var." (Yûnus 10/26) bu konuda tarafların delil olarak kullandıkları âyetlerdendir. Ru'yetullahın mümkün olduğunu savunanlar, bu konuda Allah'ın âhirette görüleceğinin nakledildiği rivâyetlerle de istidlde bulunmaktadır.

⁵⁶⁴ Geniş açıklama için bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, 374 vd.

Ebû Ya‘lâ ise bu konuda ru‘yetullahın mümkün olduğunu düşünmüştür. O, müminlerin kıyamet gününde gözleriyle Allah‘ı göreceğini savunmaktadır.⁵⁶⁵ Onun yorumları, zât-sıfat ilişkisinde olduğu gibi, Mu‘tezile’nin ru‘yetullah konusundaki görüşleri ile de uyuşmamaktadır.

Kelâmullah ile ilgili tartışmalara gelince Mu‘tezile’ye göre kelâm sıfatı kadîm-zâtî sıfatlardan değil, hâdis kabul edilen fiilî sıfatlardandır. Kur‘ân‘ın Arapça oluşu, levh-i mahfuzda bulunması, kıssa edilişi, harf ve seslerden oluşması, onun hâdis olduğunu göstermektedir. Kur‘ân‘ın, muhdes ve mahlûk olduğunu savunmalarının nedenleri arasında Kur‘ân‘ın insan sözleri gibi harf ve seslerden oluşması ve onun Allah‘a nispet edildiğinde mahallü‘l-havâdis durumu ortaya çıkması gibi endişeler yer almaktadır.⁵⁶⁶ Kelâmullah tartışmalarında Ebû Ya‘lâ, Allah‘ın kadîm bir kelâm ile mütেকellim olduğunu, O’nun kelâmının insanların sözüne benzemediğini, kelâmının cisim, araz, cevher, cism-i latîf olmadığını ve yaratılmadığını savunmaktadır. Ebû Ya‘lâ, Mu‘tezile’nin bu husustaki görüşlerine karşı çıkmakla birlikte, tilâvetinin ve kitâbetinin mahlûk olması, insanların kelâmullah ile konuşmayıp bilakis onu sadece okuyabilmeleri gibi hususlarda Eş‘arîler’e de karşı çıkmaktadır.⁵⁶⁷ Ancak onun ru‘yetullah ve kelâmullah ile ilgili konularda Mu‘tezile’ye karşı tutumu daha serttir. Bu iki konuda Ahmed b. Hanbel’in Mu‘tezilîler’i tekfir ettiğini nakletmesi bu tutumun yansımasıdır.⁵⁶⁸

Ebû Ya‘lâ’nın tevhiid doktrini hakkındaki yorumlarına bakıldığında, bu prensibin Mu‘tezilî kabullerden tamamen farklı bir içerikle anlaşıldığı görülmektedir. O, zâtî sıfatlar için tenzihî bir dilin yanında ispat yöntemini de kabul etmiş, Allah‘ın ilim, kudret, irade, hayat, sem‘, basar, idrak ve kelâm şeklinde ma‘nevî sıfatlarının olduğunu ve bu zâtî sıfatların ezeli ve ebedi olduğunu savunmuştur. Ona göre bu sıfatlar zâtî niteledikleri için zâttan ayrı bir varlıkları olmadığı gibi, farklı mânalara geldikleri için zâtın aynı da olmamaktadırlar. Ebû Ya‘lâ, kelâmullah konusunda Mu‘tezile’nin aksi

⁵⁶⁵ *Kitâbü‘l-Mu‘temed*, s. 82-83, 212.

⁵⁶⁶ Geniş bilgi için bk. *Şerhu‘l-Usûli‘l-hamse*, II, 366-421; Çelebi, *İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, s. 255-263.

⁵⁶⁷ *Kitâbü‘l-Mu‘temed*, s. 86-92, 212.

⁵⁶⁸ *Kitâbü‘l-Mu‘temed*, s. 267. Mu‘tezilîler’den Ebû Ali ve Kâdî Abdülcebbar ru‘yetullah konusunda farklı düşünen muhaliflerini tekfir etmezler (bk. *Şerhu‘l-Usûli‘l-hamse*, I, 374-375; Koloğlu, *Cübbâtiler’in Kelâm Sistemi*, s. 299).

yönde bir kanaat belirterek, Allah'ın kelâm sıfatının kadîm olduğunu savunmaktadır. Ayrıca o, okunan ve yazılan Kur'ân'ın da kelâmullah olarak kadîm olduğu fikrine sahiptir. O, bu hususta kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî gibi bir ayrımı da kabul etmemektedir. Ru'yetullah'ın âhirette müminler için mümkün olduğunu savunan Ebû Ya'lâ, bu meselede de Mu'tezile'nin tevhîd ilkesi ile uyuşmayan bir kanaati benimsemektedir.

3.3. ADL

İlk dönem kader tartışmalarıyla nüveleri oluşmaya başlayan⁵⁶⁹ adalet prensibi, önemli iki hususu kapsamaktadır. Bunlardan ilki Allah'ın kabîh fiil işlemeyeceğidir. Diğer mesele ise bunun sonucu olarak tartışılan insanın eylemlerindeki ahlâkî sorumluluğudur. Ebû Ya'lâ ise bu ilke çerçevesinde sadece Allah'ın fiillerinin kabîh olarak nitelenemeyeceğini dile getirmiştir. O, bu tezini Eş'arî düşüncede dillendirilen ilâhî fiillerin ahlâkî değerden bağımsız olduğu fikri ile temellendirmeye çalışmıştır. İnsanın fiillerinin yaratılması ile ilgili görüşlerine ise el-menzile beyne'l-menziileteyn prensibi içerisinde yer vermiştir.

Mu'tezile, adalet ilkesi içerisinde Allah ve şer ilişkisi, ahlâkî sorumluluklarının temellendirilebilmesi için kulların fiillerinde özgür ve eylemlerini yapacak kudrette olmalarının gerekliliği, Allah'ın güç yetiremeyecekleri şeylerle insanları sorumlu tutmaması, lütuf, elem problemi, ivaz, nübüvvet ve mucize gibi konuları tartışmıştır.⁵⁷⁰

Allah-kötülük ilişkisinde Bağdat ve Basra Mu'tezile kelâmcıları farklı kanaattedirler. Kullar hakkında en iyi ve en uygun (aslah) olanı yaratmasının Allah üzerine vâcip olduğunu düşünen Bağdat ekolünden Nazzâm (ö. 231-845), Câhız (ö. 255/869) ve Ali el-Esvârî (ö. 240/854)⁵⁷¹, Allah'ın kötülük işlemeye kudretinin

⁵⁶⁹ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci-Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*-, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 91 vd.

⁵⁷⁰ Adalet prensibini içeriği Kâdî Abdülcebâr tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: "Allah Teâlâ'nın fiillerinin bütünüyle iyi olduğunun, O'nun kabîh fiili yapmayacağını, üzerine vâcip olanı ihlâl etmeyeceğinin, verdiği haberde yalan söylemeyeceğinin, hükmettiğinde haksızlık yapmayacağını, babalarının günahlarından dolayı müşriklerin çocuklarına azap etmeyeceğinin, birtakım yabancıların elinde mucize izhar etmeyeceğinin, kulların güçlerinin yetmediği ve bilmedikleri şeylerden mükellef tutmayacağını, ölenin de yaşayanın da sorumluluklarının idraki içinde yaşayıp ölmesi için mükellef tuttuğu şeyleri yapabilmeleri için onlara gereken gücü verdiğinin, sorumlu bulundukları hususların özelliklerini kendilerine öğrettiğinin, açıkladığının ve onları bunlara yönelttiğinin bilinmesi." (*Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, 216-217).

⁵⁷¹ *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, 216-217, II, 28-29.

olmadığını savunmaktadır.⁵⁷² Basra ekolü ise eğer yapsaydı Allah'ın zulme gücünün yeteceğini düşünmüşlerdir.⁵⁷³ Onlar, Allah'ın kudretine herhangi bir sınır koymamayı önemsemekle birlikte Allah'ın kötülük işlemeyeceğini savunmaktadırlar. Ebü'l-Hüzeyl'den itibaren savunulan bu yaklaşımın temsilcilerinden olan Kâdî Abdülcebbâr, "Allah'ın, kabîh fiilin çirkinliğini bilmesi, bu fiile ihtiyaç duymaması ve bu fiile ihtiyaç duymadığını bilmesi nedeniyle, çirkin fiili hiçbir zaman tercih etmeyeceğini" savunmaktadır.⁵⁷⁴

Bağdat Mu'tezilesinin Allah'ın kabîhi işleme kudretinin olmadığı iddiaları, ilâhî fiilleri sınırlandırdıkları imâsı taşıdığı için Basra Mu'tezilesi bu yaklaşıma karşı çıkmış ve Allah'ın asla kötülük yapmayacağını bununla birlikte kötülüğe kudretinin olduğunu kabul etmişlerdir. Onların bu kanaatlerinin ardında, fiili işleme kudretini tek bir tür olarak gören ve "birşeye kâdir olan, onun zıddına da güç yetirir" şeklinde ifade edilen fiil teorileri yer almaktadır.⁵⁷⁵ Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın kabîh fiile kudretinin olup olmaması hususunda farklı düşünseler de, Allah hakkında eksiklik iddiası anlamına geleceğinden, O'nun kabîh fiili yapmayacağı noktasında hem fikirdirler.

Basra ekolü Allah'ın asla çirkin fiili yapmayacağını, Allah'ın çirkin fiili bilmesi ve bundan müstağnî olması ile temellendirmişlerdir. Ancak bu çıkarım, çirkin fiilin zıddı olan iyilik içinde düşünülebilir. İyi fiiller de bu durumda "bir faydayı elde etmek veya bir zararı gidermek için yapılıyor" demektir. Onlar yapılması muhtemel bu itiraza, "Allah kötülüğü çirkin olduğunu bildiği ve ona ihtiyacı olmadığı için yapmazken iyi fiili sırf iyilik olduğu için yapmaktadır." şeklinde cevap vermişlerdir. Bunu şâhid âlemden delillendirmek için, insanların eşit şartlarda iyilik ve kötülük arasında tercih yapmak zorunda kaldıklarında iyiliği tercih edeceklerini belirtmişlerdir.⁵⁷⁶ Bu tartışmada öne sürdükleri argüman, Allah'ın kabîh fiil

⁵⁷² *Kitâbü'l-İntisâr*, 26-27; *Makâlât*, I, 251-253; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 28-29; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 336.

⁵⁷³ *Makâlât*, I, 251-253; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 336; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 237.

⁵⁷⁴ *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 10-11.

⁵⁷⁵ *Makâlât*, I, 253; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 28-29; krş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 336-337.

⁵⁷⁶ Muhalifler, Mu'tezile'nin Allah'ın kabîh fiili yapmayacağını ispat ederken "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" metodunu kullanmalarına itiraz etmektedir. Yapılan bu itirazlar, iyilik yapmanın da fayda elde etmek ya da zararı gidermek türünden bir ihtiyaç içermesi fikri etrafındadır. Mu'tezile bu itirazlara cevap olarak, hangisini seçerlerse seçsinler

işlemeyeceğini savunmalarının ardında, Allah'ın mutlak iyi olduğu fikrinin bulunduğunu göstermektedir. Mutlak iyi olan, hiçbir şekilde kötülük yapmaz, kötülük yapması mutlak mânada iyi olmasına aykırı bir durumdur.

Allah-kötülük ilişkisinde Ebû Ya'lâ, Allah'ın kabîh fiili yapıp yapmamasını tartışmamaktadır. Onun düşüncesinde bu, gereksiz bir tartışmadır. Zira o, Allah'ın fiillerinin kabîh olarak değerlendirilemeyeceğini düşünmektedir. Allah, zâlim ve sefîh gibi vasıflarla nitelenemeyeceği gibi, O'nun fiillerinin de iyi-kötü, güzel-çirkin olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. O'na emir veren, hükümler olan herhangi bir üst merci olmadığı için ilâhî fiiller, kabîh ya da hasen olarak nitelenemez. Bu nedenle adalet ilkesinde ilk olarak Allah'ın yüceliğini, O'na hükmedecek ve yaptıklarından dolayı sorumlu tutacak hiçbir varlığın olmadığını dile getirmiş ve her şeyin üzerinde tek hâkim olduğuna dikkat çekmiştir. Allah'ın herşeyi aşan ve kuşatan sınırsız yüceliğini vurgulamak için el-esmâü'l-hüsna'dan da istifade ederek adaleti:

“Allah Teâlâ'nın üzerinde hiçbir mâlikin olmadığı mâlik, herhangi bir darlık verenin olmadığı kâbız, herhangi bir bolluk verenin olmadığı bâsıt, O'na emreden hiçbir emredicinin olmadığı emreden, O'nu aşan hiçbir yargıcın olmadığı yargılayıcı ve sınırlanamayan, tanımlanamayan olduğuna inanmak ve beyan etmek”⁵⁷⁷

şeklinde açıklamıştır. Allah, mülkünde dilediği gibi hükmeden, istediğini yapandır. Mülk O'nun olduğu için, hükümlerliği altındakilere dilediği gibi emreder. Emir ve yasaklarında kullardan bir fayda vermek ve onlardan bir zarar gidermek zorunda değildir. Çünkü O, âlemi yaratmadan da hakîmdi.⁵⁷⁸

Ebû Ya'lâ'ya göre, yapılan eylemin iyi ya da kötü olarak değerlendirilebilmesi için, öncelikle bir otoritenin hâkimiyeti altında olmak gerekmektedir. Kişi bu otoritenin emirlerini yerine getirmediği ve yasaklarını ihlal ettiği durumlarda yaptığı eylem, kötü olarak değerlendirilir ve bu kişiye sefîh denir. Yaratılmışlar üzerindeki mutlak otorite

karşılığında bir dirhem alacakları vaad edilerek yalan ile doğru söylemek hususunda muhayyer bırakılan insanın yine de doğruyu tercih edeceğini söylemişlerdir. Karşılığında eşit menfaat elde ettiği durumlarda insanlar kötülüğü değil de iyiliği tercih etmektedirler. Mu'tezilîler, iyiliğin yapılmasında gerçek nedenin sırf iyilik olmasını, şahid âlemde de temellendirmeye çalışmaktadır (bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 14-21; krş. Koloğlu, *Cübbâtiler'in Kelâm Sistemi*, s. 338-339).

⁵⁷⁷ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 213.

⁵⁷⁸ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 213. Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyîni, ilâhî fiillerin O'nun ilmi ve iradesiyle uygun olduğu için hikmetli olduğunu söylemiştir. Ona göre hikmet, Allah'ın iradesine uygun fiillerdir. Kendi mülkünde istediği gibi hükmedebilir. O, başkasının mülkünde değil de kendi mülkünde tasarrufta bulunmuştur. Bu nedenle O'nun yaptıkları hikmete aykırı değildir (bk. *et-Tebîr fi'd-dîn*, s. 168-169).

Allah olduğu için, insanların yaptığı için güzel olması O'nun emretmesiyle, çirkin olması da O'nun nehyetmesiyledir.⁵⁷⁹ Allah'a emir verebilecek bir otorite olmadığı için, bir şeyi yapması ile şeref kazanmaz, bir şeyi terk etti diye de zelil olmaz. Bu nedenle işledikleri herhangi bir günah olmaksızın yarattıklarına dilerse azap eder. Yaratılmışlar kendi mülkü olduğu için bu yaptığı yine de adaletli ve hikmetlidir. Kullarının hiç tâatleri olmadan da onlara nimet verebilir ve bu nedenle O, abes bir şey yapmamıştır, sefih olarak da nitelenemez. Çünkü O, başkasının mülkünde değil kendi mülkünde tasarrufta bulunmuştur. Bir şeyi sefihle nitelemek için emredilen davranışın terki ya da yasaklananın yapılması gereklidir.⁵⁸⁰

İyilik ve kötülük yargılarının, bir otoritenin bulunması ve bu otoritenin emretmesi veya yasaklamasıyla ilişkilendirilmesi Eş'arîler'e ait bir düşüncedir. Zulüm, yalan ve haksızlık gibi fiilleri Allah'ın yaratmış olması, Allah'ı “zâlim”, “yalancı” ve “gaddâr” olarak isimlendirmeyi gerektirmez.⁵⁸¹ Allah, tıpkı siyah nesnenin rengi olması için siyahı, aydınlatan nesnelerin bu fonksiyonlarını yapmaları için ışığı yaratması gibi, yalanı da yalan söyleyenin onunla yalancı olması için, zulmü de haksızlık yapanın zâlim olması için yaratır. Zulüm ve yalan gibi eylemlerin kabîh olarak değerlendirilmesi bunların yapılması cihetiyledir. Kişi, emredilen şeye muhalefet ettiğinde yalancı ya da zâlim olur. Allah üzerinde O'na emir verecek bir merci olamayacağı için bu eylemleri yaratsa da O, bu eylemlerle nitelenemez. Her şey Allah'ın mülkü olduğu için, O, mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunur.⁵⁸² Allah fiilleri yaratır, ancak bu eylemlerin iyi ya da kötü olması yapan kişiye bağlıdır. Yapan kişi Allah tarafından yaratılan bu eylemi kendisine emredilen bir şeyi ihlal etmek üzere yapmışsa, bu eylem ma'siyet olup çirkindir; emre itaat olarak yaptığı ise iyidir. Yine Allah'ın yasakladığı bir eylemi gerçekleştirmek üzere yapılmışsa çirkindir; yasaklardan kaçınmak için yaptığı eylem ise güzeldir. Allah kendi mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunabilir. Kendi mülkündeki bu fiiller için kınanamayacağı gibi zulmetti de denemez. Ahlâkî değer ifade eden iyi-kötü, güzel-çirkin gibi ifadeler, Allah'ın hükmü altında olan kullar için geçerlidir. Bununla bağlantılı olarak da bir şeyin iyi ya da çirkin olması eşyanın ya da eylemin

⁵⁷⁹ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 213.

⁵⁸⁰ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 213; krş *el-İnsâf*, s. 47.

⁵⁸¹ Bu düşüncenin Ahmed b. Hanbel'e nispeti hususunda bk. *İ'tikâdü'l-İmâmi'l-Münebbel Ahmed b. Hanbel*, s. 300.

⁵⁸² *el-İnsâf*, s. 46-47; 149-150; *et-Temhîd*, s. 358-362; *et-Tebîr fi'd-dîn*, 168-169.

kendisinde bizzat taşıdığı bir vasıf değil, Allah'ın emretmesi ve yasaklaması ile belirlenen bir niteliktir. Bu yaklaşımı savunanlar, Allah'ın güç ve kudretini önelemektedirler. Dolayısıyla onlar, Allah'ın insanlar için konulmuş değer yargıları ile kayıtlanması şeklinde tezahür eden ilâhî kudretin aşkınılığının ihlal edilmesine itiraz etmektedirler.

Eşyanın ahlâkî değer almasında Eş'arî düşünceyle aynı temel kabulleri paylaşan⁵⁸³ Ebû Ya'lâ, adalet prensibi ile ilgili temel konularda Mu'tezile'den farklı bir yaklaşım sergilemiş ve onları tenkit etmiştir. Eleştirilen noktalar Mu'tezile'nin hüsün-kubuh konusundaki düşüncelerini bina ettikleri temel prensiplerdir. Mu'tezile, eşyanın ahlâkî değer almasında nesnel bir anlayışı benimsemiştir. Kendi aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte⁵⁸⁴, Mu'tezile kelâmcıları ahlâkî değer nesnelere, değerlendiren kişi tarafından yüklenmediğinde ve iyi-kötü hükmünün fâilin değişmesiyle değişmeyip aynı fiili yapan her fâile aynı hükmün verileceğinde hemfikirlerdir.⁵⁸⁵ Ebû Ali (ö. 303/916), Ebû Hâşim (ö. 321/933) ve bunların takipçileri bir fiilin hasen ya da kabîh oluşunu, fiilin gerçekleştiği birtakım vecihlerin belirlediğini söylemektedirler. Fiil tek başına bir değer taşımazken, “yalan, zulüm, küfrân-ı ni'met, teklif-i mâ lâ yutâk, kabîhi irade etme, cehl, kabîhi emretme ve abes” gibi yönler üzere gerçekleştiğinde ise kabîh olmaktadır. Örnek olarak “secde etme” eylemi ele alınırsa, bu eylem soyut hâlde iyi ya da kötü olarak değerlendirilemez. Ancak Allah'a secde edildiğinde iyi; şeytana secde edildiğinde kötüdür. Yine konuşmak iyi ya da kötü olarak nitelenemezken yalan vechi üzere gerçekleştiğinde kabîh olarak değerlendirilir. Eşyanın kötü olması için birtakım illetler olduğu gibi, iyi olması için de vardır ve bunlar eşyanın

⁵⁸³ Eş'arî düşüncede savunulan -ki bu Ebû Ya'lâ tarafından da benimsenen görüştür- eşyanın özünde iyilik ya da kötülük taşımayıp, bu değerlerin ilâhî otoritenin emretmesi ve yasaklaması ile belirlendiği fikri ilâhî öznellik olarak da değerlendirilebilir. Bu yaklaşımda Allah tarafından belirlenen ahlâkî değerler, ilâhî fiilleri kapsamayıp sadece sorumlu varlıklar olan insanlara yöneliktir (Hulusi Arslan, “Ahlâkî Değerlerin Özneliği ve Nesneliği Açısından Mutezile ve Eş'arilik”, *Hikmet Yurdu*, Ocak-Haziran 2016/1, IX, sy. 17, s. 15-17; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 331). Bu yaklaşım değerlerin bir otorite tarafından belirlenmesi açısından özne olarak değerlendirilse de ilâhî fiiller dışında herkes için aynı şekilde geçerli ve bağlayıcı olması yönünden nesnel bir ahlâkî değer anlayışını savunmaktadır (Arslan, “Ahlâkî Değerlerin Özneliği ve Nesneliği Açısından Mutezile ve Eş'arilik”, s. 17).

⁵⁸⁴ Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, bir fiilin kötü olmasını bizzat kendi varlığından veya vasıflarından kaynaklandığını söylemektedir. Cübbâiler ve Kâdî Abdülcebbar ise bir fiilin kendisinin iyi ve kötü değeri taşımadığını ve fiilin gerçekleştiği vecih üzere iyi ya da kötü olduğunu savunurlar (Koloğlu, *Cübbâiler Kelâm Sistemi*, s. 332; Arslan, “Ahlâkî Değerlerin Özneliği ve Nesneliği Açısından Mutezile ve Eş'arilik”, s. 10).

⁵⁸⁵ *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 298-299.

kötü olmasına neden olan vecihlerin tam tersidir.⁵⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, eylemin kötü olmasını belirleyen bu kriterler hangi fiil üzerinde gerçekleşirse gerçekleşsin ve eylemi, bu yönleri içerecek şekilde kim yaparsa yapsın, söz konusu eylemin kötü olduğunu söylemiştir.⁵⁸⁷

Mu‘tezile’nin eşyanın iyi ya da kötü olmasının nesnel gerekçeleri olduğunu ve bunların yapana göre değişmediğini savunduğu görülmektedir. Bu nedenle onlar iyi ya da kötü olmanın ilâhî fiiller için de söz konusu olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca bu ahlâkî değerler birtakım objektif ölçütlere göre olduğu için bunlar akılla bilinebileceğini söylemişlerdir.⁵⁸⁸ Onlar, akli bu değerleri tayin eden ölçüt olarak değil, eşyanın iyi-kötü özelliğinin keşfedicisi şeklinde değerlendirmektedirler. Vahiy de eşyanın iyi-kötü olmasını belirlemeyip, eşyanın kendinde olan bu iyilik-kötülük değerini keşfetmemizi sağlamaktadır.⁵⁸⁹

Ebû Ya‘lâ ise iyi ve kötüyü belirleyen, Allah’ın emir veya nehyi olduğu ve insanların eylemleri için olan değer yargılarının Allah’ın fiilleri için geçerli olamayacağı kanaatindedir. Görüldüğü üzere Ebû Ya‘lâ ile Mu‘tezile’nin iddiaları uyuşmamaktadır. Teorideki bu zıtlıklar, pratik olaylara uygulandığında farklılık daha da belirgin bir hâle gelmektedir.

Mu‘tezile’nin insanın fiilleri ile ilâhî fiiller arasında fark gözetmeksizin, fiillerin nesnel olarak ahlâkî değerlere sahip olduğunu savunmasının açıklanması zor, çeşitli sonuçları ortaya çıkmaktadır. Dünyada var olan kötülüklerden bir kısmı kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu savunulan insanın eylemleriyle açıklanmaya çalışılsa da tamamı için cevap olmamaktadır. Bülûğ çağına girmemiş dolayısıyla sorumluluğu olmayan çocukların ve sorumluluk taşımayan hayvanların çektikleri elemeler, açıklama yapmayı zorlaştıran alanlardandır. Mu‘tezile adalet anlayışları ile bu konulardaki muhtemel uyumsuzluğu giderebilmek ve Allah’ın kabîh fiil işlemeyeceği fikrini sürdürebilmek için Allah’ın çekilen elemeler karşılığında bu dünyada ya da âhirette ivaz vereceğini ortaya koymuştur.

⁵⁸⁶ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 332-333; Arslan, “Ahlâkî Değerlerin Öznelliği ve Nesnelliği Açısından Mutezile ve Eş‘arilik”, s. 11.

⁵⁸⁷ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 332-335.

⁵⁸⁸ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 335.

⁵⁸⁹ Arslan, “Ahlâkî Değerlerin Öznelliği ve Nesnelliği Açısından Mutezile ve Eş‘arilik”, s. 12.

Yapılanların kabîh olmaması için, kabîh olmayı gerektiren bir vecih üzere gerçekleşmemesi gerekmektedir. Bunun için Mu‘tezile, dünyadaki mevcut kötülükleri ve elemeleri “Allah’ın kabîh fiil işlemeyeceği” ilkesini ihlal etmeyen bir tarzda açıklamaya çalışmıştır. Mükellef olmayanların acı çekmelerinin zulüm olmaması için, karşılığında elem çekene ivaz/fayda verileceğini savunmuşlardır. Mükelleflerin çektiği elemeleri hak etme (mükellefin kendi yaptığı davranış sonucunda bunu hak etmesi/istihkâk), i‘tibâr (kendisine ve diğer insanlara ibret olması) ve ivaz (mükellefe fayda verme) ile açıklamışlardır.⁵⁹⁰ Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr mükelleflerin elemelerinde iki hususu ön plana çıkarmıştır. Bunlardan ilki fiilin zulüm olmasını engelleyen fayda vermek, diğeri ise abes olmasına mani olan ibrettir.⁵⁹¹ Mükellef olmayanlar için ise sadece ivaz söz konusudur. Böylece Allah’ın fiilleri, kabîh yapan illetleri içermediği ve kabîhlik vechi üzere yapılmadığı için kötü olarak değerlendirilemeyecektir.

Ebû Ya‘lâ’nın bu tür durumları açıklaması benimsediği anlayış gereğince daha kolay görünmektedir. Zira iyi ve kötüyü belirleyen, emir ve nehiylerdir. Allah’a bir emredenin ya da yasak koyanın olması düşünölemeyeceğinden, O’nun fiilleri iyi ya da kötü olarak değerlendiremez. Kendi ifadeleriyle söylenecek olursa, “Allah’ın üzerinde O’na sınır koyan, O’nu tanımlayan, cevaz veren, yasaklayan yoktur ki sınırı aşmasıyla zâlim olsun; kendi mülkünde tasarrufta bulunduğundan O’nun hiçbir fiili zulüm değildir”.⁵⁹² Bu nedenle Mu‘tezile’nin “Allah, hiçbir hayvana suç veya günah karşılığı olmaksızın ve karşılığında hemen ya da daha sonra bir menfaat sağlamaksızın elem vermez. Eğer hayvanlara karşılığında vereceği bir fayda olmadan zarar verirse zâlim olur.” şeklindeki fikirleri Ebû Ya‘lâ’nın nazarında hiçbir anlam ifade etmemektedir. O bunları, Allah’ın kendi mülkünde yaptığı, sorgulanamayacak ve itiraz edilemeyecek tasarrufları olarak değerlendirmektedir.⁵⁹³

⁵⁹⁰ *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 298-299, 304-305.

⁵⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, ibret yerine maslahat ve lütuf tabirlerini kullanmıştır (bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 436-438).

⁵⁹² *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 214.

⁵⁹³ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 214. Ebû Ya‘lâ bu hususta, “O, yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar.” (el-Enbiyâ 21/23), “O’nun hükmünü takip edecek/o hükmün önüne geçecek kimse yoktur.” er-Ra’d 13/41), “Allah dilediğini yapar.” (Âl-i İmrân 3/40), “Dilediği gibi hükmeder.” (el-Mâide 5/1) ve “Andolsun, ‘Şüphesiz, Allah Meryem oğlu Mesih’tir.’ diyenler küfre düşmüştür. Deki: Eğer Meryem oğlu İsa’yı ve onun annesini ve yeryüzündeki herkesi helak etmeyi isteseydi kim Allah’ın herhangi bir şeye mâlik olabilir? Göklerin,

Ebû Ya‘lâ, Allah’ın fiillerinin kötü olarak değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır. İnsan fiilleri için konulmuş değer yargılarının ilâhî fiillere atfedilmesinin Allah’ın kudretini sınırlayacağını düşünmektedir. Bu yaklaşım şekliyle, adalet prensibini Mu‘tezile’nin tartışma zemininden oldukça farklı bir sahaya taşımaktadır. Bunun neticesi olarak da iki farklı değer dünyası ortaya çıkmaktadır. Biri yaratılmış varlıklar için geçerli olan değer yargılarıdır. Diğer alan ise yaptıklarından dolayı muaheze edilemeyecek yücelik ve kudrette olan Allah’ın fiilleridir.

3.4. VA‘D ve VA‘İD

Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde Allah’ın iyilik yapanları övdüğü, kötülük yapanları yerdığı, sâlih ameller karşılığında mükâfat, günahlar karşılığında ise ceza vereceği bildirilmekte ve iyi işler yapan müminlerin cennete, buna karşılık münker davranışlarda bulunan kâfir, müşrik ve münafık kişilerin cehenneme gönderileceği ve de âhiretteki durumların ebedîliğinden bahsedilmektedir. Bu tür bilgiler va‘d ve va‘îd ilkesinin konusunu oluşturmaktadır. Kâdî Abdülcebbar da bu ilkenin içeriğinin Allah’ın itaatkârları mükâfatlandırması ve asileri cezâlandırması, Allah’ın bu hususlardaki sözünün mutlaka gerçekleşeceği, Allah’ın va‘dinden dönmesinin ve yalan söylemesinin asla câiz olmadığına bilinmesi gibi hususlardan oluştuğunu belirtmektedir.⁵⁹⁴

Mu‘tezile bu esas çerçevesinde Allah’ın cezalandıracağı va‘îdinde bulunduğu kimseleri affetmesinin O’nun hakkında câiz olup olmadığını tartışmıştır. Allah’ın verdiği sözünden dönmesi anlamına geleceği için günahkârın affedilmesini mümkün görmemiştir. Ebû Ya‘lâ ise Allah’ın günahkârı affetmesinin va‘îdinden dönme anlamı taşımayacağını, bunun “hulf” (sözünde durmamak) olarak değerlendirilemeyeceğini bilakis affetme Araplar nezdinde övülen bir davranış olduğu için Allah hakkında câiz olduğunu savunmuştur.

Mu‘tezile’ye göre va‘d, “birisine gelecekte dokunacak bir faydayı veya ondan uzaklaştırılacak bir zararı içeren haberdur.” Va‘îd ise, birine gelecekte dokunacak bir

yerin ve bunların arasındakilerin mülkiyeti bütünüyle Allah’ındır. O, dilediğini yaratır. Allah, her şeyin üstünde tam bir kudret sahibidir.” (el-Mâide 5/17) âyetlerini delil olarak kullanmaktadır.

⁵⁹⁴ Şerhu’l-Usûli’l-hamse, I, 220-221.

zararı veya o kişinin kaçıracağı bir faydayı bildiren her türlü haberdır.”⁵⁹⁵ Va‘d kişinin yaptığı iyilikler karşılığı olabildiği gibi kötülüğü yapmaktan uzak durmasını da içerir. Va‘id de bunun gibi yapılan bir kötülüğe karşılık olabildiği gibi emirleri yerine getirmemenin karşılığı da olabilir.⁵⁹⁶

Bu konuda ilk temellendirilen husus Allah’ın, bu haberlerin içeriğini oluşturan va‘d ve va‘îdinden geri dönmeyeceğidir. Allah iyi işler yapanları ödüllendireceğini ve kötülük yapanları cezalandıracağını bildirmişse bu bilginin gereğini yapmaması, verdiği sözden geri dönmesi anlamına gelir ki bu da yalan söylemek kapsamındadır. Hâlbuki kabîhlerden olan yalan, kabîh fiili yapmaktan münezzeh olan Allah için düşünülemez.⁵⁹⁷ Allah’ın vaat ettiği şeylerden geri dönmeyeceği, O’nun ezeli olarak doğru olmakla nitelenmesi, yalanla ve yalana kudretinin olmasıyla vasıflanmasının imkânsız olması gibi hususlarda Ebû Ya‘lâ da Mu‘tezile’ye yakın düşünmektedir.⁵⁹⁸

Ebû Ya‘lâ, Mu‘tezile’nin görüşleri ile bu teorik zeminde -Allah’ın vaadinden dönmeyeceği esasında- aynı düşünüyor görünse de pratikte oldukça farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Allah nimet va‘dinde bulunduklarına nimet verecek ve azap edeceğini bildirdiği kâfirler hakkındaki sözünü mutlaka gerçekleştirecektir. Fâsıkları ise dilerse affedecek, dilerse azap edecektir. Va‘îdin kesin olarak sadece kâfirleri kapsadığını düşünen Ebû Ya‘lâ’ya göre, fâsıkları affetmesi Allah için yalan da, hulf da değildir.⁵⁹⁹

⁵⁹⁵ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, I, 218-219.

⁵⁹⁶ Va‘d ve va‘îdin hak edilmesine neden olan fiiller, Mu‘tezile içerisinde tartışmalı bir konudur. Övgü ve sevabın, yergi ve ikâbın, yapılan tâat ve ma‘siyet karşılığında olduğunda hepsi aynı fikirdedir. Bununla birlikte, övgü ve sevabın, yapılan tâat ve kabîh fiillerden uzak durmakla hak edilmesi, yine yergi ve ikâbın ma‘siyet işlemek ve vâciplerin ihlâli nedeniyle hak edilmesi hususunda ihtilaf vardır. Ebû Ali’ye göre kişi bir fiili yapma ya da zıddını yapma diğer bir deyişle fiil/ahz ve fiili terk dışında üçüncü bir durumda bulunamaz. Bu nedenle sevap ve ikâb sadece fiil sonucunda hak edilir. Ona göre kişi bir farzı yapmıyorsa zıddı olan vâcibi terk eylemini işliyordur. Ebû Hâşim’e göre ise sevap ve ikâb yapma sonucu hak edilebileceği gibi yapmama cihetiyle de hak edebilir. Kâdî Abdülcebbar’ın da tercih ettiği Ebû Hâşim’in görüşüne göre kişi iki seçenek arasında değildir. Emanet edilen bir şeyi geri vermeyi geciktiren kişinin durumunda olduğu gibi farklı durumlarda söz konusu olabilir. Bu örnekte emaneti vermek eylemin kendisi iken, zıddı emânete ihanet etmektir. Ancak kişinin emâneti geç vermesi bu iki seçeneğin dışındadır (bk. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 532-539). Ebû Hâşim, kişinin yapması gereken bir eylemi yapmaması hâlinde de cezalandırılacağını savunması, olmayan bir şeye/ma‘dûma karşılık verilmesini câiz görmesi ve iki kat zemmin hak edilmesi gibi sonuca ulaşması nedeniyle eleştirilmiştir. Ancak Ebû Hâşim’in açıklamalarından, muhaliflerinin adem olarak eleştirdikleri fiillerin vâciplerin ihlali şeklindeki fiiller olduğu anlaşılmaktadır. Durum böyle olunca onların aralarındaki ihtilaf teoride olup, pratikte böyle bir farklılık söz konusu değildir (Geniş açıklama için bk. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 481-503).

⁵⁹⁷ “Gelecekte bir işi yapacağını haber verip onu yapmamak” demek olan hulf, “içeriği vakiya aykırı olan her türlü haber” demek olan yalanın bir türüdür. Allah hakkında, hulf da kizb de düşünülemez (*Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, I, 220-221).

⁵⁹⁸ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 214-215.

⁵⁹⁹ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 215.

Her iki yaklaşımı biraz daha irdelemek gerekirse, Mu‘tezile kelâmcıları insan eylemlerinin bir takım mantıksal sonuçları olduğunu ve bu sonuçlara Allah’ın müdahale etmeyeceğini -Bağdat Mu‘tezilesi’nin görüşüyle ifade edersek müdahale edemeyeceğini- düşünmüşlerdir. Kişinin iyi işler yapmasının mantıksal sonucu⁶⁰⁰ o kimsenin Allah ve insanlar tarafından övgüye mazhar olması, Allah’ın o kimseye sevap vermesi⁶⁰¹ ve cennette devamlı kalmasıdır.⁶⁰² Kötü eylemlerin de aynı şekilde, karşılığında sahibinin Allah ve insanlar tarafından yerilmesi, bu eyleminin cezalandırılması ve cehennemde azap görmesi gibi sonuçları vardır. Eylemlere bu karşılıkların verilmemesi, verilen sözün ihlali anlamına geldiği için Allah bu sürece müdahale etmez. Ancak eylemler ile sonuçları arasında belli durumlar nedeniyle farklılıklar olabilir. Diğer bir deyişle eylem ile bu sonucun bağının koparılmasına neden olan bazı engeller çıkabilir. İyi işlerin karşılığı olan sevaba ulaşmadaki engel, yapılan iyiliklerden pişman olmak ve söz konusu iyilikten daha büyük bir kötülüğü

⁶⁰⁰ Mu‘tezile kelâmcıları, gerekli şartları yerine geldiğinde eylemlerinin sonucu olarak kişilerin medih ve zemme müstehak olduğunu savunmaktadır. Kişinin yaptığı eylemler sonucu medih veya zemmi hak etmesi için birtakım şartlar vardır. Medih iki kısımda değerlendirilmektedir. Karşılığında sevap verilmeyen medihi hak etmek için, fiilde bulunması gereken şart onun iyi olması, failde bulunması gereken şart da kişinin onunla iyiliği irade etmiş olmasıdır. Karşılığında sevap verilen medihte ise, işlenen fiilde hüsnüne ilave bir faydanın olması ve failin bu ek iyiliği bilmesi şartı vardır. Örneğin çocuklar iyi fiil yapsalar da eylemlerindeki ilave faydayı bilmedikleri için yaptıklarından dolayı övülseler bile onlara sevap verilmez. Bu durum cennetteki statülerine de yansımaktadır. Mu‘tezililer zemmi de iki kısma ayırmaktadırlar. Karşılığında ceza verilmeyen zemmin hak edilmesi için failin kötülük doğurması ve failinin onu kötülük kastıyla yapması şarttır. Karşılığında ikâbın olduğu zem ise eylemin kötü olmasının yanında failinin, eylemin kötü olduğunu bilmesi veya bilmeye muktedir olması gerekmektedir. Çocuklar fiillerin kötü olduğunu bilmedikleri ve bilmeye muktedir olmadıkları için yaptıklarından dolayı kınansa da karşılığında cezalandırılmazlar (*Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 494-495).

⁶⁰¹ Mu‘tezililer, sevap ve medihi farklı değerlendirmektedir. Medih, “başkasının hâlinin iyi ve değerli oluşundan haber veren sözdür.” Allah tarafından sevap verilen ve sevap verilmeyen olmak üzere ikiye ayrılır. Allah’ın sevap verdiği övgü, tââtlerin karşılığı olandır. Karşılığında sevap verilmeyen medih ise, nimet karşılığı olan veya müstahak olunan övgüdür. Yani kişi Allah’ın emrettiği davranışları yapıyorsa veya yasakladığı davranışlardan kaçınıyorsa medihe ilave olarak Allah o kimseye sevap da verir. Mu‘tezile’ye göre bu Allah için hasen olandır (*Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 492-495). Sevap ise Allah’ın insanları mükellef tuttuğu şeylerdeki meşakkatin karşılığıdır. Kişiler iyi olan davranışları yerine getirirken birtakım zorluklarla mücadele ederler. Kişinin iyiliği yapmayı istemesi ve ondan daha çekici gelen bir şeyi yapmaktan uzak durması da bir tür meşakkattir. Ayrıca kişilerin iyilik yapmaya teşvik edilmesi de sevap elde etme umudu nedeniyle. Karşılığında ek bir fayda elde etmeyi ummayan kimse sadece övülmek için birtakım zorluklara katlanmaz veya nefesine daha hoş gelen diğer şeyleri yapmaktan kendini alıkoymaz. Ebû Haşim, bu konuda şöyle düşünmektedir: “Allah Teâlâ bizde kötülüğe arzuyu ve iyilikten nefreti yarattı. Bunun karşılığında muhakkak kötülükten alıkoyan bir ceza koyması ve vâcipleri yapma konusunda bizi teşvik eden bir ödül vadetmesi gerekir. Aksi halde mükellefin kötülüğe teşviki söz konusudur.” Ona göre kişinin fitratındaki eğilime karşı koyup iyiliğe yönelmesinin nedeni karşılığında alacağı sevaptır. Ayrıca onlar, yeniden dirilmenin nedeni olarak da kişilere verilecek sevabı görmektedirler. Bu hususta Ebû’l-Kâsım farklı düşünmektedir. Allah’ın meşakkatli fiillerle mükellef kılması, bunların karşılığında sevap vermek için değildir. Allah bize birtakım nimetler vermiştir ve biz bu nimetlere karşılık olarak O’nun emirlerine boyun eğiyoruz. Allah’ın kullarına sevap vermesi ve lütufta bulunması ise O’nun cömertliğindendir. Diğer Mu‘tezililer ise sevabı teklifin karşılığı, lütufları ise kişinin mükellef tutulmadığı iyi davranışları yerine getirmesinin sonucu olarak görürler (Geniş bilgi için bk. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 498-507).

⁶⁰² Yapılan iyi davranışlar Allah’ın sorumlu tuttuğu tekliflerse, bunun karşılığı olarak bu davranışları yapan kimse, cennette hurî, çocuk ve delilerin konumundan daha üst bir makam verilmesiyle ödüllendirilir. Mükelleflerin dışındakilerin cennete girmeleri ise Allah’ın lütfuyudur (*Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 574-575).

işlemektir.⁶⁰³ Kişinin iyi eyleminden pişman olması iyiliğin boşa gitmesine (ihbât) ve eylemin sonucu olan sevaba ulaşmasına engel olur. Yine kişinin iyilikle birlikte daha büyük bir kötülük yapması, iyilik-kötülük muvazenesinde kötülüğün ağır gelmesine neden olacağı için iyiliklerin kötülükler tarafından örtülmesi durumu ortaya çıkmakta ve bu iyilik, fâiline bir sevap kazandırmamaktadır.⁶⁰⁴ Kötü eylemler açısından bakarsak, kişi kötü fiiline pişman olur, ondan uzaklaşır tövbe ederse, kötü eylemin sonucu olan cezâ düşer ve affedilir. Ayrıca yaptığı kötülükten daha büyük bir iyilikte bulunduğu kötülük-iyilik karşılaştırmasında iyilik daha baskın olacağı için kötülükleri örtülecektir.⁶⁰⁵ Ancak Bağdat ekolü, eylem ve sonucu arasındaki ilişkiyi zorunluluk olarak gördüğü için, onlara göre ma'siyetler kesinlikle cezalandırılmalıdır ve kişilerin affı mümkün değildir.

Ebû Ya'lâ ise insanların yaptıkları ile sonuçları arasındaki ilişkiyi zorunluluk içerisinde değerlendirmemiş ve Allah'ın dilemesine dayandırmıştır. Sonsuz merhamet sahibi ve kerîm olması nedeniyle Allah, müminlerin yaptıkları hataları dilerse affedebilir. Kişilerin yaptıkları kötülükler nedeniyle mutlaka cezalandırılması gerekmez. Ona göre va'd ve va'id haber vermedir, bir şeyin kesin olacağı anlamında değildir.⁶⁰⁶ Dolayısıyla o, eylemlerle sonuçları arasındaki ilişkiyi zorunlu görmemektedir.

⁶⁰³ *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 512-513, 522-523.

⁶⁰⁴ Mu'tezile mükellefleri itaat ve ma'siyetlerine göre üç durumda inceler: Mükellefin davranışları ya sadece itaattir, ya da sırf ma'siyettir ve yahut da kişide her iki davranış da karışmış haldedir. Bu üçüncü durumda kişilerin itaatlerinin çok olması veya ma'siyetlerinin çok olması dışında bir durum olamaz. Kişilerin itaat ve ma'siyetlerinin eşit olması Mu'tezile'ye göre imkânsızdır. Eşitlik durumu söz konusu olmadığı için mükellefin ya iyilikleri ya da kötülükleri fazla olacaktır. Bunun sonucu olarak da az olan çok olan tarafından düşürölüp/ihbat, örtülecektir/tekfir. Bunun için Mu'tezile a'rafi, ara konum değil de, yer aldığı âyetin anlamına da uyumlu bir şekilde cenneteki yüksek makamlar olarak yorumlamaktadır (*Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 510-513).

⁶⁰⁵ Mu'tezile kelamcılarının mükelleflerin tâat ve ma'siyetleri arasında eşitlik durumu olmayacağını savunmaları, onların büyük-küçük günah tanımlarına da yansımıştır. Büyük günah "ister hakiki ister takdiri olsun failinin cezâsı, sevabından daha çok olan fiildir." Küçük günah ise, "ister hakiki ister takdiri olsun failinin sevabı cezasından çok olan fiildir." Büyük günah işlediğinde kişinin ikâbı, sevaplarını boşa çıkaracaktır. Küçük günah işlediğinde ise bunun tersi olacaktır. Bunun sonucu olarak küçük günahlar tövbe etmeden de affedilebilecekken büyük günahların affedilebilmesi için tövbe gereklidir. Onlar bu düşünceleri nedeniyle büyük günah işleyen kimselerin tövbe etmeden ölmeleri durumunda cehennemde ebedi kalacağını düşünürler. Abbâd b. Süleyman es-Saymerî, ma'siyetlerin sadece tövbe ile affedileceğini düşündüğü için küçük günahların büyük sevaplarla örtülmesini kabul etmemektedir. Kebîre sahibinin tövbeden başka kurtuluşu olmadığı için Mu'tezile kelâmcıları, şefâati konusuna da farklı yaklaşmışlardır. Onlara göre şefâat tövbe eden mümin için geçerlidir. Tövbe etmeyen büyük günah sahibi ve cehennem ehli için şefâat söz konusu değildir. Şefâati, kişinin cennette konumunun yükseltilmesi ve ayrıcalıklı kılınması olarak anladıkları görülmektedir (*Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 512-513, 522-523, 546 vd; Mu'tezile'nin bu konudaki yaklaşımları için bk. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfât ve Cezâyı Temellendirme Yöntemi [İstihkak Teorisi]*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017).

⁶⁰⁶ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 215.

Bu esasla ilgili Ebû Ya‘lâ ile Mu‘tezile arasındaki ikinci temel farklılık konuyu ele alırken ki öncelikli kabulleridir. Mu‘tezile konuyu Allah’ın kabîh fiili işlemekten münezzeh olması ekseninde değerlendirmiştir. Va‘d ve va‘îd, bu mihverde adalet prensibi ile de yakından ilişkilidir. Mu‘tezile kelâmcıları, kabih fiil olan yalan söylemenin Allah hakkında muhal olması nedeniyle Allah’ın nimet vereceğini söylediği kimseleri ödüllendirmesini ve azap edeceğini bildirdiği kimselere de azap vermesini gerekli görmüşlerdir. Özellikle Bağdat Mu‘tezilesi, Allah’ın ma‘siyet işleyene azap etmesini vâcip gördükleri için, âsîlerin affedilmesini câiz bulmamışlardır. Onlar bu hususta ikâbın sevaptan daha önemli olduğunu düşünmektedirler. Sevap vermek, cömertlik yönünden vâcip iken ikâbda herhangi bir kayıt olmayıp, Allah’ın âsîleri her halükârda cezalandırması gerekmektedir.⁶⁰⁷ Basra Mu‘tezilesi, bu noktada Bağdat ulemâsından farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Kâdî Abdülcebâr, ma‘siyet işleyene cezâ vermenin Allah’ın hakkı olduğu için dilerse bu hakkından vazgeçebileceğini ve âsîyi affedebileceğini söyler.⁶⁰⁸ Kâfirlerin affi mümkün değilken, haklarındaki cezanın düşmesi konusunda bütün günahkârlar aynı değildir.⁶⁰⁹ Bağdat ekolü, Allah’ın günahkârları affetmesinin kabîh fiil işlemesi anlamına geleceği düşüncesinden hareketle bunu imkânsız görmüştür. Zira günahkârları affettiği takdirde, Allah Teâlâ kendisine vâcip olanı yapmamış olacaktır. Basra ekolü ise belli durumlarda affi mümkün görmüş ve bunu da gerekçelendirmeye çalışarak Allah için kabîh olmadığını ortaya koymuştur.

Ebû Ya‘lâ’nın va‘d ve va‘îd prensibine yaklaşımındaki öncülü ise Allah’ın meşîetinin sınırlandırılmamasıdır. Bu konuda o, özellikle Bağdat ekolünü eleştirmektedir. Allah Teâlâ günahkârı dilerse affeder, dilerse cezalandırır. O hükmedenlerin en iyisi, adil olanların en adaletlisi ve merhametlilerin en merhametlisidir. Kerîm olan Allah’ın, ma‘siyet işleyip cezayı hak eden günahkârı affetmesi mümkündür. Kaldı ki insanlar da affeden kimseleri övmüşlerdir. Kur’ân’da da

⁶⁰⁷ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 542-543.

⁶⁰⁸ Kâdî Abdülcebâr, ikâb ile zemmin arasını ayırır ve cezâ vermenin Allah’ın hakkı olduğunu, zem de ise kötülüğü yapan, kötülük yapılan ve bütün akıl sahipleri hak sahibidir. Her üç grubun zemde hak sahibi olmasının gerekçesi olarak, bu kimselerin kötülük nedeniyle yerileceklerini kesin olarak bilmeleri ve bu bilgi nedeniyle ondan uzak durmaya yakın olmalarını gösterir (*Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 542-543).

⁶⁰⁹ Bu konuda geniş bilgi için bk. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 512-531.

affedenler övülmüştür.⁶¹⁰ Övgü konusu olan bir şeyi yapmak Allah için kabîh değildir. Allah'ın günahkârı affetmesi, O'nun va'idinden döndüğü anlamına gelmez.⁶¹¹

Görüldüğü gibi Ebû Ya'lâ, el-va'd ve'l-va'id prensibi hakkında Mu'tezile'den farklı düşünmektedir. Konuya eylemlerin mantıksal zorunluluğu açısından değil Allah'ın sınırlandırılmaz iradesi ve merhameti cihetinden yaklaşmakta ve uluhiyetin sınırlandırılmazlığını vurgulamaktadır. Ona göre günahkârın affedilmesi Allah'ın verdiği sözden döndüğü anlamına gelmeyip övülüp yüceltilen bir şeyi yaptığını gösterir.

3.5. MENZİLE BEYNE'L-MENZİLETEYN

el-Menzile beyne'l-menzileteyn prensibi,⁶¹² büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında yapılan tartışmalarda Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından ortaya koyulan görüş çerçevesinde oluşturulmuştur.⁶¹³ Bu ilke, oluşum zamanı açısından değerlendirildiğinde beş esastan ilki olarak kabul edilir. el-Menzile beyne'l-menzileteyn prensibiyle büyük günah işleyen kimsenin mümin ve kâfir olarak isimlendirilemeyeceği ve durumunun bu iki konum arasında olduğu ifade edilir. Fâsık olarak isimlendirilen kebîre sahibine mümin ve kâfire uygulanandan farklı bir hükümle muamelede bulunulur.⁶¹⁴ Mu'tezile'nin bu şekildeki yaklaşımı onların iman, tâatler olarak tanımlamalarının sonucudur. Ancak imanda tasdiki de dikkate aldıkları için tâatlerle ilgili eksikliklerde fâsık olarak isimlendirdikleri kişiyi kâfir olarak da değerlendirmemişlerdir.⁶¹⁵

Ebû Ya'lâ, bu esası Mu'tezile'den oldukça farklı olarak ele almıştır. el-Menzile beyne'l-menzileteyn prensibini, "kulun gerçekte kâsib olduğunu, Allah Teâlâ'nın ise

⁶¹⁰ Ebû Ya'lâ'nın bu konuda sunduğu âyetler: en-Nûr 24/22, el-Bakara 2/237 ve Âl-i İmrân 3/134.

⁶¹¹ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 215.

⁶¹² Bu ilke, büyük günah işleyen kimsenin nasıl adlandırılacağı ve bu kimselerin dünya ve âhiretteki durumları ile ilgili olduğu için "el-esmâ ve'l-ahkâm" olarak da ele alınmıştır. Mu'tezile'ye göre "Büyük günah işleyen kimse için, iki isim arasında bir isim, iki hüküm arasında bir hüküm vardır." (bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, 222-223; II, 614-615; ayrıca bk. *Kitâbü'l-Tahrîş*, s. 62; İlyas Çelebi, "Menzile Beyne'l-Menzileteyn", *DİA*, 2004, XXIX, 161-162).

⁶¹³ *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, 222-223.

⁶¹⁴ Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimseye, kendisiyle evlenmemek, mirasçı olmamak, Müslüman mezarlığına gömülmemek gibi kâfire uygulanacak hükümler uygulanmaz. Küfür bu hükümlerin uygulanacağı kişilere verilen isim olduğu için kebîre sahibine kâfir de denilemez. Fâsık olanlar, toplumda yerilmeyi hak ettikleri gibi âhirette de işledikleri ma'siyete tövbe etmeden öldüklerinde cehennemde ebedî olarak cezalandırılacaklar, ancak onların cezası kâfirlerden daha az olacaktır (*Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, 222-223, 226-229).

⁶¹⁵ *el-Vâzih*, IV, 4344.

yaratan, fâil ve yoktan var eden olduğunu ve O'ndan başka yaratan, fâil ve yoktan var eden olmadığının beyanıdır.”⁶¹⁶ şeklinde açıklayarak konuyu iman-amel ilişkisinden öte, kulun kendi fiillerine etkisi açısından değerlendirmiştir. Konuyu insanın ahlâkî sorumluluğu açısından ele almasının ardında, iman-amel etkileşiminden önce amellerdeki insan sorumluluğunu ortaya koyma isteği olduğu söylenebilir.

İnsanın ahlâkî sorumluluğunu, Mu‘tezile kelâmcıları adl ilkesi altında tartışmışlardır. Onların bu konudaki muhatapları, insanın eylemlerinde mahal olma dışında hiçbir etkisinin bulunmadığını savunan Cebriye ve insanın eyleminde kudretinin olmadığını, sadece fiillerinin kâsibi olduğunu savunan Eş‘arîler’dir.⁶¹⁷ Mu‘tezilî âlimlerin amacı, Allah’a zulüm isnat etmemektir. Kulunu etkisi olmayan eylemlerinden sorumlu tutmak zulüm olacağı için bu yanlış tasavvurun ortadan kaldırılması gereklidir. Onlar, Allah’ı zulümle vasıflandırmaksızın insanın medih ve zemmi hak edişini temellendirebilmek amacıyla insanın fiillerinde mutlak özgürlüğünün olduğunu savunmuşlardır. Bu yaklaşımlarının diğer bir nedeni de dünyadaki mevcut kötülöklere bir kaynak bulmaktır.

Mu‘tezile’nin insanın eylemleri hakkındaki temel yaklaşımı, insanın fiili yapmadan önce, hem fiile hem de aksine tekabül edecek kudretinin olduğudur.⁶¹⁸ İnsanlar kendi fiillerinin yaratıcısıdır.⁶¹⁹ Çünkü bu eylemler, onun kasdına/gayretine ve devâ‘îne/motivine göre vuku‘ bulmaktadır.⁶²⁰ Kul fiillerinin yaratıcısı olmazsa, ikâbı hak etmesinin ya da ödüllendirilmesinin bir anlamı kalmaz. Ayrıca insanın yaptığı kötölöklere, Allah’a nispet edilirse, zulmü işleyen zâlim olacağı için Allah’a zâlim denmesi gerekir ki bu, zulümden münezze olan Allah hakkında muhaldir.⁶²¹

Kulun fiilleri hakkında Ebû Ya‘lâ, Mu‘tezile’nin yaklaşımını tenkit ettiğı gibi, cebrî görüşü benimsediğini belirttiğı Cehmiyye’ye de muhalefet etmiştir. Nitekim Cehmiyye, insanın fiillerinde mecbur olduğunu ve bu yönüyle doğadaki diğer

⁶¹⁶ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 215.

⁶¹⁷ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 44-45, 58-61, 74-75.

⁶¹⁸ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 44-45; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 373. Mu‘tezilîler, bir makdûra iki kudretin tesir etmeyeceğı gerekçesiyle Eş‘arîler’in kesb teorisine karşı çıkmaktadırlar.

⁶¹⁹ İnsanın kendi fiillerini yapmasını, ilk olarak Ebû Ali el-Cübbâi “yaratma” olarak ifade etmiştir (bk. *Tabsiratü’l-edille*, II, 173-174; Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, s. 372).

⁶²⁰ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 72-75, 82-91.

⁶²¹ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 58-61.

canlılardan hiç farkı olmadığını savunmaktadır. Ebû Ya‘lâ, insan fiilleri hakkındaki düşüncelerini Eş‘arîler’in kesb yaklaşımıyla açıklamıştır. Allah’tan başka yaratan ve muhdis yoktur. Emir, nehiy, sevap ve ikâb ise kulun sıfatlarından olan kesbe taalluk eder. O, kulun ahlâkî eylemlerinde sadece kâsib olduğunu söyleyerek Allah’ın yaratmada ortağı olmadığını vurgulamıştır. Allah’ın kesb sıfatı olmadığı gibi insanın da yaratma ve inşâ sıfatı yoktur.⁶²²

Onun bu konudaki önceliği tıpkı va‘d ve va‘îd ilkesinde olduğu gibi ulûhiyetin her şeyi aşan yüceliğini vurgulamak olmuştur. Kulun fiillerinin yaratıcısı olması düşüncesi, ilâhî sıfatlarda ortaklık anlamına geleceği için öncelikli olarak Allah tasavvurundaki bu deformasyonu düzeltmek istemiştir. Bunu yaparken de Mu‘tezile’nin niçin böyle bir tez ortaya koymak zorunda kaldığıyla ilgilenmemiştir. Mensubu olduğu gelenek dikkate alındığında bu tarzdaki bir yaklaşım beklenen bir tavidir.

el-Menzile beyne’l-menzileteyn ilkesi çerçevesinde asıl tartışılan konuda ise Ebû Ya‘lâ, amelin imandan olduğunu kabul ederek Mu‘tezile’nin iman anlayışına yakın bir görüş benimsemekle birlikte kebîre sahibini mümin kabul etmemeleri nedeniyle Mu‘tezile’den ayrılmaktadır. Ona göre günahkâr imanının kemâl vasfını kaybetmekle birlikte yine de mümindir. Bu nedenle de bu kimselerden mümin ismi nefyedilmez. Bu kimse büyük günah işlese de yaptığı diğer tâatler nedeniyle mümin olarak adlandırılmayı hak eder. Kebîre sahibinin ma‘siyeti, onun tâatlarının olmasına zıt bir durum değildir. Onun yaptığı bir fiilden hareketle adlandırılması, ona başka bir isim verilmesine engel değildir. “Katl” fiilini işleyene “kâtil” denir. Onun kâtil olması kâfir olduğu anlamına gelmeyip mümin olarak isimlendirilmesini engellemez.⁶²³ Ebû Ya‘lâ, amelleri imanı kemâle ulaştıran unsurlar olarak gördüğü için büyük günah sahibini tekfir etmemiştir. Aynı zamanda o, günahların diğer güzel amelleri boşa getirmeyeceği fikrini benimsemektedir. Ona göre yergiye neden olan ma‘siyetlerin olması, övgünün hakedilmesini sağlayan amellerin olmasına engel değildir. Mu‘tezile kelâmcıları ise büyük günah işleyen kimsenin zemmedilmesi nedeniyle övgü için kullanılan mümin ismini kaybedeceğini düşünmüşlerdir.

⁶²² *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 210.

⁶²³ *Kitâbü’l-Mu‘temed*, s. 216.

Özetle belirtirsek, Ebû Ya‘lâ, Mu‘tezile’nin adalet prensibi çerçevesinde tartıştığı insanın fiillerine etkisine değinmiştir. Bu konuda, Eş‘arîler tarafından savunulan “kesb teorisi”ni benimsemiştir. Büyük günah işleyen kimse hakkında Mu‘tezile kelamcılarından farklı bir yaklaşımı tercih etmiş ve fâsık-ı millînin günahkâr olsa da mümin olarak isimlendirilebileceğini savunmuştur. Bu ilkenin içeriğinde de diğer esaslarda olduğu gibi Mu‘tezilî kabullerden oldukça farklı bir yaklaşım sergilemiş ve daha çok Eş‘arî düşünceye yaklaşmıştır.

3.6. EMİR BÎ’L-MA‘RÛF NEHİY ANÎ’L-MÛNKER

Bu esas çerçevesinde, nelerin ma‘rûf ve mûnker olduğu, iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün yasaklanmasının akılla mı, yoksa nakille mi emredildiği ve bu görevin hangi şartlarda kimler tarafından yerine getirileceği gibi konular tartışılmıştır. Mu‘tezile’nin diğer dört ilkesini, pratiğe aktardığı bu esas,⁶²⁴ onlara muhalif olanlar tarafından, diğer mezhep imâmalarını katletme vesilesi olduğu yönünde eleştirilmiştir.⁶²⁵

Mu‘tezile ma‘rûfu, “yapanın güzelliğini veya buna delâlet eden yönünü bildiği her bir fiil” olarak, münkeri ise “failin, eyleminin çirkinliğini veya çirkinliğine delalet eden yönünü bildiği her bir fiil” şeklinde tanımlamıştır.⁶²⁶ Ma‘rûfun emredilmesi ve münkerin yasaklanması ittifakla vâcip kabul edilmiştir.⁶²⁷ Ancak bu ilkenin akıl ile mi yoksa nakil ile mi vâcip kılındığı hususunda ise ihtilaf vardır. Ebû Ali el-Cübbâî, bu esasın vücubiyetinin hem akılla hem de nakille bilineceğini savunmuştur. O, bu esasın akılla bilinmemesi halinde mükellefin kabîh olana teşvik edilmesi söz konusu olacağını düşünmüştür. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise bir durum dışında bu ilkenin nakille vâcip olduğu kanaatindedir. Burada istisna edilen husus, birine eziyet edildiğine şahit olan kişinin bu durumdan rahatsızlık ve acı hissetmesi, dolayısıyla da bu duruma engel olma isteği duymasıdır.⁶²⁸ İşte eziyete şahit olan kişinin hissettiği kötülüğe engel olma isteği, emir bi’l-ma‘rûf ve nehiy ani’l-münkerin aklî gerekçesini oluşturur. Bunun dışındaki durumlar için aklî bir dayanak bulmak mümkün olmaması nedeniyle, bu görevin ifasının nakille emredildiği kabul edilir.

⁶²⁴ Koloğlu, *Cübbâîler Kelâm Sistemi*, s. 545.

⁶²⁵ Aslan, “El-Usûlu’l-Hamse’nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’ Örneği”, s. 80.

⁶²⁶ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, I, 230-231.

⁶²⁷ *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 676-677.

⁶²⁸ Geniş açıklama için bk. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, I, 230-231; II, 676-683.

İnsanların üzerlerine vâcib olan bu görevi yerine getirirken mümkün olan en kolay yolu tercih etmeleri ve kolaylık varken zorluğa yönelmelerinin câiz olmadığı söylenmiştir. Bu görevin nasıl icra edileceğine gelindiğinde ise, iyiliğin yerine getirilmesi ile kötülüğün engellenmesinde farklılıkların olduğu savunulmuştur. Ma'rûfun emredilmesinde sadece emretmek yeterli görülmüş ve iyiliklerin zorla yaptırılması gibi bir yöntem kabul edilmemiştir. Örneğin namaz yerine getirilmesi gereken bir iyiliktir. Namazını ihmal eden kimseler ya da terk eden kimseler için cebr uygulanmaz ve insanlara zorla namaz kıldırma yolu seçilmez. Münkerde ise durum farklıdır. İnsanların sadece engellenmesi yeterli değildir. Örneğin şarap içilmesiyle ilgili bütün engelleyici tedbirler alınmasına rağmen yine de içki içmeye imkân bulanlar önce sözle uyarılır. Bu uyarı ile içki içmekten vazgeçmeyenler korkutulur. Bu tedbirlere rağmen içki içmekten sakınmayıp devam ederlerse engellemenin şiddeti artırılarak gerekli görüldüğü durumlarda dayak gibi farklı uygulamalar tercih edilir ve kötülük yok edilene kadar mücadele devam eder.⁶²⁹

Mu'tezile'nin iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün yasaklanmasının icrasında farklılık görmesinin ardında yatan sebep muhtemelen, toplumda iyiliğin yerine getirilmediği durumda iyilikten elde edilecek menfaatin kaçırılması dışında bir zarar söz konusu değilken, kötülüğün bizzat kendisinin bir zarar oluşturmasıdır. Diğer bir deyişle iyilik yapılmadığında toplumda kötüye doğru gidiş ya da müspet bir gelişme olmayıp nötür hâline devam ederken kötülüğün yapılması ile bir zarar durumu ve geriye doğru bir gidiş söz konusudur. Bu nedenle de iyiliğin emredilmesinde sadece emretme yeterli görülürken kötülüğün yasaklanmasında kötülük ortadan kalkıncaya kadar onunla mücadele etmek gerekli görülmüştür.

İyiliğin emredilmesi ve kötülüğün yasaklanması ilkesinde, takip edilen uygulamaların içeriği kadar bu uygulamaların kim ya da kimler tarafından yürütüleceği de önemlidir. Özellikle de ciddi birtakım yaptırımların varlığı düşünülürse münkerin yasaklanmasını icra edecek kişinin, belirlenmesi gerekli görülmüştür. Bu nedenle Mu'tezile, iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün sakındırılması ile ilgili durumları iki kısımda incelemiştir. Bunlardan ilki, bütün insanların yapabildiği türden olan

⁶²⁹ Şerhu'l-Usûli'l-hamse, II, 680-683.

görevlerdir. Örneğin; içki içmek, hırsızlık ve zinâ gibi fiillerden insanların alıkonması bu gruba girer. Diğerleri ise bireysel çabalarla yerine getirilemeyeceği için devlet eliyle yapılması gereken görevlerdir.⁶³⁰ Bazı ma'rûf ve münkerlerin icrasında devlet gücüne ihtiyaç duyulması ve adaletli yönetimin desteklenmesi, zorba yönetime karşı çıkma gibi hususlar da emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker kapsamına dâhil olduğundan, bunu icra edecek müessese olan devlet başkanlığı tartışmaları da bu konu içerisinde ele alınmıştır. Mu'tezile imâmet anlayışını; hadlerin uygulanması, ülkenin güvenliğini sağlanması, savaşa karar verilmesi, vatanın korunması için askerin hazırlanması ve adaleti sağlama gibi hususların yerine getirilmesi üzerine bina etmiştir.⁶³¹

Mu'tezile kelâmcıları, devlet başkanının birtakım özellikler taşımasını gerekli görmüştür. Müslümanların başına geçecek kişinin, iffet ve verâ sahibi sözüne güvenilir, kendisine itimat edilir, şecaat sahibi, işlerinde kararlı ve güçlü biri olmalıdır. Ayrıca bu kişi el-mansıbû'l-mahsus/özel bir soydan olmalıdır. Bu soy Hazreti Ebû Bekir'in "İmamlar Kureyş'tendir." sözüne binaen Kureyş kabilesidir.⁶³² Ayrıca devlet başkanının, ihtiyaç duyduğunda başvurduğu âlimlerin görüşünden kuvvetli olanı zayıf olandan ayırt edebilecek kadar müçtehit olması gereklidir.⁶³³ Devlet başkanının göreve gelişinde Mu'tezile'nin kabul ettiği yöntem akit ve seçimdir.⁶³⁴

Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker esası, yukarda da işaret edildiği gibi bu alandaki bazı uygulamaların devlet eliyle yapılması, adaletsiz yöneticilere isyan ve iyi idarecilerin desteklenmesi gibi konularda siyasî bir içeriğe sahiptir. Bununla beraber bu ilkenin tüm müminleri ilgilendiren ahlâkî bir veçhesi de bulunmaktadır. İyiliğin emredilmesi ve kötülüğün engellenmesi esası, bu yönleri kendinde barındırması nedeniyle teoriden ziyade uygulamaya dönük bir ilke olmuştur. Söz konusu prensibin uygulama sahası, zındıklarla ve fâsıklarla mücadeledir.⁶³⁵ Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-

⁶³⁰ *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, 242-243.

⁶³¹ *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 690-691.

⁶³² Halifenin Kureyş'ten olması ile ilgili tartışmalar için bk. M. Said Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureyşiliği*, Ankara: Otto Yayınları, 2016.

⁶³³ *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 692-695.

⁶³⁴ Devlet başkanını belirlenmesi İslâm düşüncesinde ilk tartışılan mesele olmuştur. Hazreti Peygamber'in vefatının ardından başlayan tartışmalarda devlet başkanının göreve gelme yöntemi ile ilgili farklı görüşler benimsenmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın beyan ettiğine göre hilâfette, Hâriciler galebe, Abbâsiler belirli bir soya mensup olma, İmâmiyye nas ve tayin, Zeydiyye hurûç ve kendi imâmlığını kabul etmeye davet yöntemini benimsemiştir (Geniş bilgi için bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 694-713).

⁶³⁵ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 77.

münker esasının amelî olan bu yönü, inandığını beyan eden kişilerin yanlış inanç sahibi olarak değerlendirilmesi gibi bir durum da ortaya çıkarmıştır.

Ebû Ya‘lâ, Mu‘tezile’nin bu esas içerisinde değindiği teorik ve siyasî konulara yer vermemiştir.⁶³⁶ O, bu bölümde sadece batıl inançlarla mücadele konusunu ele almıştır. Ancak onun yaklaşımına bakıldığında fiilî mücadeleye yer vermeyip sadece fikrî mücadeleyi desteklediği görülmektedir.⁶³⁷ Yaşadığı dönemde şahit olduğu olayların, özellikle de Şiîler ile Hanbelîler arasında yaşananların, onun fikrî mücadele yolunu tercih etmesine sebep olması muhtemeldir.

Emir bi'l ma'rûf ve nehiy ani'l-münker esasının uygulanmasında fikrî mücadeleyi benimseyen Ebû Ya‘lâ, bu ilkeyi “Haktan ayrılanların sapkınlıklarını beyan etmek, Allah’ın dini hakkında insanları yanıltanların şüphelerini ortaya çıkarmak, Allah’ın emanet ettiği şeyleri batıl kılmaya çalışanların hilelerini açıklamak, bu husustaki esasları ve katî delilleri ortaya koymak” olarak tanımlamıştır.⁶³⁸ İnsanların görevi, safsata ve hileli delillerle hakkı geçersiz kılmaya çalışan batıl inanç sahipleriyle mücadele etmektir.

İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma prensibi, hak-batıl karşıtlığı üzerinden yürütülürken her ne kadar ilk akla gelen diğer inanç mensupları olsa da çoğu kez müslümanların iç çatışmalarına dönüşmüştür. İslâm düşünce ekolleri kendi

⁶³⁶ Ebû Ya‘lâ, el-usûlû'l-hamseyi açıkladığı bölümde, bu esas çerçevesinde tartışılan bütün konulara, yer vermemekle birlikte bu konularla ilgili açıklamalara müstakil olarak ele aldığı bölümde değinmiştir. Ona göre her müminin görevi olan iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün engellenmesi aklın değil nakil ile vâciptir. O, âlim veya avam her insanın açıkça bildikleri ve sadece âlimlerin bilebilecekleri olmak üzere iyilik ve kötülüğü iki kısma ayırmıştır. Namaz, hac, oruç ve diğer farzların emredilmesi ve içki, zinâ ve hırsızlık gibi haramların yasaklanması gibi hususlar herkesin bilebileceği ma'rûf ve münkerleri oluşturur. Sadece âlimlerin bildiği kısımda ise Allah hakkında câiz olanlar ve O’nun için câiz olmayanlar gibi daha çok teorik olarak değerlendirilebilecek yanlış tasavvurlar yer almaktadır. Ebû Ya‘lâ’nın bu konudaki bazı hususlarda Mu‘tezile ile aynı fikirde olduğu görülmektedir. Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vâcip olma şartlarından; münkerin bilinmesi, yapılan girişimlerle münkerin kesin engellenebilecek olması ve kötülüğü engelleyecek kişinin kendinin ya da yakınlarının zarar görmemesi gibi hususlar ortak kanaatin olduğu noktalardır. Kötülüğün giderilebileceğinden emin olmayıp galip zannın oluşması durumunda ise Ebû Ya‘lâ, Ahmed b. Hanbel’den iki farklı rivâyet nakletmekte ancak tercihte bulunmamaktadır (krş. *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 194-198; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, 232-235). Bu esasın siyasi yönünü oluşturan imâmet konusuyla ilgili tartışmalara da yine bu ilkeyi açıklarken değinmemiştir. Bu konudaki görüşlerine imâmet bahsinde yer vermiştir. Bazı hususlarda farklı düşünmekle birlikte imâmetin seçimle olması, imâmın Kureyş’ten olması ve dört halifenin tafdil sıralaması gibi konularda da Mu‘tezile’nin görüşleri ile örtüşen açıklamalarda bulunmuştur (Geniş açıklama için bk. *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 222-255).

⁶³⁷ Mu‘tezile, iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün engellenmesinde üç yöntem önermiştir: Bunlar el ile (eylemsel) mücadele, dil ile (söylemsel) mücadele ve kalp vasıtasıyla (duygusal, düşünsel) mücadeledir (Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 286; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 77). Ayrıca kalbî fiillerden olan inançla ilgili münkerlerle diğer münkerler arasında fark görülmemiş ve diğer münkerlerle mücadelede salık verilen metodlar, bunlar içinde uygun görülmüştür (*Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 684-685).

⁶³⁸ *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 216.

benimsedikleri esaslara aykırı gördükleri hususlarda diğer ekol mensuplarını tekfir etme yoluna kadar gitmiştir. Hakkında görüş farklılığı olan farz ve haramlarda bu ilke doğrultusunda diğer görüşü benimseyenlere baskı yapılmayacağı fikri hem Mu‘tezile⁶³⁹ hem de Ebû Ya‘lâ tarafından dile getirilse de i‘tikâdî alandaki görüş ayrılıkları için uzlaşmacı bir tutum benimsenmemiştir. Kâdî Abdülcebbâr, kişinin kendi beyanı olmadan diğerlerinin muttali olmadığı i‘tikâdî konuların da engellenmesi vâcib olan münker içerisine dâhil olduğunu söylemiştir. İ‘tikâdın gaybî alana dâhil olması, münkerden uzaklaştırmanın vâcib olması için gerekli olan münkerin bilinmesi şartının oluşmasına engel olmaktadır. Bu husus, münkerle mücadele de vücûbiyetin düşmesi gibi bir durum ortaya çıkarabilmektedir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr, kişinin, bir mezhebi öğretmesi ve o mezhebin öğretilerini destekleyip insanları o mezhebe çağırması gibi karînelerle kişilerin hangi i‘tikâdî benimsediği açık hâl geldiğinden, yanlış i‘tikâddan uzaklaştırmanın da vâcib olduğunu savunmuş ve yanlış i‘tikâdlar ile diğer münkerler arasında fark olmadığını söylemiştir.⁶⁴⁰

Ebû Ya‘lâ ise yanlış inançlarla mücadeleyi dinin korunması esası üzerine bina etmiştir. Yanlış inanç sahiplerinin görüşlerinin fâsid oluşu ortaya konmalı ve insanların kafalarını karıştıran delilleri çürütülmelidir.⁶⁴¹ Eserinde yer verdiği “ikfâr” bölümünde, Dehriyye’nin, tabiatları inkâr eden filozofların, nübüvveti inkâr eden Berâhime’nin, putlara, yıldızlara ve ateşe tapanların, Seneviyye’nin, Mecûsîler’in, Hristiyanlar’ın ve Yahudiler’in kâfir olduğunda icmâ edildiğini belirtmektedir. Yanlış i‘tikâdlarla mücadelede ilk sırayı diğer inanç mensuplarına vermekle birlikte “Kur’ân’ mahlûktur.”

⁶³⁹ Kâdî Abdülcebbâr hakkında icthad söz konusu münkerler hakkında bunu yapan kimseye göre münkerden sakındırmanın hükmünün farklılaştığını dile getirmektedir. Örneğin nebîzi (ekşimiş ve köpüklenmiş şıra) haram kabul eden Şafiîler, nebîzi câiz gören Hanefîler’i nebîz içmekten engellemesi vâcib değildir. Bunun tam tersi olarak nebîzi câiz gören Hanefîler için nebîz içen Şafiî’yi bu münkerden engellemesi vâciptir. Kâdî Abdülcebbâr amellerle ilgili münkerlerde, bunu câiz görenlerin engellenemeyeceğini düşünmektedir (*Şerhu ‘l-Usûli ‘l-hamse*, I, 240-241). Ebû Ya‘lâ da münkerler ile ilgili müctehid ve avam arasında bir ayrım yapmış, avamın bilgisi olmadığı münkerlerde bunları engelleme yükümlülüğünün olmadığını söylemiştir. Yine Hanefî mukallidi olup nebîz içen kimselerin veya velisinin izni olmadan evlenen kadınların bunları câiz görmeyen Şafiî ve Hanbelîlerce engellenemeyeceğini söylemiştir. İnsanların, benimsedikleri mezhebe tâbi olması hususunda diğer insanları zorlama haklarının olmadığını nakletmekle birlikte, fikhî konularda icthad yapabilenlerin bu tür içtihadı açık alandaki münkerlerden engelleme yetkisinin olduğuna dair Ahmed b. Hanbel’den diğer bir rivâyeti de nakletmiştir (*Kitâbü ‘l-Mu‘temed*, s. 195-196).

⁶⁴⁰ *Şerhu ‘l-Usûli ‘l-hamse*, II, 684-685.

⁶⁴¹ *Kitâbü ‘l-Mu‘temed*, s. 212.

diyen Kaderiyye'nin ve sahâbeyi tekfir eden Hâricîler ile Râfıza'nın da tekfir edileceği fikrini benimsemiştir.⁶⁴²

Ebû Ya'lâ, beş esasın sonuncusu olan emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkere dair açıklamalarında Mu'tezile'nin bu esas içerisinde yer verdiği birçok hususa değinmemekle birlikte onların anlayışına aykırı bir açıklama yapmamıştır. Bu esasa dair yorumu, doğru inanç izlenimi veren batıl inançlarla mücadele hakkındadır ve batıl inançlarla mücadele edilmesi gerektiği hususunda Mu'tezile ile hemfikir olduğu görülmektedir. Ancak burada Mu'tezile'nin münker içerisine dâhil ettiği inançlar ile Ebû Ya'lâ'nın engellenmesini gerekli gördüğü inançların farklı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Örneğin, “Kur'ân'ın mahlûk olmadığı” Ebû Ya'lâ için doğru i'tikâd olarak değerlendirilirken Mu'tezile için engellenmesi gereken münkerlerdendir.

⁶⁴² *Kitâbü'l-Mu'temed*, s. 267.

SONUÇ

Selefiyye'nin kavram olarak sınırlarının belirlenmesinde bir takım güçlükler bulunmakla beraber “eser”e diğer bir deyişle müslümanların ilk üç nesli tarafından üretilen bilgiye sıkı sıkıya bağlı olanların ve bunun sonucu olarak bu bilgi dışındaki herşeye şüpheyle yaklaşanların genel adı olduğu söylenebilir. Onlar bütün dinî konularda olduğu gibi i'tikâdî alanda da benimsedikleri görüşlerin sahâbe neslinden itibaren sürdürülen doğru inanç olduğunu savunmaktadır. Bu merkezî konumlarını ise muhkem düşünce yapısıyla değil, kendi konumlarına kalkan olacağını düşündükleri bid'at söylemiyle tesis etmişler ve muhalif düşünceleri bu şekilde bertaraf etmeye çalışmışlardır. Bu i'tikâdî oluşum içinde yetişen ve doğal olarak ondan etkilenen Ebû Ya'lâ'nın görüşlerine bakıldığında bu etkilenmenin yanı sıra bağlı bulunduğu geleneğin mezhepleşmesini temin edecek çabalarının olduğu da farkedilmektedir.

Kâdî Ebû Ya'lâ, “dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve azâlarla amel” şeklindeki tanımıyla Ashâbü'l-hadîs'in iman yaklaşımını sürdürmüştür. Nitekim onlar ilk dönemlerde imanı “söz ve amel” şeklinde tanımlamış ve bu anlayışlarını vahyin iniş süreciyle ilişkilendirerek ortaya koymuşlardır. Şöyle ki iman, kelime-i şehâdetin ikrarıyla başlamış, Hazreti Peygamber'in emir ve nehiyleri bildirmesiyle birlikte ameller de imana dâhil olmuş ve vahyin son bulmasına değin imanın unsurları artarak çoğalmıştır. Diğer taraftan onlar imanın, amellerin yapılmasıyla artacağına, farzların ihmalî ve yasakların ihlaliyle de azalacağına hem fikirdirler. Bununla birlikte aralarında, ma'rifetteki derecelerin ya da bilgideki icmal-tafsîl farklılığının, imanın niceliğini değiştireceğini savunanlar da olmuştur. İmanı çeşitli cüzlerden oluşan bir bütün olarak görmeleri, imandaki artma ve azalmayı temellendirmelerine olanak sağladığı görülmektedir. Ebû Ya'lâ da iman tanımında olduğu gibi imanın artması ve eksilmesinde de mensubu bulunduğu geleneğin yaklaşımlarını benimsemiştir. Onun imanla ilgili meselelerdeki katkısı daha çok iman unsurları arasındaki ilişkiye netlik kazandırma noktasında olmuştur.

İmanın tasdik, ikrar ve amel gibi farklı unsurlardan oluştuğunun düşünülmesi bir takım sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu şekildeki iman anlayışına bağlı olarak

imanın unsurlarından birinin eksikliği, mantıksal olarak imanın da olmamasını gerektirmektedir. Çünkü tanımlanan şekliyle iman vukû bulmamıştır. Bu durum da doğal olarak amele dayalı tekfir problemini doğurmaktadır. Üstelik bu şekildeki bir çıkarımı destekleyen rivâyetlerin olması da bu sorunu derinleştirmektedir.

Ashâbü'l-hadîs, iman-küfür ayrımında mümin olduğunu ikrar eden kişilerin işledikleri günahlar nedeniyle tekfir edilmeyeceği fikrini benimsemiştir. Ancak bu görüşlerine rağmen imanın azalıp hiç kalmayacağını, imanın kişinin gömleği gibi çıkacağını ve mümin olarak bazı günahları işlemeyeceğini bildiren rivâyetleri herhangi bir açıklama yapmadan eserlerine almışlardır. Bu da iman-amel ilişkisinde net bir duruş sergileyemediklerini göstermektedir. Ebû Ya'la, bu sorunu imanı oluşturan unsurların işlevleri arasında farklılık olduğunu ortaya koyarak çözmeye çalışmıştır. Her ne kadar ondan önce İbn Mende de imanın bileşenlerini, asıl ve fer' şeklinde iki kısımda değerlendirse de bunu sadece konuyla ilgili rivâyetlerle desteklemeye çalışmıştır. Öte yandan eserinde bazı büyük günahların imandan çıkardığını belirten rivâyetlere yer vermiştir. Bu nedenle onun da iman-amel ilişkisinde net bir tavrının olmadığı görülmektedir.

Ebû Ya'la imanın unsurları arasındaki ilişkiye "ziyâde isim" teorisiyle açıklık kazandırmaya çalışmıştır. İman kavramı, vaz' edildiği tasdik mânasını korumakla beraber şeri'atta dilde kullanılandan öte bir anlam kazanmıştır. Bu yaklaşıma göre imanın ıstilahî mânası, tasdikle birlikte amelleri de kapsamaktadır. İmanın unsurları Ebû Ya'la'nın savunduğu ziyâde isim doğrultusunda değerlendirilirse, dilde vaz' edildiği anlam olan tasdik, imanın asıl mânası iken dinî ıstilahta ilave edilen ameller fer' konumundadır. İmanın aslı olan tasdikin gerçekleşmesiyle kişi mümin olarak isimlendirilmekte ve ona uygulanan ahkâma tâbi olmaktadır. Ancak dinî ıstilahta ilave edilen anlam gerçekleşmediği sürece bu iman eksik olmaktadır. Amellerin yapılmasıyla birlikte tam olan iman, her bir amelle birlikte artmakta ve kemâle ulaşmaktadır. Ebû Ya'la bu anlayışını, hem amellerin imanın kemâl unsuru olduğunu açıkça ifade ederken hem de iman-amel ilişkisinde bir takım sorunlara yol açan rivâyetlerin anlaşılmasında sürdürmüştür. Ona göre kişilerin bazı günahları mümin olarak işlemeyeceğini bildiren

rivâyetler, “kâmil iman sahibi olarak bu günahları yapmaz” ya da “bu günahları helâl sayarak yaptığında mümin olamaz” şeklinde anlaşılmalıdır.

Günahkârı “el-fâsıku’l-millî” olarak isimlendiren Ebû Ya‘lâ, bu tercihinde de iman-amel ilişkisindeki net tavrını sürdürmüştür. Farzların terk edilmesi ya da yasakların ihlal edilmesi imandan çıkarmasa da onun mükemmelliğine zarar vermektedir. Bu isimlendirmedeki “fâsık”, imandaki eksikliğe işaret ederken “mille” kişinin hâlâ müminler topluluğunun üyesi olduğunu imâ etmektedir. el-Fâsıku’l-millî kavramıyla ilgili yaklaşımında günahkârı tekfir etmeleri nedeniyle Hâricîler’in yaklaşımını kabul edilemez bulan Ebû Ya‘lâ, Mu‘tezile, Hasan-ı Basrî ve Eş‘arîler’in yaklaşımlarını da reddetmektedir. Ona göre günahkâra mümin ile kâfir arasında bir konum biçen Mu‘tezile, mümin kabul etmediği kimselere dünyada mümin ahkâmı uygulayarak çelişkili bir tutum sergilemiştir. Eş‘arîler de amellerdeki zaafların imana hiç zarar vermediğini benimseyip bu kimseleri “kâmil iman sahibi” olarak nitelemiş ve amellerin insan hayatındaki etkinliğini önemsizleştirmiştir. Hasan-ı Basrî ise günahkârı münafık olarak isimlendirmesinde isabetli değildir. Zira münafık kelimesinin anlamı ve ona uygulanan ahkâm, günah işleyen kimseler için geçerli değildir.

İmanın yaratılması meselesinde Ebû Ya‘lâ, sahâbe döneminde tartışılmayan bir konu olması hasebiyle ilk üç asra bağlılığının yansıması olarak kesin bir kanaat belirtmemiştir. Sadece konuyla ilgili tartışmaların çeşitli boyutlarına değinmiştir. İman, Allah’a nispet edildiğinde O’nun kendi zâtını ya da müminleri tasdik etmesi şeklinde anlaşılmış ve bu anlamda fiilî sıfatlar içerisinde ele alınmıştır. Ayrıca imanın sözlü ifadesi olan kelime-i şehâdet ve Allah’ı zikretme olarak değerlendirildiğinde de bu lafızların Kur’ân’da yer alması nedeniyle kelâmullah ile ilişkilendirilmiştir. Buna bağlı olarak da yaratılmış olduğunu söylemenin sakıncalı olduğu kanaatine varılmıştır. Kullara nispet edildiğinde ise kulların fiillerinin yaratılmasıyla ilişkili olarak tartışılmıştır. Bu durumda ise imanın bir bölümünü teşkil eden ameller içerisinde yer alan Kur’ân okuma eylemiyle ilgili kaygılar göz önünde tutulmuştur. Ancak kulların fiilleriyle bağlantılı değerlendirmelerde imanın yaratılmış kabul edilmesi de bunun aksini benimsemekte sorun çıkarmıştır. Çünkü imanın mahlûk kabul edilmesi okunan Kur’ân’ın da yaratılmış olduğu anlamına gelirken bu fikrin aksini savunmak da kulların

fiillerinin ezeli olması anlamına gelecektir. Bu nedenle, bu hususta kesin bir karara varılamamıştır. Hanbelî-Selefler'in Kur'ân'ın yaratılmasıyla ilgili kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayrımını dahi kabul etmeyen yaklaşımları düşünüldüğünde Ebû Ya'lâ'nın bu tavrı beklenen bir durumdur. Bu nedenle de bu konuda farklı bir açılım sağlayamamıştır.

Ebû Ya'lâ'nın imanda "istisna" meselesinde Hanbelî-Selefî gelenekten farklı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Hanbelî-Selefler istisnayı imanın kesinliğini gideren şüphe ifadesi olarak değil, tedbir ve tevâzu ifadesi olarak görmüşlerdir. Buna göre bir kimse imana dâhil olduğu kabul edilen amelleri yapsa da kabul olup olmayacağını bilemez. Diğer taraftan amellerin tamamını yerine getirip imanın bütün unsurlarını da tamamlayamaz. Bu nedenle imanını "Gerçekten müminim." şeklinde değil, "Umulur ki müminim." şeklinde dile getirmelidir. Ayrıca kişinin mümin olduğunu kesin bir şekilde söylemesi kesin cennetlik olduğu gibi bir anlam taşır. Dolayısıyla kişinin kendini temize çıkarması müstağnilik olacağından imanın mütevâzî bir şekilde ifade edilmesi uygun görülmüş ve tevâzuyu yansıtacağını düşündükleri istisna ifadesinin kullanılması salık verilmiştir. Ebû Ya'lâ, iman hakkındaki kesin kararda ölüm ânındaki durumun belirleyici olduğunu savunmaktadır. Ölüm ânı gelmeden bu bilgiye ulaşılamayacağı için hayattayken iman, istisna ifadesiyle dile getirilmelidir. Ebû Ya'lâ, iman hakikatini ölüm anındaki duruma göre belirlemenin dünyevî uygulamalarda sorun çıkaracağını farkettiğinden bunu Allah nezdindeki ve insanlar nezdindeki konum şeklinde ikili ayrım yaparak çözmeye çalışmıştır. Buna göre dünyada insanlar nezdindeki durum geçerli olup, insanlara bulundukları hâl üzere muamelede bulunulur.

Dönemin sosyo-politik şartlarının Ebû Ya'lâ'nın "muvâfât teorisi"ni benimsemesinde etkili olduğu görülmektedir. Yaşadığı dönemde hem sosyal alana hem de siyasal alana Şîî-Sünnî rekâbetinin hâkim olması, Ebû Ya'lâ'nın muvâfâtı "sebbû's-sahâbe" uygulamasına karşı sahâbîlerin konumlarını yüceltme aracı olarak benimsediğini akla getirmektedir. Diğer taraftan onun muvâfât teorisini savunması, toplumsal çatışmaların önlenmesi için hoşgörü ortamı tesis etme çabası olarak da değerlendirilebilir.

Ebû Ya‘lâ savunduğu iman nazariyesinde amellere oldukça önem vermekle birlikte iman-küfür ayırımına da gereken ehemmiyeti vermiştir. Günahkârın durumuyla ilgili geniş bir bölüm ayırmasından ve bu kimseler için kullandığı isimden de anlaşılacağı üzere amele dayalı tekfir sorununu gidermeye çalışmıştır. Onun, görüşleri arasındaki tutarlılığı da koruduğu görülmektedir. O, iman nazariyesindeki tutarlılığını, imanın asıl ve tamamlayıcı unsurlardan oluştuğunu savunmasına ve bu parçalar arasındaki farklılığın sebebini ortaya koymaya çalışmasına borçludur.

Ebû Ya‘lâ’nın “el-usulü’l-hamse” ile ilgili açıklamalarına bakıldığında ise bu esasların Mu‘tezilî içeriğinden oldukça farklı bir şekilde ele alındığı dikkati çekmektedir. Bu kavramların sadece isimleri kullanılmış olup içeriği yeniden belirlenmeye çalışılmıştır. “Tevhîd ilkesi”nde Mu‘tezile’nin teaddüd-i kudemâ endişesiyle meânî sıfatlarını reddetmelerine karşın Ebû Ya‘lâ, Allah’ın hem meânî hem de ma‘neviyye sıfatlarının olduğunu ve ilâhî sıfatların zâtın, ne aynı ne de gayrı olduğu fikrini benimsemiştir. Onun ru’yetullâh ve kelânullâh konusundaki düşünceleri de bir Selefiyye mensubundan beklenildiği gibi Mu‘tezile’nin aksinedir. “Adâlet ilkesi” ile ilgili olarak kullar için uygulanan iyi-kötü/kabîh yargılarının Allah söz konusu olduğunda anlamsız olduğunu zira bu değerlendirmelerin ancak emreden ya da nehyeden bir otoritenin hâkimiyetinde geçerli olduğunu savunmuştur. O adalet hususunda Allah’ın sınırsız kudretine ve iradesine vurgu yapmayı yeğlemiştir. “Va‘d ve va‘îd prensibi”nde iyileri ödüllendirmenin ya da kötülerini cezalandırmanın Allah’a vâcip olmadığı fikrini benimsemiştir. Dolayısıyla O’nun günah işleyen müminleri affetmesi de kötü olarak değerlendirilemez. “el-Menzile beyne’l-menzileteyn ilkesi”nde ise Mu‘tezile’den farklı olarak “ef‘âlü’l-ibâd” konusuna değinmiş ve burada da tıpkı adalet ilkesinde olduğu gibi Eş‘arîler’in yaklaşımını benimsemiştir. O kulun eylemlerinde kâsib olduğunu yaratmanın ise Allah’a ait olduğunu savunmuştur. Mu‘tezile’nin bu ilke içerisinde günah işleyen kimselerin mümin ve kâfirden farklı olarak isimlendirileceği ve onlardan ayrı bir ahkâma tâbi olduğunu savunmuştur. Ebû Ya‘lâ ise onların aksine günahkârın mümin olduğunu ve âhirette de Allah tarafından affedilebileceğini savunmuştur. “Emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker ilkesi”nde Mu‘tezile imâmet konusunu tartışmıştır. Ancak Ebû Ya‘lâ “imâmet meselesi”ne burada yer vermemiştir. İmametle ilgili açıklamalarına bakıldığında ise seçim yönteminin benimsenmesi ve

hilâfetin Kureyşîliği gibi hususlarda Mu'tezilîler'e yakın bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. İyiliklerin yaygın hâle getirilmesi ve kötülüğün engellenmesi hususunda ise fikrî mücâdeleyi esas almıştır. Açıklamalarından hareketle Ebû Ya'lâ'nın, beş esasa ilgili görüşlerinde Mu'tezile'den çok Eş'arî düşünceye yaklaştığı söylenebilir. Bu da Selefî bir âlimin Mu'tezile kelâmından daha çok Eş'arî kelâmına yakın olduğunu göstermektedir. Bu sonuç, Eş'arîler'in çoğu zaman Ashâbü'l-hadîs kelâmcısı olarak nitelenmelerinin anlaşılabilir olduğunu ortaya koyması açısından uygun bir görünüm arz etmektedir.

Öte yandan Ebû Ya'lâ'nın beş esasa dâir açıklamalarında Mu'tezile mütekelimleri arasındaki farklı görüşleri çok fazla dikkate almadığı tespit edilmektedir. O da Mu'tezile'yi muhaliflerinin kalıplaşmış yargıları üzerinden eleştirmeyi tercih etmiştir. Onun eleştirileri daha çok Mu'tezile'ye muhalif birinin yargılayıcı ve ithamkâr tavrının yansıması tarzında olup sistematik bir yapıda olduğu söylenemez. Örneğin tevhi'd ilkesinde Mu'tezile arasında farklı düşünceler mevcut olduğu halde Ebû Ya'lâ, genel olarak Mu'tezile'nin sıfatları reddettiği şeklindeki bakış açısını tercih etmiştir. Bu durum el-usûlü'l-hamsedeki diğer esaslar içinde geçerlidir.

Ebû Ya'lâ'nın beş esası ele alması, Mu'tezilî düşünceyle uzlaşma olarak görülemese de mensubu bulunduğu geleneğin önceki tutumu göz önüne alındığında katı Hanbelî-Selefî söylemde yumuşama olarak değerlendirilebilir. Zira Hanbelî-Selefîler'in bid'at mezhep olarak gördükleri Mu'tezile karşısındaki tutumları, hiçbir şekilde yakınlaşmanın ve ortak zeminin düşünülmemeyeceği kadar serttir. Mu'tezilî olmanın şiarı olan beş esasın yeni bir içerikle de olsa ele alınmaya değer bulunması Ebû Ya'lâ'nın, Hanbelî-Selefî geleneğe kat ettirdiği mesafeyi gösterir.

Ebû Ya'lâ'nın yaşadığı dönemde Hanbelî-Selefîler'in sosyo-politik konumları dikkate alındığında beş esası açıklama girişimi, dönemin Abbâsî halifesinin de fikrî dayanağı konumunda olan Selefî düşünceye sistematik bir yapı kazandırma çabasının bir ürünü olarak değerlendirilebilir. *Kitâbü'l-Mu'temed*'in yapısı, savunduğu görüşler ve yaklaşımları birlikte değerlendirildiğinde Selefî düşüncenin teslimiyetçi tavrında bir dönüşümün yaşandığı söylenebilir. Her ne kadar kendini ifade aracı olarak Eş'arî düşüncenin tezleri tercih edilse de, muhalif söylemin kendini özdeşleştirdiği ilkelerin

açıklanmaya çalışılması, Seleflerin kelâm ilmine karşı olumsuz yaklaşımlarında da değişime neden olduğu ve ılımlı bir tavır sergilendiği görülmektedir. Ebû Ya‘lâ’nın dönemin siyasî desteğini de almış olması göz önünde tutulursa, ilmî faaliyetleriyle merkezi düşünceyi temsil etmeyi hedeflediği ve din dışı söylemle mücadeleyi üstlendiği yansımaktadır.

Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın *Kitâbü’l-Mu‘temed*’de ortaya koyduğu yenilikçi çaba, iman nazariyesinde benimsediği yaklaşımlar ve beş esasî selef inancına uygun bir içerikle açıklama gayreti dikkate alındığında onun, Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî’ye benzetilebilecek bir ilmi yolculuk yaptığı söylenebilir. O, Mu‘tezile’den ayrılıp Ashâbü’l-hadîs düşüncesine yönelmişken Ebû Ya‘lâ, Ashâbü’l-hadîs’ten Eş‘arîlik’e doğru bir eğilim sergilemiştir. Bu nedenle Ebû Ya‘lâ’nın görüşleri tek başına orijinal olarak değerlendirilemese de, mensubu bulunduğu gelenek açısından oldukça orjinaldir.

Ebû Ya‘lâ bilgi bahsinde aklî delillere ve “kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid” gibi metodlara yer vermiş ve kendi düşünce geleneğinde kırılma yaratacak görüşleri benimsemiştir. Tüm bu gelişmelerle birlikte onun iman nazariyesinde gördüğümüz üzere bir takım sorunlara yol açabilecek zaaflara dair farkındalığının olması ve bunları gidermeye yönelik çaba sarfetmesi gibi hususlar göz önünde tutulursa, kendisinin oldukça önemli bir isim olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu girişimlerinden hareketle onun selefin görüşlerine sistemli bir yapı kazandırmaya yöneldiği söylenebilir. Selefin i‘ikâdî görüşlerini kelâm ilminin metod ve sistematîği ile yapılandırmaya çalışmıştır. Onun bu eğilimi, öğrencileri vasıtasıyla geliştirilmiştir. Buradan hareketle de Ebû Ya‘lâ’nın çalışmalarının, İbn Teymiyye’nin çalışmalarına zemin hazırladığı dile getirilebilir. Ancak bu husus, Ebû Ya‘lâ’nın bilgi bahsinin derinlemesine tetkik edilmesi, öğrencisi İbn Akîl üzerinde ve kendinden sonraki diğer Selefler üzerinde ne kadar etkili olduğunun açığa çıkarılmasıyla netlik kazanacaktır. Bunun için de Ebû Ya‘lâ’nın bilgi bahsindeki görüşlerinin ve Selefler üzerindeki etkilerinin yapılacak yeni çalışmalarda incelenmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin, “Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri” (trc. Orhan Ş. Koloğlu), *UÜİFD*, 2002, XI, sy. 2, s. 213-226.
- , *İslâm Kelâmı-Gelenekçilik ve Akılcılık* (trc. Emine Buket Sağlam), İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne* (thk. Muhammed b. Saîd el-Kahtânî), Riyad: Dârü âlemi’l-kütüb, 1416/1996.
- , *el-Müsned* (thk. Şuayb el-Arnaûd-Âdil Mürşid, vd.), Müessesetü’r-risâle, 1421/2001.
- , *er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye, Akâidü’s-selef* (thk. Ali Sâmî en-Neşşâr-Ammâr et-Tâlibî) içinde, İskenderiye: Mektebetü’l-âsârî’s-selefiyye, [1390]/1971.
- Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Apak, Âdem, “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 08-09 Kasım 2013*, İstanbul: Topkapı Eresin Hotel, 2014, s. 39-50.
- Arpaguş, Hatice K., “İman Bağlamında Kelâm’da Taklid ve Mukallid -Gazzâlî Örneği”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2005, III, sy. 1, s. 117-140.
- , “İbn Teymiyye ve İmanda Sevgi”, *Marife: Bilimsel Birikim-[Selefilik]*, 2009, IX, sy. 3, s. 195-214.
- , “Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği”, *MÜİFD*, 2012, sy. 43, s. 65-106.
- , “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A’yan-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, *MÜİFD*, 2006, sy. 30, s. 51- 88.
- Arslan, Hulusi, “Ahlâkî Değerlerin Öznelliği ve Nesnelliği Açısından Mutezile ve Eş‘arîlik”, *Hikmet Yurdu*, Ocak-Haziran 2016, IX, sy. 17, s. 9-19.
- Aruçi, Muhammed, “Ressî”, *DİA*, 2007, XXIV, 587-588.
- Aslan, İbrahim, “El-Usûlu’l-Hamse’nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’ Örneği”, *AÜİFD*, 2012, LIII, sy. 1, s. 55-83.
- , “Mu‘tezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kâdî Abdülcebbâr Örneği-”, *AÜİFD*, 2010, LI, sy. 1, s. 151-176.
- Aycan, İrfan, “Mus‘ab b. Zübeyr”, *DİA*, 2006, XXXI, 227.

- Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci-Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*-, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-dîn* (thk. Ahmed Şemsüddîn), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1423/2002.
- , *el-Fark beyne'l-fırak* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1416/1995.
- Bağdâdî, el-Hatîb, *Şerefü Ashâbi'l-hadîs* (thk. Mehmed Saîd Hatipoğlu), Ankara: AÜİF Yayınları, 1972.
- , *Târihu Bağdâd/Târîhu Medîneti's-selâm* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Tunus: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1436/2015.
- Bâkılânî, Ebû Bekir b. et-Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühû ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî* (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), [Kâhire]: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1421/2000.
- , *Kitâbü't-Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil* (thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1407/1987.
- Beyhakî, Ebû Bekir, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-sıfât* (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), [Kâhire]: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, [t.y].
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- , *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-ta'tîl* (thk. Fehd b. Süleymân el-Füheyd), Riyad, Dimaşk: Dârü atlası'l-hadrâ, 1425/2005.
- Bulut, Halil İbrahim, "Muhammed Zahid Kevserî'ye Göre İslâm Mezhepleri ve Fikir Ayrılıklarının Sebepleri", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu 24-25 Kasım 2007 Bildirileri*, Düzce: [t.y.], s. 609-632.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye* (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut: Dârü'l-ilmî'l-melâyîn, 1404/1984.
- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce* (trc. Hakan Köni), İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Cüdey', Abdullah b. Yûsuf, *el-Akîdetü's-Selefiyye fî kelâmi Rabbi'llahi'l-berîyye ve keşfü ebâtîli'l-mübtedia er-reddiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1430/2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf* (trc. Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtı'i'l-edille* (thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Hâmid), Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* (thk. Muhammed Zebîdî), Beyrut: Dârü sebîli'r-reşâd-Dârü'n-nefâis, 1424/2003.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- , "Menzile Beyne'l-Menzileteyn", *DİA*, 2004, XXIX, 161-162.
- , "Usûl-i Hamse", *DİA*, 2012, XLII, 211.
- Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Dırâr b. Amr, *Kitâbü't-Tahrîş* (thk. Hüseyin Hansu, trc. Mehmet Keskin), İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2014.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-ekber, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Vasıyye, er-Risâle, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde (trc. Mustafa Öz), İstanbul: İFAV, 2016.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-İmân* (thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî), Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1984.
- Emevî, Adî b. Müsâfir, *İ'tikâdü ehli's-sünnet ve'l-cemâat* (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî-Tahsîn İbrâhîm ed-Dûsikî), Medînetü'l-münevver: Mektebetü'l-gurebâi'l-eseriyye, 1419/1998.
- Esen, Muammer, "İman Kavramı Üzerine", *AÜİFD*, 2008, XLIX, sy. 1, s. 79-91.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire: Mektebetü'n-nehdâti'l-Mısıriyye, 1950.
- , *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- , *el-Luma' fî redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1433/2012.
- , *Risâle fî istihsâni'l-havd fî ilmi kelâm, el-Luma'* (thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî) içinde, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1433/2012.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn* (thk. Mehdî Mahzûmî-İbrâhîm Sâmerâî), Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1408/1988.
- Ferrâ, Kâdî Ebû Ya'lâ, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn* (thk. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut: Dârü'l-meşrîk, 1974.

- Ferrâ, Kâdî Ebû Ya‘lâ, *Mesâilü’l-îmân* (thk. Suûd b. Abdülazîz el-Halef), Riyad: Dârü’l-Âsime, 1410/1989.
- Frank, Richard M. “İlim ve Taklid- Klasik Eş‘arîlik’te (Mütekaddimûn) Dini İnancın Temelleri” (trc. Hatice K. Arpaguş), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2005, III, sy. 2, s. 83-126.
- Gardet, Louis, “İman” (trc. Selim Özarlan), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 4, s. 315-324.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *İlcâmü’l-avâm an ilmi’l-keâm* (thk. el-Lecnetü’l-ilmiyye bi-Merkezi dâri’l-minhâc), Beyrut: Dârü’l-minhâc, 2017.
- Geçit, Mehmet Salih, “İslâm Düşünce Tarihinde Yönetimi Meşrulaştırma Çabalarına Örnek Olarak el-Ferrâ’nın Ahkâmu’s-Sultâniyye Modeli”, *Ekev Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler-*, 2013, XVII, sy. 56, s. 55-68.
- Genç, Süleyman, “Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat’ta Yaşanan Dînî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti”, *Marife*, Güz-2004, sy. 2, s. 219-243.
- , “Selçuklu Tarihinde İbrahim Yınal İsyanı ve Onun Fatımi Arkaplanı”, *DEÜİFD*, 2010, XXXI, s. 9-48.
- Gökalp, Yusuf, “6/12. Yüzyıl Yemen Zeydî Düşüncesinin Şekillenmesinde Mutezile’nin Etkisi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2013, VII, sy. 1, s. 87-128.
- Görmez, Mehmet, “Tergîb ve Terhîb”, *DİA*, 2011, XL, 508-509.
- Güner, Ahmet, “Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat’tan Bazı Yansımalar”, *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-selâm) Uluslararası Sempozyum*, 7-9 Kasım 2007, İstanbul, s. 151-170.
- , “Büveyhîler Devrinde Bağdat’ta Kerbela/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şîî Uygulamaları”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela-Tarih Bilimleri-* içinde (ed. Alim Yıldız), Sivas: 2010, I, 325-339.
- Hallâl, Ebû Bekir, *es-Sünne* (thk. Atıyye ez-Zehrânî), Riyad: Dârü’r-râye, [1409]/1989.
- Hanefî, Hasan, “Kelam İlminin Tarihselliği” (trc. İbrahim Aslan), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2003, I, sy. 2, s. 155-174.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed, *Mefâtihu’l-ulûm* (thk. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1409/1989.
- Hatipoğlu, M. Said, *Hilâfetin Kureyşiliği*, Ankara: Otto Yayınları, 2016.

- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhid* (thk. H[enrik] S[amuel] Nyberg), Beyrut: el-Mektebetü'd-dâri'l-Arabiyye li'l-kitâb evrâki's-Şarkıyye, 1413/1993.
- Herevî, Ebû İsmâil Hâce Abdullah, *Zemmü'l-Kelâm ve Ehlihi* (thk. Ebû Cabir Abdullah b. Muhammed el-Ensârî), Medine: Mektebetü'l-gurebâi'l-eseriyye, 1419/1998.
- Hizmetli, Sabri, "Karmatîler", *DİA*, 2001, XXIV, 510-511.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni* (trc. Alp Eker ve diğerleri), İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- İbn Abdülber, Yûsuf b., *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihi* (thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Riyâd: Dârü İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh* (thk. George Makdisî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1423/2002.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyin, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn), Memleketü'l-Arabiyyeti's-Su'ûdiyye: Emânetü'l-âmmeti'l-ihfâl, 1419/1999.
- İbn Fâris, Ebû Hüseyin Ahmed, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut: Dârü'l-cîl, [t.y.].
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* (thk. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-meşrik, [1407]/1987.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhıbbüddîn el-Hatîb), Beyrut: Dârü'l-ma'rife, [t.y.].
- , *Ta'liku't-ta'lik* (thk. Saîd Abdurrahmân Mûsâ el-Kazakî), Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, Amman: Dârü Ammâr, 1405/1985.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (thk. Muhammed İbrâhîm Nasr-Abdurrahmân Umeyra), Beyrut: Dârü'l-cîl, 1416/1996.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (thk. Salâh Muhammed el-Hıyemî), Katar: Vizâretü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmî, 1436/2015.
- , *el-Bidâye ve'n-Nihâye/Büyük İslâm Tarihi* (trc. Mehmet Keskin), İstanbul: Çağrı Yayınları, 2000.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *Tahrîmü'n-nazar fî kütübi ehli'l-keâm* (thk. George Makdisi), London: Luzac and Company, 1962.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (thk. Muhammed Zehrâ en-Neccâr), [Kâhire]: Mektebetü'l-küllîyyeti'l-Ezheriyye, 1386/1966.
- , *Hadis Müdâfası/Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs* (trc. Mehmed Hayri Kırbaçoğlu), İstanbul: Kayhan Yayınları, 1979.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân* (thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Der'ü teârîdi'l-akl ve'n-nakl/Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl* (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad: Dârü'l-fazîle, 1429/2008.
- , *el-Îmân* (thk. Muhammed Nâsuruddîn el-Elbânî), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1416/1992.
- , *el-Îmânü'l-evsâd* (thk. Ebû Yahyâ Mahmûd Ebû Sin), Riyad: Dârü Taybe, 1322/[1905].
- , *Îman Üzerine* (trc. Salih Uçan), İstanbul: Pınar Yayınları, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1412/1992.
- , *Def'u şübheti't-teşbîh bi-ekeffi't-tenzîh* (thk. Hasan es-Sekkâf), Ammân: Dârü'l-Îmâmi'n-Nevevî, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fî't-târîh* (thk. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1422/2002.
- , *el-Kâmil fî't-târîh/İslâm Tarihi* (trc. Ahmet Ağırakça), İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- İğde, Muhyettin, *Selefilîğin Tarihi Arka Planı Hanbelilik*, İstanbul: MÜİFAV, 2016.
- İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Halîl Aytânî), Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1431/2010.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer, *et-Tebîr fî'd-dîn ve temyîzü'l-fırkatî'n-nâciyeti anî'l-fırakî'l-hâlikîn* (thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencilîğin Tarihi Temelleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.

- İşcan, Mehmet Zeki, “Selefilik’in Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 08-09 Kasım 2013*, İstanbul: Topkapı Eresin Hotel, 2014, s. 91-110.
- İzmirli, İsmâil Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Şehzâdebaşı [İstanbul]: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339/1341/[1923].
- İzutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı* (trc. Selahaddin Ayaz), İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
- Kallek, Cengiz, “Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ”, *DİA*, 1994, X, 253-255.
- Kaplan, İbrahim, “Hristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, VI, sy. 2, s. 131-155.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse/Mu‘tezile’nin Beş İlkesi* (trc. İlyas Çelebi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, “Mukaddime”, İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi’l-müfterî fî mâ nûsibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî* (thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî) içinde, Dimaşk: Dârü’l-fikr, 1399/[1978].
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- , *İslam Düşüncesinde Selefilik*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1984.
- Kohlberg, Etan, “İslâm Kelamında Muvâfât Nazariyeleri” (trc. Kadir Gömbeyaz), *İslâmî İlimler Dergisi*, Bahar-Güz-2009, sy. 1-2, s. 401-415.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kutlu, Sönmez, *Selefilik’in Fikrî Arka Planı-İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*, Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, “Kâdir-Billâh”, *DİA*, 2001, XXIV, 127-128.
- Lapidus, İra M., *İslâm Toplumları Tarihi* (trc. Yasin Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Makdisi, George, *İslâm’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim* (trc. Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- , *Ortaçağ’da Yüksek Eğitim-İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı* (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu-Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

- Maraz, Hüseyin, *Mu‘tezile’de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi [İstihkak Teorisi]*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Mâlâtî, *et-Tenbîh ve’r-red alâ ehli’l-ehvâ ve’l-bid’a* (thk. Muhammed Zâhid b. Hasan), Beyrut: Mektebetü’l-maârif, 1388/1968.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrut: Dârü ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1406/1985.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü’t-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûcî), Beyrut: Dârü sâdır/İstanbul: Mektebetü’l-irşâd, [1431]/2010.
- , *Kitâbü’t-Tevhîd/Açıklamalı Tercüme* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara: İSAM Yayınları, 2016.
- Melchert, Christopher, “Ahmed b. Hanbel’in Muhalifleri” (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu), *Marife*, 2005, sy. 3, s. 393-410.
- Merçil, Erdoğan, “Büveyhîler”, *DİA*, 1992, VI, 496-500.
- Mert, Muhit, “Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2001, XIV, sy. 1, s. 194-206.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu’s-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 11413/1992.
- Nesefî, Ebü’l-Mu‘în, *Bahru’l-keâm* (thk. Veliyyüddin Muhammed Sâlih el-Farfûr), Dimeşk: Mektebetü dâri’l-Farfûr, 1421/2000.
- , *Tabsiratü’l-edille* (thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- , *Kitâbü’t-Temhîd li-kavâidi’t-tevhîd* (thk. Cîbullah Hasan Ahmed), [Kâhire]: Dârü’t-tabâati’l-Muhammediyye, 1406/1986.
- , *Kitâbü’t-Temhîd li-kavâidi’t-tevhîd/Tevhidin Esasları* (trc. Hülya Alper), İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Neşşâr, Ali Sâmî, *Neşetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, İskenderiye: Dârü’l-ma‘ârif, 1386/1966.
- , *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (trc. Osman Tunç), İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

- Neşvânü'l-Himyerî, Ebû Saîd, *el-Hûru'l-îyn* (thk. Kemâl Mustafâ), Beyrut: Dârü âzâl-Mektebetü'l-Yemeniyye, 1985.
- Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ, *Fıraku's-Şîa* (thk. Hellmut Ritter), İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı-Mihne Olayı ve Haşviyye Olgusu-*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Özaydın, Abdülkerim. “Kâim-Biemrillâh”, *DİA*, 2001, XXIV, 210-211.
- Özdemir, Mehmet Nadir, “Abbasi Halifeleri ile Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler”, *SÜTAE Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya: Güz-2008, sy. 24, s. 315-367.
- Özel, Ahmet, “Mâlik b. Enes”, *DİA*, 2003, XXVII, 506-513.
- Özen, Şükrü, “Mâtürîdî”, *DİA*, 2003, XXVIII, 146-151.
- Özervarlı, M. Sait, “Selefiyye”, *DİA*, 2009, XXXVI, 399-402.
- , “Zemmü'l-keâm”, *DİA*, 2013, XLIV, 240-242.
- Sâbûnî, Ebû Osmân, *Akîdetü's-selef ve Ashâbi'l-hadîs/er-Risâle fî i'tikâdi ehli's-sünne ve ashâbi'l-hadîs ve'l-eimme* (thk. Ebû'l-Yemîn el-Mansûrî), Kâhire: Dârü'l-minhâc, 1423/2003.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg, *el-Vâfi bi'l-vefâyât* (thk. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdullah-Muhammed b. Abdullah eş-Şiblî), Wiesbaden: en-Neşirâtü'l-İslâmiyye, 1394/1974.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları/Usûlü'l-fıkıh* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Er-Risâle/İslâm Hukukunun Kaynakları* (trc. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan), Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi* (trc. Mustafa Öz), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Teftâzânî, Sa'düddîn, *Şerhu'l-Akâid* (thk. Meclisü medîneti'l-ilmiyye), Karaçi: Mektebetü'l-medîne, 1433/2009.
- , *Şerhu'l-Makâsid* (thk. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1989.
- Temîmî, Ebû'l-Fazl, *İ'tikâdü'l-İmâmi'l-Münebbel Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Ya'lâ, Tabakâtü'l-Hanâbile* (thk. Muhammed Hâmid Fıkî) içinde, Kâhire: Matbaatü'l-Muhammediyye, 1371/1952.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Topaloğlu, Bekir, “Mü’min”, *DİA*, 2006, XXXI, 557-558.
- Ukberî, İbn Batta, *el-İbâne an Şerî’ati’l-fırkati’n-nâciye ve mücânebeti’l-fırakı’l-mezmûme* (thk. Rızâ b. Na’sân Mu’tî), Riyad: Dârü’r-râye, 1994.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı-Selef/Kelâm/Tasavvuf/Felsefe-*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- , “A’yân-ı Sâbite”, *DİA*, 1991, IV, 198-199.
- Uraler, Aynur, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, İzmir: Işık Yayınları, 2004.
- Uslu, Ferit, “İbn Teymiyye’nin Kelamcılarının Geleneksel İman Anlayışlarına Eleştirisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, IV, sy. 3, s. 17-31.
- , *Felsefî Açından İmanı Temellendirme*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mu’tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali’den Kâsım er-Ressî’nin Ölümüne Kadar*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- , “Hazar Zeydîleri ve Mu’tezilîler”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Bahar-2011, sy. 1, s. 231-254.
- Üzüm, İlyas, “İsnâaşeriyye”, *DİA*, 2001, XXIII, 148-149.
- , “Makâm-ı Mahmûd”, *DİA*, 2003, XXVII, 413-414.
- , “İstisna”, *DİA*, 2001, XXIII, 392-393.
- Watt, W. Montgomery, “İslâm Kelâmında İman Kavramı” (trc. Süleyman Akkuş), *SÜİFD*, 2005, sy. 11, s. 85-95.
- , *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Fâsık”, *DİA*, 1995, XII, 202-205.
- , “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*, 1997, XV, 371-375.
- , “Muvâfât”, *DİA*, 2006, XXXI, 409.
- , “Bezm-i Elest”, *DİA*, 1992, VI, 106-108.
- Yazıcı, Tahsin-Süleyman Uludağ, “Herevî, Hâce Abdullah”, *DİA*, 1998, XVII, 222-226.

- Yıldırım, Ramazan, “Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismarı”, *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII, sy. 1, s. 49-69.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi: 2 İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâturidî* (Yayıma Hazırlayan: Turhan Yörükân), İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Yurdagür, Metin, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *EÜİFD*, 1983, sy. 1, s. 249-264.
- , “Haşviyye”, *DİA*, 1997, XVI, 426-427.
- , Metin, *Kelâm Tarihi Ekoller-Şahıslar-Eserler*, İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2017.
- Yücedoğru, Tevfik, “Bir Kelam Teorisi: Muvâfât”, *UÜİFD*, 2006, XV, sy. 1, s. 165-176.
- Zehebî, Şemseddîn, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnaûd), Beyrut: Müessetü’r-risâle, 1405/1984.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A’lâm/Kâmusü terâcim li-eşheri ricâl ve’n-nisâ mine’l-arab ve’l-müsta’ribîn ve’l-müsteşrikîn*, Beyrut: Dârü’l-ilmî’l-melâyîn, [1423]/2002.
- Zuhaylî, Muhammed, *İlmü usûli’l-fikh*, Dımaşk: Dârü’l-kalem, 2004.